

Voltaire, Genebra e as *Ideias republicanas*

Lorenzo Bianchi

lbianchi@unior.it

Università degli Studi di Napoli L'Orientale, Nápoles, Itália

resumo O presente artigo visa explorar as ricas relações entre Voltaire e Genebra, destacando as questões e o contexto que formam a obra *Ideias republicanas* e seu combate pela tolerância.

palavras-chave Voltaire; Genebra; tolerância; política; história

I. “Para dizer em uma palavra, muitos pastores de Genebra têm como religião somente um perfeito socianismo, rejeitando tudo aquilo que chamamos mistérios, e imaginando que o primeiro princípio de uma religião verdadeira é não propor nenhuma crença que se choque com a razão: mesmo quando são pressionados sobre a necessidade da revelação, este dogma tão essencial do cristianismo, muitos a substituem pelo termo utilidade, que lhes parece mais doce; se nisso eles não são ortodoxos, são, ao menos, coerentes com seus princípios. Um clérigo que pensa assim deve ser tolerante, e isso é realmente suficiente para ser malvisto pelos ministros das outras igrejas reformadas. Podemos dizer ainda, sem pretender aceitar a religião de Genebra, que há poucos países onde os teólogos e os eclesiásticos sejam mais inimigos da superstição. Em compensação, como a intolerância e a superstição só servem para multiplicar os incrédulos, lamenta-se menos em Genebra sobre os progressos da incredulidade que em outros lugares, o que não deve surpreender: lá a religião está quase reduzida à adoração de um só Deus, ao menos na casa de quase todos aqueles que não são do povo: o respeito por J.C. e pelas Escrituras é, talvez, a

Recebido em 02 de junho de 2012. Aceito em 10 de agosto de 2012.

Traduzido por Pedro Falleiros Heise (texto em italiano) e Carolina Noto (citações em francês). *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 3, p.45-67, dezembro, 2012

única coisa que distingue de um puro deísmo o cristianismo de Genebra.” (D’ALEMBERT, 1757, p. 578ab).

Estas afirmações de d’Alembert – que se leem no verbete “Genebra” da *Enciclopédia*, publicada em 1757, no sétimo tomo da obra – escandalizaram os leitores genebrinos e foram interpretadas como diretamente influenciadas pelo filósofo de Ferney, com quem d’Alembert esteve nas semanas que passou em Genebra, em agosto de 1756, a fim de recolher a documentação necessária para seu artigo sobre a cidade de Calvino.¹ De qualquer modo, imediatamente depois destes julgamentos sobre a teologia calvinista que parecia tender a um indeferentismo racionalista, o verbete “Genebra” conclui com algumas interessantes apreciações sobre a república suíça:

“Talvez não dedicaremos tão grandes artigos às mais vastas monarquias; mas aos olhos do filósofo a república das abelhas não é menos interessante que a história dos grandes impérios, e talvez seja somente nos pequenos estados que podemos encontrar o modelo de uma administração política perfeita. Se a religião não nos permite pensar que os genebrinos tenham trabalhado de maneira eficaz para sua felicidade no outro mundo, a razão nos obriga a crer que eles são quase tão felizes quanto se pode ser lá: ‘O fortunatos nimium, sua si bona norint!’.” (D’ALEMBERT, 1757, p. 578b).

Em uma carta a Pierre Robert Le Cournier de Cideville, de 12 de abril de 1756, Voltaire propõe uma avaliação análoga sobre Genebra, cidade em que se seguiria um “cristianismo razoável” e se adoraria o Ser supremo: “Genebra não é mais a Genebra de Calvino. É uma cidade cheia de verdadeiros filósofos. O cristianismo razoável de Locke é a religião de quase todos os ministros e a adoração de um ser supremo ligado à moral é a religião de quase todos magistrados.”²

Para d’Alembert e para Voltaire, então, nos anos de 1756–57, Genebra representa uma república ativa e feliz que, em sua classe intelectual, segue uma religião mais semelhante ao deísmo que ao cristianismo.

Estas afirmações tiradas da *Enciclopédia* e do epistolário voltairiano podem se tornar um útil ponto de partida para tentar seguir as relações – e as oscilações – que Voltaire mantém com a cidade suíça e para captar ao mesmo tempo, a partir de um texto como as *Ideias republicanas* (que pode

ser datado de fim de 1765), alguns temas políticos que para o pensador de Ferney acabam se concentrando nos anos sessenta, ao redor do motivo central e irrenunciável da tolerância.

As relações entre Voltaire e Genebra marcam, de fato, grande parte da vida do filósofo francês. São vinte e quatro anos desde a primeira entrada de Voltaire em Genebra aos 12 de dezembro de 1754 – quando é acolhido pelo conselheiro François Tronchin, irmão do banqueiro Jean-Robert e primo do médico Théodore – até seu retorno a Paris em 1778, ano de sua morte. E se num primeiro momento o filósofo adquire, graças ao banqueiro Jean-Robert Tronchin, a quinta “Les Délices” – as leis genebrinas proibiam, no território da república, qualquer posse por parte de um católico –, em seguida, graças também às tensões e às incompreensões que houve entre Voltaire e as autoridades religiosas e civis de Genebra – nas quais a polêmica sobre o teatro e as reações à publicação do artigo “Genebra” da *Encyclopédia* desempenhariam um papel importante –, Voltaire abandona a república suíça para se transferir à quinta de Ferney, em território francês, mas situado a poucas milhas de Genebra, que é adquirida – junto com Tourney – em 1758. Esta localização singular, francesa para todos os efeitos, mas bastante próxima de Genebra, devia permitir que Voltaire mantivesse um papel privilegiado na vida cultural e política da cidade suíça. Assim, as casas do filósofo francês são pontos de visitas contínuas e a boa sociedade genebrina participa das representações teatrais que se realizam antes, a partir de 1759, no pequeno teatro de Tourney, e depois, a partir de 1762, no mais amplo e acolhedor teatro de Ferney. Voltaire intervém igualmente por diversas vezes nas lutas políticas que dividem Genebra com renovado ardor a partir de 1762.

A situação política de Genebra era, de fato, complexa.³ A república tinha se transformado numa aristocracia dominada por poucas famílias em que o Conselho Geral (“Conseil Général”), ou seja, a assembleia de todos os cidadãos, tinha perdido as prerrogativas originárias. O poder era exercido pelo Pequeno Conselho (“Petit Conseil”) e pelo Grande Conselho ou Conselho dos Duzentos (“Grand Conseil” ou “Conseil des Deux-Cent”). O primeiro, composto por vinte e cinco magistrados, exercia o poder executivo e nomeava os “syndics”, os membros do governo, enquanto o Grande Conselho exercia o poder legislativo. Mas os membros do Grande Conselho eram nomeados pelo Pequeno Conselho, de cuja eleição não

participava o Conselho Geral. Deste modo se tinha formado um patriado ou uma aristocracia que de fato exercia um direito de veto (“droit négatif”) em comparação a uma burguesia que, ao contrário, defendia o próprio direito de apresentar recursos ou protestos (“représentations”). Donde os nomes dados aos patrícios e aos burgueses de “négatifs” e “représentants”. Mas, ao lado desta oposição entre uma burguesia de “représentants” com direitos intensamente limitados e uma aristocracia de “négatifs” que exercia um domínio oligárquico, colocava-se o protesto de um povo de cidadãos – “sujets” – e de operários – “habitants” e “natifs” – privados dos direitos políticos.⁴

Ora, nesta difícil situação política e social da Genebra dos anos sessenta, Voltaire intervém de maneira diversificada, apoiando no começo os “représentants” contra os “négatifs”, com a tentativa de realizar uma mediação política pessoal entre os dois grupos – e esta será a posição que surgirá nas *Ideias republicanas* – para depois ficar do lado dos “natifs”. E tudo isso não sem oscilações ou equívocos, que o próprio Voltaire bem exprime numa carta a d’Argental de 12 de maio de 1766:

“Os nativos dizem que eu tomo o partido dos burgueses; os burgueses creem que eu tomo o partido dos nativos. Os nativos e os burgueses acham que eu tive muita deferência para com o conselho. O conselho diz que eu tenho muita amizade com os nativos e os burgueses. Os burgueses, os nativos e os conselheiros não sabem nem o que querem, nem o que fazem, nem o que dizem.” (VOLTAIRE, D13294).

II. Este quadro complicado e nem um pouco linear deve ser considerado como momento imprescindível não só para situar historicamente um texto sem dúvida de interesse como as *Ideias republicanas*, mas também para realizar uma reconstrução genética da escrita voltairiana, que constantemente toma como ponto de partida elementos polêmicos e precisos para desenvolver as próprias exigências filosóficas ou políticas. Exemplo disso são seus textos maiores, a partir das *Lettres philosophiques* de 1734, diretamente inspiradas pela estadia na Inglaterra de 1726 a 1729 e construídas como uma defesa da filosofia e da política inglesas – Locke, Newton e a monarquia constitucional – contra a filosofia e a política francesas – Descartes e o cartesianismo, Pascal e os contrastes internos à monarquia

absolutista. E igualmente nos anos sessenta Voltaire no *Tratado sobre a tolerância* parte do trágico e controverso caso judiciário de Jean Calas, o comerciante huguenote de Toulouse condenado à morte em 1762 com a acusação de ter assassinado o filho, para promover uma batalha em defesa da tolerância religiosa e contra toda forma de fanatismo e de obscurantismo; ou ainda rearticula no *Dicionário filosófico* (1764) a luta contra a “infâme” nos limites de um modelo compactamente racionalista que encontra no deísmo e na crítica às religiões históricas o seu aspecto moral e filosófico.

No caso das *Ideias republicanas* Voltaire segue um modelo em muitos aspectos semelhante, pois se a obra encontra inegavelmente seu terreno de cultura nas polêmicas genebrinas de seu tempo, ela também permite a seu autor se confrontar com as hipóteses políticas de Rousseau e de Montesquieu e repropor o ideal de tolerância, que se mostra central na especulação teórico-política daqueles anos.

Os problemas de datação ligados a este texto parecem resolvidos depois que Peter Gay, contestando uma longa tradição crítica que se apoiava na autoridade das três maiores edições das obras de Voltaire (Kehl, Beuchot e Moland) e na do maior bibliógrafo voltairiano, Georges Bengesco – todas datavam a obra de 1762, devido às críticas contra o *Contrato social* de Rousseau, que surgiu naquele mesmo ano⁵ – levou, com uma série de argumentações convincentes, a publicação deste pequeno volume ao ano de 1765.⁶

As *Ideias republicanas* nascem em plena polêmica política genebrina. Voltaire, que em 1763 toma posição contra os parlamentos franceses – e em particular contra o de Toulouse – em seu *Tratado sobre a tolerância* e que, em 1764-65, se alinha contra o consistório genebrino que tinha condenado “o fornicador Covelle”, intervém ativamente na crise política que em 1765 contrapõe “négatifs” e “représentants”. Numa Genebra à beira da guerra civil, ele se põe como mediador entre os dois partidos, recebendo em Ferney, em novembro daquele ano, emissários de ambas as partes. Redige, além disso, sob a solicitação de alguns magistrados, uma proposta de pacificação que envia em 25 de novembro a D’Argental, antes de apresentá-la, como é sua intenção, ao *Pequeno Conselho*.⁷ Ora, esta breve proposta de mediação política – *Propositions à examiner pour apaiser les divisions de Genève* – publicada pela primeira vez em 1908 por Fernand

Caussy⁸ – oferece uma série de surpreendentes semelhanças com as *Ideias republicanas*. É então provável que estas últimas tenham sido escritas naquele mesmo arco temporal e tenham sido impressas entre novembro e dezembro daquele mesmo ano de 1765. No mais, em janeiro de 1766, Grimm em sua *Corrèspondance littèraire* nos informa que

“o gênio que reside em Ferney encontra agora o momento oportuno para dizer sua opinião sobre as querelas que dividem a república de Genebra. Ele publicou, sempre escondido de nós, um pequeno escrito de quarenta e cinco páginas in-8º grande, intitulado *Ideias republicanas* por um membro do corpo. Este escrito não é agradável. Ele contém ideias muito sensatas, e sem entrar nos detalhes das intrigas genebrinas, propõe partidos bem moderados. Ele retoma diversas passagens do *Contrato social* do Sr. Rousseau e do *Espírito das leis* de Montesquieu.”⁹

Este problema da datação das *Ideias republicanas* não é de pouco valor, na medida em que Voltaire muda nos anos sessenta a sua posição em relação à república genebrina. O julgamento sobre Genebra – cidade tendencialmente deísta e na qual viriam a prosperar vários filósofos – é em parte redimensionado já no final dos anos cinquenta, e muda também a originária atitude filoaristocrática de Voltaire. Ele abandona sua inicial adesão a favor dos “négatifs” para se aproximar das posições dos “représentants” e para se deslocar ulteriormente, depois de 1766, até abraçar a causa dos “natifs”. De tal modo, como se afirmou, “se Voltaire tivesse escrito as *Ideias republicanas* em 1762 elas seriam mais conservadoras, se o tivesse escrito depois de 1766, elas seriam mais radicais do que de fato são.”¹⁰

Nascidas em meio ao debate político genebrino, as *Ideias republicanas* não parecem, em todo caso, desmentir o pragmatismo e o relativismo político de seu autor que jamais cansou de defender a liberdade inglesa e a monarquia constitucional britânica, mas que ao mesmo tempo apoiou na França o absolutismo monárquico com função anti-nobiliárquica, defendeu o despotismo ilustrado de Frederico II na Prússia e de Catarina II na Rússia e, em Genebra, o governo republicano e as posições burguesas dos “représentants”. As *Ideias republicanas* refletem, de qualquer modo, a aversão do Voltaire daqueles anos para com a aristocracia genebrina e para com o ressurgimento de todo tradicionalismo confessional. Além disso, a

obra, escrita “pelo membro de um corpo” – como se recorda no título – remete imediatamente aos debates internos a Genebra, mas alude também a um comportamento mais geral de Voltaire em defesa da liberdade de pensamento e de expressão.

As posições dos “représentants” já tinham sido incorporadas por Rousseau nas *Cartas escritas da montanha*, publicadas em dezembro de 1764 em resposta às *Cartas escritas do campo*, do procurador geral Jean Robert Trochin (1763). Mas certamente Voltaire não quer ser confundido com seu antagonista Jean-Jacques; assim, se toma posição contra a condenação do *Contrato social* realizada pelo Conselho genebrino dos Vinte e cinco em junho de 1762, apresenta também uma série de críticas à obra rousseauiana na qual discerne perigosas doutrinas sociais, capazes até mesmo de levar à anarquia. Assim, a defesa absolutamente necessária da liberdade de expressão não se une a nenhuma indulgência em relação ao autor genebrino, como quando afirma a propósito do *Contrato social* que “queimaram este livro. O processo de queimá-lo foi tão odioso quanto aquele de compô-lo”; embora, em todo caso, ele recorde que “se esse livro era perigoso, seria preciso refutá-lo.” (VOLTAIRE, 1961, p. 515) Mas os elementos polêmicos – tanto ligados à cidade de Genebra, quanto relativos às obras de Rousseau ou de Montesquieu – são colocados em uma moldura mais geral que parte da denúncia do despotismo (§ I) para chegar à teorização da tolerância (§ LXIV-LXV). Os sessenta e cinco parágrafos ou pequenos capítulos de que se compõe a obra esboçam de tal modo um quadro articulado em que a polêmica política se une à religiosa, ou melhor, em que se passa imediatamente de uma a outra.

III. O processo de Voltaire nas *Ideias republicanas* consiste em passar continuamente do particular ao geral, aproveitando os casos genebrinos para articular um discurso político autônomo. Mas a estrutura desta obra, que mantém intacto este modelo expositivo, permite a identificação de pelo menos quatro núcleos temáticos. Aos primeiros parágrafos relativos ao despotismo e à república genebrina (§ I-XXVIII), liga-se uma segunda parte dedicada à crítica do *Contrato social* de Rousseau (§ XXIX-XXXIX). Segue-se um núcleo de parágrafos – do XL ao L – que retorna a temas relativos à república genebrina, ainda que apresentando opiniões

de ordem mais geral, e encontra-se, por fim, uma última seção em que Voltaire se confronta com o *Espírito das leis* de Montesquieu e repropõe a ideia universal de tolerância (§ LI-LXV).

O texto começa com uma definição do despotismo, indicado como um “castigo” ligado à incapacidade humana de se autogovernar.¹¹ Mas esta condenação da arbitrariedade do despotismo e da sujeição é imediatamente seguida por uma análise de “o mais absurdo dos despotismos, o mais humilhante para a natureza humana [...] o mais funesto, [...] o dos padres; e de todos os impérios sacerdotais, o mais criminoso é sem dúvida o dos padres da religião cristã. É um ultraje feito ao nosso Evangelho.” (VOLTAIRE, 1961, p. 504).

A partir destas afirmações retorna o clima polêmico próprio do Voltaire dos anos sessenta em que a crítica religiosa contra a “infâme” se mostra momento central e imprescindível da batalha político-cultural. Não é por acaso que tais passagens deveriam ser lidas junto com as asserções semelhantes de que estão repletos outros textos daqueles anos como o *Tratado sobre a tolerância* ou o *Dicionário filosófico*. A crítica, então, se estende a Roma e ao papado que “impuseram, ao mesmo tempo, sua dominação e seu secto odioso à metade da Europa” (*Id., ibid.*, p. 504); e pouco depois se recorda, com uma referência direta a Genebra, como foi destruída “em nossa cidade uma parte das superstições papais” (*Id., ibid.*, 505) quando em 1534 o bispo Pierre de la Baume foi expulso. O elogio de Genebra prossegue lembrando como “esta liberdade” fora “comprada com nosso sangue” e produzira aquele regime político republicano singular baseado na igualdade:

“Não conhecemos nada desta distinção odiosa e humilhante entre nobres e plebeus, que em sua origem não significa nada além de senhores e escravos. Nascemos todos iguais e continuamos assim; e demos as dignidades, quer dizer, os fardos públicos, àqueles que nos pareceram mais próprios para sustentá-los”. (*Id., ibid.*, p. 505)

E nesta defesa da república suíça parece ecoar a idealização da liberdade genebrina que Voltaire tinha enunciado dez anos antes, quando se encontrava em “Les Délices”, em alguns versos: “Não desmerecemos os trabalhos necessários: / Os estados são iguais, e os homens são irmãos.” (VOLTAIRE, 1877-1882, X, p. 365).

Mas as alusões a Genebra e a sua situação política reaparecem mais vezes na obra. Voltaire assume, muitas vezes, posição a favor dos “représentants”, criticando os magistrados genebrinos e invocando uma clara distinção entre governo civil e eclesiástico (“é preciso dizer governo civil e regulamentos eclesiásticos”). (VOLTAIRE, 1961, p. 506). Além disso, fazendo sua uma das reivindicações dos “représentants”, Voltaire afirma que “quando uma lei é obscura é preciso que todos a interpretem, já que todos a promulgaram; a não ser que se tenha expressamente encarregado alguns para interpretá-las”. (*Id., ibid.*, p. 507). E ainda, frisando a diferença da situação histórica entre os tempos que viram o nascimento da república genebrina e aqueles atuais, recorda que “a lei que permitisse prender um cidadão sem informação prévia e sem formalidade jurídica seria tolerável numa época de confusão e de guerra; ela seria injusta e tirânica em tempos de paz”. (*Id., ibid.*, pp. 507-508) Assim, toda autoridade eclesiástica deveria se limitar a fornecer preceitos morais;¹² e, em uma alusão direta ao caso de Robert Covelle, lembra que “uma assembleia eclesiástica que pretendesse fazer um cidadão ajoelhar diante de si, assumiria o papel de um pedagogo que corrige as crianças ou de um tirano que pune os escravos.” (*Id., ibid.*, pp. 505-506).

Mas para Voltaire a Genebra republicana deve ser antes o reino da liberdade que o da igualdade, antes Atenas que Esparta, e ele tenta fazer valer também na república suíça os ideais políticos liberais que encontram o desenvolvimento e a prosperidade humana no respeito das leis, nos progressos do comércio e na tolerância religiosa. Donde a crítica às leis suntuárias que “só agradam aos desocupados indigentes” (*Id., ibid.*, p. 508) e a afirmação de que

“uma lei suntuária, que é boa numa república pobre e destituída de arte, fica absurda quando a cidade tornou-se industrial e opulenta. É privar os artistas do ganho legítimo que teriam com as riquezas; é privar aqueles que têm fortunas do direito natural de gozá-las; é asfixiar toda indústria, é vexar, num só tempo, os ricos e os pobres.” (*Id., ibid.*, p. 508).

E mais, a ideia do crescimento da indústria e da atividade humana se une à da importância de uma prática de tolerância capaz de pôr fim aos dogmas religiosos, não sem algumas alusões pessoais relativas à impossibilidade, para quem não era genebrino, de comprar propriedades no

território da república. Mas todo o trecho deste parágrafo XXIV assume uma importância central, na medida em que exprime plenamente a filosofia política voltairiana e a intensa ligação entre ideais de tolerância e de progresso civil:

“Se uma república se formou em meio a guerras de religião, se durante essa confusão expulsou de seu território seus sectos inimigos, conduziu-se sabiamente, já que, então, se veria como um país rodeado de peste, e que recearia que lhe levassem a peste. Mas, uma vez que estes tempos de vertigem passaram, e que a tolerância se tornou o dogma dominante de todas as pessoas honestas da Europa, não é uma barbaridade ridícula perguntar a um homem que acabou de se estabelecer e trazer suas riquezas para nosso país: “Senhor, a que religião pertence? O ouro e a prata, a indústria e o talento, não são de nenhuma religião.” (*Id., ibid.*, p. 509).

O dinheiro e a atividade não têm religião para Voltaire, aliás, permitem a convivência entre as diversas religiões. Em relação a isto, o filósofo de Ferney permaneceu fiel à hipótese apresentada trinta anos antes na sexta das suas *Cartas filosóficas* (1734), em que, falando da bolsa de Londres, exprimia a convicção que o comércio poderia efetivamente derrotar as divisões irracionais produzidas pelas religiões, educando os cidadãos para as liberdades civis e para a prosperidade e permitindo àqueles que professam as religiões mais diversas viver “em paz e felizes”.¹³ A bolsa, que aumenta a circulação das mercadorias, é o lugar emblemático de uma tolerância baseada em uma nova dinâmica social e que mira à felicidade das nações. Nesta perspectiva, comércio e tolerância estão intimamente unidos, na medida em que se nutrem reciprocamente um do outro. A importância que Voltaire atribui ao trabalho, seguindo o exemplo de Locke, à propriedade privada e às trocas econômicas tem como corolário a exigência totalmente prática – e não só moral e civil – de uma tolerância capaz de limitar as trágicas consequências produzidas pelo fanatismo e por todo absurdo e incompreensível litígio teológico.

É esta liberdade inglesa que Voltaire pretende transferir também para Genebra e que encontra sua afirmação máxima na liberdade de pensamento e de expressão: “numa república digna desse nome, a liberdade de publicar seus pensamentos é um direito natural do cidadão (...) tal é a lei

da Inglaterra, país monárquico, mas onde os homens são mais livres que alhures, pois eles são esclarecidos.” (*Id., ibid.*, p. 509).

As alusões a Genebra são ainda explícitas em outros passos, como quando afirma que “de todas as repúblicas, a menor deveria parecer ser a mais feliz, quando sua liberdade é garantida por sua situação e é do interesse de seus vizinhos conservá-la”. Mas se recorda também como o orgulho unido ao desejo de comandar os próprios semelhantes – “a paixão dominadora do espírito humano” – fazem, às vezes, com “que um pequeno Estado” seja “mais confuso que um grande”. (*Id., ibid.*, p. 509) E o remédio para esta situação consiste apenas na razão, como capacidade de mediação e de superação das paixões contrapostas.¹⁴

Se, depois, passamos a considerar os dez parágrafos relativos à crítica ao *Contrato social* (XXIX-XXXIX), surge imediatamente o contraste radical entre um Voltaire defensor do modelo inglês e o democrático Rousseau, emblematicamente formalizável na distância entre quem procura na sociedade o desenvolvimento do comércio e das artes e quem, ao contrário, vê nestes últimos decadência e corrupção. Assim, à hipótese de uma república virtuosa e igualitária delineada no *Contrato social* Voltaire contrapõe a de um estado que encontra na circulação do dinheiro o seu elemento propulsivo¹⁵ e define como “extravagante” a afirmação rousseauiana segundo a qual “num estado verdadeiramente livre, os cidadãos fazem tudo com suas próprias mãos, e nada com o dinheiro.” (*Id., ibid.*, p. 511)¹⁶. Mas o filósofo de Ferney não pode aceitar a ideia rousseauiana de que “os depositários do poder executivo”, enquanto oficiais e não patrões do povo, possam ser por este nominados ou destituídos a seu prazer. Aliás, ele percebe nestas afirmações “o código da anarquia” – “não temos o direito de destituir os oficiais do Estado quando queremos: isso seria sinal de anarquia” – e lembra como “o próprio rei da França, quando deu as provisões a um magistrado, só pode destituí-lo por meio de um processo” e do mesmo modo o rei da Inglaterra não pode revogar uma dignidade que concedeu. (*Id., ibid.*, p. 512)¹⁷

Voltaire, de resto, não só não compartilha – e tampouco compreende – a ideia rousseauiana de “vontade geral”, mas também contesta as afirmações do *Contrato social* em que a superioridade do governo republicano em relação ao monárquico é defendida, acusando Rousseau de não ser “prudente e imparcial, como as próprias leis que ele faz falar.”

(VOLTAIRE, 1961, p. 513)¹⁸. Mas ao mostrar a própria equidistância entre monarquia e república, e ao equiparar estas duas formas de governo – “Confessamos com dor que tanto nas repúblicas quanto nas monarquias, a intriga chega aos cargos elevados [...] Não insultemos nem as monarquias, nem as repúblicas” (Id., *ibid.*) – o autor das *Ideias republicanas* se põe em uma posição de efetiva distância em relação ao filósofo genebrino. Assim, a distância política entre o democrático Rousseau e o pragmático Voltaire resulta, em todo caso, irreparável. Para o filósofo francês, no *Contrato social* “não há uma página onde não encontremos erros ou contradições” (Id., *ibid.*, p. 514); além disso, nesta obra, no capítulo sobre a religião civil (IV, 8), são apresentadas afirmações que não se diferenciariam das de Bayle sobre a impossibilidade de uma sociedade de verdadeiros cristãos subsistir efetivamente. Rousseau não teria feito nada senão tentar superar Bayle repetindo tudo quanto este último já dissera a propósito da religião, como quando afirma no *Contrato social* que “uma sociedade de verdadeiros cristãos não seria mais uma sociedade de homens.” (Id., *ibid.*, p. 515).¹⁹

Nesta crítica da religião civil de Rousseau situa-se talvez o ponto de máxima oposição entre os dois pensadores. O deísmo de Voltaire só reconhece na religião civil do *Contrato social* elementos baylianos, com a reapresentação de uma espécie de “sociedade atea”, em que é impossível para quem segue o cristianismo uma vida social efetiva. O elemento democrático e republicano que condiciona com força a instância civil de Rousseau é visto como uma aproximação a posições perigosamente heterodoxas e, de fato, o deísmo voltairiano que se identifica com uma espécie de cristianismo racional e a-histórico, reduzido a simples moral e privado de dogmas e de sacramentos, está certamente distante da religião civil rousseuana que vê o cristianismo – que prega servidão e dependência – em oposição aos ideais republicanos.

Assim, o filósofo francês, embora assuma a defesa de seu antagonista em nome da liberdade de pensamento e de expressão, não renuncia ao desprezo e à ofensa em sua crítica ao autor do *Contrato social*; não por acaso as acusações a Rousseau, certamente condicionadas pelas polêmicas daqueles anos, formalizam uma ruptura então definitiva entre Voltaire (e, mais em geral, o ambiente dos “*philosophes*”) e o pensador genebrino.

IV. O conjunto de dez parágrafos – do XL ao L – que se pode indentificar como o terceiro núcleo da obra volta, porém, a tratar temas relativos à república genebrina. Recordar-se, por exemplo, da importância dos tribunais que não devem ser arbitrários, na medida em que “um tribunal deve ter leis fixas tanto para o criminoso quanto para o civil” (*Id., ibid.*, p. 515), e reforça a absoluta necessidade de “um código penal” para os cidadãos como para os magistrados.²⁰ Mas nestas páginas emergem também apreciações de ordem mais geral dignas de uma atenção acurada.

Assim, o relativismo voltairiano que emerge na afirmação de que nunca houve governos perfeitos, na medida em que os homens são dominados pelas paixões – “nunca existiu um governo perfeito, porque os homens têm paixões; se eles não tivessem paixões, não precisaríamos de governo” –, transforma-se, logo em seguida, numa defesa do governo republicano: “o mais tolerável de todos é sem dúvida o republicano, porque é o que mais aproxima os homens da igualdade natural”. (*Id., ibid.*, p. 516) E Voltaire afirma ainda que “uma república protestante deve ser um duodécimo mais rica, mais industrial, mais populosa que uma república papal” (*Id., ibid.*, p. 517), na medida em que não só há trinta dias de festas a mais num país papista (que representam a duodécima parte de um ano), mas também uma parte da população (o clero) é inativa e não contribui para o bem econômico da sociedade.²¹ Além disso, o parágrafo XLIX realiza uma verdadeira defesa da Suíça, país habitado por pessoas ativas e ilustradas. Trata-se de um elogio do país helvético, cuja prosperidade é posta em confronto com a degradação que reina no Estado do Papa:

“Metade do território da Suíça é composto de rochas e de precipícios, e a outra é pouco fértil; mas quando mãos livres, conduzidas por espíritos esclarecidos, cultivaram essa terra, ela se tornou florida. O país do papa, ao contrário, de Orvieto a Terracina, num espaço de mais de cento e vinte milhas de distância, é inculto, inabitado, e insalubre devido à pobreza; pode-se viajar por lá um dia inteiro sem encontrar homens, nem animais; há mais padres que agricultores; não se come outro pão além do pão ázimo.” (*Id., ibid.*, p. 518).

Um parecer semelhante sobre a desastrosa situação do estado pontifício – um misto tipicamente voltairiano de sarcasmo, ironia e piedade – é encontrado em um texto do fim dos anos sessenta, *As cartas de Amabed*

(1769). A entrada de Amabed nos territórios do papa e sua viagem de Civitavecchia para Roma permite uma descrição deprimente daqueles campos afligidos pela miséria, pela doença e pela corrupção, onde as poucas pessoas que os habitam vivem miseramente, nutrindo-se apenas “de pequenos pães achatados que lhes dão gratuitamente pela manhã” e não bebendo “senão água benta”. (VOLTAIRE, 1979, p. 510) As afirmações sobre a maior riqueza e prosperidade de um país protestante em relação a um católico sentem os efeitos, com toda probabilidade – no vínculo entre religião, demografia e desenvolvimento econômico –, das concepções montesquianas que, tanto em algumas das *Cartas persas* (cartas CXII-CXXII), quanto nos livros XXIV e XXV do *Espírito das leis* (em particular XXIV, 5, para a correspondência entre religião católica-monarquia e religião protestante-república), põem em íntima relação crença religiosa, clima, composição demográfica e estrutura política de cada país.²²

Depois deste elogio da Suíça e da república, Voltaire retorna ainda no parágrafo L a falar de Genebra, recordando como muitas vezes numa república são necessários mediadores – “talvez não seja tão detestável, tal como cremos, que uma república necessite de mediadores” – e lembrando da importância da interpretação da lei de “árbitros que esclareçam as leis contestadas, que as modifique, se for preciso, e que evite, tanto quanto for possível, novas mudanças”. E esta procura pelo equilíbrio e pela estabilidade “será a obra prima da razão e da imparcialidade”. (*Id., ibid.*, pp. 518-519) A última parte das *Ideias republicanas* examina a questão central: Montesquieu. Voltaire se contrapõe ao autor do *Espírito das leis*, cujas opiniões discute ainda em outras obras, em particular no verbete “Leis (Espírito das)” das *Questões sobre a Enciclopédia* (iniciadas em 1770) e no *Comentário sobre o Espírito das Leis*, publicado em 1777, um ano antes de sua morte.²³ A avaliação geral que emerge das páginas da obra de 1765 é contraditória, mas, no fim das contas, positiva: o *Espírito das leis* seria um “livro defeituoso”, mas “cheio de coisas admiráveis” (*Id., ibid.*, p. 524), enquanto a maior limitação desse texto consiste no fato de seu autor não ter sabido “submeter seu gênio à ordem e ao método necessário”; uma falta de ordem e de método que se transferiria também na reconstrução histórica e na inexatidão das citações, de modo que “quando cita, confunde, com frequência, sua imaginação com sua memória”. (*Id., ibid.*, p. 529).²⁴

Voltaire não só critica Montesquieu por suas citações erradas ou que desviam do correto, ou por seus erros históricos ou geográficos (*Id., ibid.*, pp. 522-523), mas também recusa a utilização que ele fez de fontes como as anotações de viagem, que resultariam completamente não essenciais – como é o caso do escrito de P. Rycout sobre o Império Otomano – na economia mais geral do texto. Assim, as contínuas alusões às leis de Bornéu, de Pegu, da China ou às de outras populações orientais seriam ineficazes e dispersivas dado que “um viajante frequentemente diz coisas que um homem que escreve como legislador não pode nunca repetir”. (*Id., ibid.*, p. 522).²⁵ Uma obra de legislação requer, de fato, maior rigor e cautela e não deve utilizar “nem conjeturas casuais, nem exemplos tirados de povos desconhecidos, nem extravagâncias de estilo, nem digressões que não dizem respeito ao assunto.” (*Id., ibid.*, p. 523).²⁶ A falta de método se uniria, assim, a hipóteses e conjeturas sem fundamentos – como a ideia de que a honra seja própria da monarquia e não da república (*Id., ibid.*, p. 519) – e a digressões inúteis, com a consequência que neste texto se encontraria eventualmente “o espírito do autor, que está bastante presente, e raramente o espírito das leis.” (*Id., ibid.*, p. 523).²⁷ As afirmações críticas sobre a honra mostram, além disso, como o ideal monárquico de Montesquieu, baseado nos poderes intermédios da aristocracia, do clero e da nobreza de toga, estava distante do modelo de monarquia absolutista que Voltaire vê se configurar na França a partir do reino de Luís XIV, como monarquia essencialmente anti-nobiliar.

Mas neste julgamento desfavorável, de modo geral, em relação ao *Espírito das leis* – que remete mesmo assim a uma substancial incompreensão por parte de Voltaire da complexa articulação epistemológica e histórica deste texto – surgem algumas apreciações esclarecedoras. Assim, “este livro defeituoso é cheio de coisas admiráveis”, se é verdade que “os fanáticos o insultaram justamente nos pontos que merecem os agradecimentos do gênero humano.” (*Id., ibid.*, p. 524).²⁸ E ainda, “apesar dos defeitos, esta obra deve ser sempre cara aos homens, porque o autor disse sinceramente o que pensa [...] Por todo o livro, ele lembra os homens que eles são livres; apresenta à natureza humana seus títulos, que ela perdeu na maior parte da terra; combate a superstição; inspira a moral.” (*Id., ibid.*).

A obra de Montesquieu, ainda que com todos os seus limites, destruindo a superstição e promovendo a virtude, seria capaz de “tornar os

homens melhores”. (*Id., ibid.*). No programa todo iluminista de liberação dos árbitros da tirania, seja política, seja religiosa, o *Espírito das leis* ocupa, então, um lugar central: é um daqueles livros que preserva os jovens “de toda espécie de fanatismo” e que lhes faz compreender que “a paz é o fruto da tolerância e o verdadeiro objetivo de toda sociedade”. (*Id., ibid.*) Uma tolerância, conclui Voltaire, que “é tão necessária na política quanto na religião.”²⁹

De resto, a relação instaurada por Voltaire entre a obra de Montesquieu e o tema da tolerância reaparece naqueles anos em outros escritos. No *Tratado sobre a tolerância*, de fato, Voltaire se vê em sintonia com o Presidente sobre este mesmo tema. O *Tratado* se refere uma única vez, no capítulo XV (“Testemunhos contra a intolerância”), em que é citado um trecho do *Espírito das leis* (XXV, 13).³⁰ Trata-se de uma carta que Montesquieu imagina ter sido escrita por um judeu aos inquisidores, na qual se testemunha a desumanidade de toda violência e assassinato cometidos em nome da religião, e que constitui um dos capítulos mais lúcidos e intensos de toda obra.

Ora, na arquitetura das *Ideias republicanas* as afirmações conclusivas sobre a tolerância se mostram centrais e constituem o momento teórico e político em que Voltaire propõe algo. A partir do tema da tolerância, já situado no *Espírito das leis*, Voltaire chega, de fato, a tornar peremptória a função política desta categoria que ele considera uma conquista irrenunciável de sua época e um modelo universal, capaz de agir transversalmente dentro de práticas políticas e institucionais diferentes: da monarquia constitucional inglesa ao absolutismo monárquico francês até o governo republicano.

V. Certamente, recordando a absoluta centralidade do tema da tolerância em Voltaire, não se pretende minimizar a pessoal adesão do autor das *Ideias republicanas* aos ideais que ele vê expressos em Genebra, nem subestimar os deslizamentos progressivos que levam o patriarca de Ferney a abandonar toda simpatia filoaristocrática, para chegar a se opor ao patriciado e a se aproximar, enfim – como emerge de uma série de testemunhos, entre os quais uma carta a d’Argental de 14 de outubro de 1765 – a posições democráticas.³¹ Mais que a um nível abstratamente normativo, a política de Voltaire parece, de fato, ater-se a um modelo de praticidade e de

consistência, necessariamente móvel e pragmático, que mira à defesa de instâncias gerais exprimíveis na liberdade de pensamento, na luta contra o fanatismo e na tolerância. E para o Voltaire dos anos sessenta a batalha pela tolerância é o momento central de toda sua propaganda política e religiosa.

O *Tratado sobre a tolerância*, as *Ideias republicanas* e o *Dicionário filosófico* exprimem todos, dentro de estratégias polêmicas às vezes divergentes, ligadas a ocasiões que inspiraram a redação destes textos, a importância teórica e cultural da categoria de tolerância. E instâncias semelhantes reaparecem nos contos filosóficos daqueles anos: de *O Ingênuo* (1767) ao *O homem de quarenta escudos* (1768), do *A princesa da Babilônia* (1768) às *Cartas de Amabed* (1769). Voltaire naqueles anos é um filósofo militante em luta contra os preconceitos e o fanatismo, mas capaz ao mesmo tempo de redefinir a própria ideia de religião. Seu deísmo, não isento, é claro, de uma inevitável abstração, se traduz constantemente em tensão crítica em relação às religiões históricas e em particular ao catolicismo, considerado como um perigosíssimo amontoado de intolerância e de perseguição. A luta contra “*l’infâme*” se torna o objetivo prioritário, e Voltaire elabora uma estratégia filosófica plena contra a Igreja e a superstição, em nome de uma razão que encontra as bases da tolerância na convivência entre confissões diferentes e em uma ideia toda humana de religião, entendida – é esta a indicação que nos vem do *Tratado sobre a tolerância* – como recíproca compaixão e aceitação.³² Assim, a tolerância se baseia na fraqueza e na inconstância do homem, em sua constante queda no erro, e este limite antropológico se transforma numa noção de razão capaz de livrar a filosofia de toda ilusão metafísica, privando-a de qualquer miragem salvífica: “o filósofo – como afirma no *Dicionário filosófico* no verbete “Filósofo” – não é entusiasta, não se arroga o direito de profeta, não se diz inspirado pelos deuses.” (VOLTAIRE, 1994, II, p. 433).

Sem dúvida, dentro desta estratégia a favor de uma tolerância universal, a política é reabsorvida no interior desta mesma prática de tolerância, em que o realismo e o pragmatismo se dão melhor que toda abstração programática. Assim, naqueles mesmos anos, o ideal de tolerância parece realizável para Voltaire, quer por uma monarquia absolutista que se exprime, na França, contra as instâncias nobres e locais representadas pelos parlamentos, como aquele ultra-católico e fanático de Toulouse (e é este o caso do *Tratado sobre a tolerância*), quer pela obra de mediação entre “*négatifs*”

e “représentants” que se exprime, na república genebrina, numa escolha explicitamente filo-burguesa e antiaristocrática, e num ideal de religião racional (e é este o caso das *Ideias republicanas*). E certamente a experiência genebrina – com o progressivo deslocamento político de Voltaire que antes se põe como mediador a favor da causa burguesa dos “représentants”, e depois apoia a causa popular dos “natifs” – emerge também em outros textos, como no diálogo *L’A. B. C.* (1768). Nesta obra, na sexta conversação, de fato parece notar os habitantes e os operários de Genebra e o povo de “natifs”, quando toma posição a favor de um governo democrático, no qual o marceneiro, o pedreiro, o artesão se elevam “para além de seus ofícios” e conhecem “o interesse público”, e quando afirma que “ser livre, só haver iguais, é a verdadeira vida, a vida natural do homem; qualquer outra é um artifício indigno, uma comédia ruim, onde um assume o papel de mestre, outro de escravo, aquele de Parasita e este de alcoviteiro.”³³

Mas estas oscilações não devem ofuscar o tema da tolerância – religiosa e civil – que representa a verdadeira instância teórica e ética da polêmica filosófica de Voltaire e, ao mesmo tempo, o legado político mais importante que o pensador francês confiou a seu século. Assim, o deslocamento, nas *Ideias republicanas*, do tema da tolerância em Montesquieu ao da tolerância em geral, que é “tão necessária na política quanto na religião”, se mostra ainda mais esclarecedor se for lido com o auxílio de um breve texto publicado poucos meses depois: o *Commentaire sur le livre des délits et des peines* (1766). Se é verdade que Voltaire lê Beccaria no outono de 1765³⁴, a redação das *Ideias republicanas* devia se completar (como sugeriu Gianni Francioni)³⁵ no mesmo arco de tempo em que Voltaire chegava a se confrontar com as ideias do pensador italiano. De resto, em seu *Commentaire*, Voltaire retoma no âmbito do direito penal uma série de indicações relativas à moderação, à proporcionalidade das penas e à separação entre justiça divina e humana, relançando ao mesmo tempo o recurso à tolerância como o melhor meio para manter a paz em um estado e permitir o exercício das várias confissões.³⁶

Não é certo supor, portanto, que a ideia de tolerância posta por Voltaire no título de seu *Tratado*, em 1763, se enriqueça nas *Ideias republicanas* com os estímulos derivados da leitura de Beccaria. É o próprio filósofo de Ferney a nos lembrar como no momento em que intervém nas polêmicas genebrinas contra os magistrados e a favor dos “citoyens”, ele se aproxima

também da leitura *Dos delitos e das penas*. Uma carta a Damilaville de 16 de outubro de 1765 é explícita em relação a isto:

“As divisões de Genebra irromperão em pouco tempo. É absolutamente necessário que você e que seus amigos divulguem entre o público que os cidadãos têm razão contra os magistrados; pois é certo que o povo só quer a liberdade e que a magistratura ambiciona um poder absoluto. Há algo mais tirânico do que, por exemplo, acabar com a liberdade de imprensa? E como um povo pode se dizer livre quando não pode pensar por escrito? Qualquer um que tem o poder em mãos gostaria de ofuscar os olhos daqueles que lhe são submissos. Todo juiz de cidade gostaria de ser despótico. A fúria da dominação é uma doença incurável”.

E imediatamente em seguida se lê: “Comecei a ler hoje o livro italiano sobre delitos e penas. À primeira vista ele me parece filosófico; o autor é um irmão.”³⁷

Voltaire, “o homem de Calas”, Voltaire polemista, homem de ação e defensor em Genebra da causa republicana, é também leitor atento, interlocutor e comentador da obra de Beccaria, um texto em que o pensador milanês se faz, tanto quanto o filósofo francês, partidário dos “interesses da humanidade”.³⁸

¹ Cf. R. Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Paris 1938, pp. 38-45 e P. Alatri, *Voltaire e Ginevra*, in *Ginevra e l'Italia*, coletânea de estudos promovida pela Faculdade valdense de Teologia de Roma, com organização de D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze 1959, pp. 615-649, em particular pp. 627-630.

² D 6821 (indica-se com D seguido pelo número correspondente da letra a edição definitiva da correspondência de Voltaire: Voltaire, *Correspondence and related documents*, ed. by Th. Besterman, in *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 85-135, Oxford 1968-1977).

³ Sobre a situação política da república genebrina nos limitamos a recordar: N. Matteucci, *Jacques Mallet-Du Pan*, Napoli 1957, em particular parte I, cap. II “Ginevra e la querelle Rousseau-Voltaire”, e cap. III “Rousseau e Voltaire e le rivoluzioni ginevrine”, pp. 29-108; P. Alatri, *Voltaire e Ginevra*, cit.; P. Gay, *Voltaire's politics: the poet as realist*, Princeton 1959, em particular o cap. IV sobre Genebra; G. Silvestrini, *Alle radici del pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del Settecento*, Milano 1993.

⁴ Para uma diferenciação precisa entre “sujets”, “habitants” e “natifs” cf. P. Gay, *Voltaire's “Idées républicaines”: a study in bibliography and interpretation*, “Studies on Voltaire”, v. 6, 1959,

pp. 67-105, em particular p. 77 (mas o artigo todo resulta central para uma análise das *Ideias republicanas*). Cf. também F. Caussy, *Voltaire pacificateur de Genève*, “Revue politique et littéraire. Revue blue”, V s., t. IX, n. 1, 4 janvier 1908, pp. 9-13, p. 10.

⁵ Cf. G. Bengesco, *Voltaire. Bibliographie de ses œuvres*, 4 voll., Paris 1882-1890, vol. II, 1885, n. 1679, pp. 111-112: “nas *Ideias republicanas*, etc., Voltaire critica muitas passagens do *Contrato Social* de J.-J. Rousseau; ora, o *Contrato Social* apareceu em 1762 [...] As *Ideias republicanas* devem ser, então, de 1762, e é também de 1762 que os editores de Kehl dataram este opúsculo que eles intitularam: *Ideias republicanas por um cidadão de Genebra* (veja o tomo XXIX, pp. 185-208). Entretanto, Grimm fala de *Ideias republicanas*, como de uma obra nova, em 15 de janeiro de 1766”. Cf. também P. Gay, *Voltaire’s “Idées républicaines”*, cit., pp. 68-69.

⁶ Para a datação deste texto, cf. P. Gay, *Voltaire’s “Idées républicaines”*, cit., e Id., *Voltaire’s politics: the poet as realist*, cit., “Appendix II”.

⁷ Cf. D 13001: “escrevi um pequeno projeto de pacificação que me parece claro e muito fácil de ser compreendido por aqueles que não estão a par das leis da minúscula república de Genebra”. Cf. também a carta de Voltaire a J.A. de Luc de 22 de novembro de 1765 (D 12996).

⁸ Cf. Voltaire, *Propositions à examiner pour apaiser les divisions de Genève*, em apêndice a F. Caussy, *Voltaire pacificateur de Genève*, cit., pp. 13-15.

⁹ Cf. F.M. Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, par M. Tourneux, 16 v., Paris 1877-1882, v. VI, pp. 474-475. Já N. Matteucci em sua obra de 1957 sobre J. Mallet-Du Pan contestava a hipótese de datação de Bengesco e reenviava as *Ideias republicanas* para janeiro de 1766, apoiando-se no testemunho de Grimm. Cf. N. Matteucci, *Jacques Mallet-Du Pan*, cit., p. 92 nota.

¹⁰ Cf. P. Gay, *Voltaire’s “Idées républicaines”*, cit., p. 103.

¹¹ “o despotismo puro é a punição da pior conduta dos homens. Se uma comunidade de homens é dominada por um só ou por alguns, é visivelmente porque ela não teve a coragem nem a habilidade de governar a si mesma.” (VOLTAIRE, 1961, p. 503).

¹² Cf.: “instituímos os padres a fim de que fossem unicamente aquilo que devem ser: preceptores morais de nossas crianças. Esses preceptores devem ser pagos e considerados; mas não devem almejar nem jurisdição, nem inspeção, nem honras; eles não devem em nenhum caso se igualar à magistratura.” (VOLTAIRE, 1961, p. 505).

¹³ Cf.: “entre na Bolsa de Londres, este lugar mais respeitável que muitas cortes. Aí verá reunido, para a utilidade dos homens, os deputados de todas as nações; o judeu, o mulçumano e o cristão tratam-se mutuamente como se fossem da mesma religião e só chamam de infiel quem vai a bancarrota (...) Se houvesse somente uma religião na Inglaterra, o despotismo seria algo a temer; se houvesse duas, elas se degolariam; mas existem trinta, e elas vivem em paz e felizes.” (VOLTAIRE, 1961, pp. 17-18) Sobre o papel que estas páginas desenvolvem em relação à ideia voltairiana de tolerância, reenvio a L. Bianchi, *La tolleranza di Voltaire: religione, morale e giustizia*, in V. Dini (org.), *Tolleranza e libertà*, Milano 2001, pp. 175-198. Sobre a centralidade da tolerância no projeto político voltairiano, cf. M.L. Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari 2000.

¹⁴ Cf.: “qual o remédio para esse mal? A razão, que no fim se faz ouvir, quando as paixões estão cansadas de gritar.” (VOLTAIRE, 1961, 510).

¹⁵ Cf.: “todo este artigo [do *Contrato Social*, III, 9] parece pueril e contraditório [...] E como o povo pode ter pão sem que o dinheiro circule? A contradição é evidente.” (*Id.*, *ibid.*, 511).

¹⁶ Voltaire se refere aqui ao *Contrato social*, III, 15.

¹⁷ Voltaire se refere aqui ao *Contrato social*, III, 18.

¹⁸ Voltaire se refere aqui ao *Contrato social*, III, 6.

¹⁹ Voltaire se refere aqui a *Contrat social*, IV, 8.

²⁰ Cf.: “um código penal é absolutamente necessário para os cidadãos e para os magistrados (...), pois não serão mais suas vontades que condenarão, mas a lei.” (*Idem*, *ibid.*, 515).

²¹ Cf.: “uma república protestante deve ser um duodécimo mais rica, mais industrial, mais populosa que uma república papal, supondo o terreno igual e igualmente bom, pela razão de terem trinta festas num país papal que significam trinta dias de ociosidade e de luxúria; e trinta dias são um duodécimo do ano. Se nesses países papais há um duodécimo de padres, de seminaristas, de monges e de religiosos, como em Colônia, é claro que um país protestante, com a mesma extensão, deve ser um duodécimo mais populoso.” (*Id.*, *ibid.*).

²² Cf. Montesquieu, *Lettres persanes*, cxii-cxxii, in *Id.*, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, 2 v., Paris 1945-1951, v. I, pp. 295-314, Cfr. também a carta lxxv (*idem*, pp. 258-260), em que se discute sobre as causas físicas das opiniões religiosas que mudam em relação ao estado de saúde, de doença ou à constituição física do corpo de cada indivíduo. Cf. Ainda Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, cit., v. II, l. XXIV-XXV, pp. 714-750 (em particular l. XXIV, cap. 5, pp. 718-719). Sobre estes temas reenvio a L. Bianchi, *Montesquieu e la religione*, in D. Felice (org.), *Leggere “L'Esprit des lois”*. *Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli 1988, pp. 203-227 e *Id.*, *Histoire et nature: la religion dans “L'Esprit des lois”*, in *Le temps de Montesquieu*, sous la direction de M. Porret et C. Volpilhac-Augier, Genève 2002, pp. 289-304.

²³ Para as críticas de Voltaire ao *Espírito das leis*, cf. D. Felice, *Voltaire lettore e critico dell' “Esprit des lois”*, in *Id.*, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa 2000, pp. 219-253. Sobre Voltaire e Montesquieu, cf., entre outros, R. Shackleton, *Allies and enemies: Voltaire and Montesquieu*, in *Id.*, *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, ed. by D. Gilson - M. Smith, Oxford 1998, pp. 153-169; J. Ehrard, *Voltaire vu par Montesquieu*, in U. Kölvig-Ch. Mervaud (eds.), *Voltaire et ses combats*, 2 voll. Oxford 1997, vol. II, pp. 939-951; Sh. Mason, *En marge de l' “Esprit des lois”: Voltaire et le roman de la monarchie française*, ivi, pp. 1279-1288.

²⁴ Um julgamento semelhante surge em um outro texto de Voltaire, *L'A.B.C.*, publicado em 1768, em Genebra, com a falsa indicação de data (1762) e de lugar (Londres). Cf. *L'A.B.C., dialogue curieux. Traduit de l'Anglais de Monsieur Huet*, A Londres, chez Robert Freemann, 1762, pp. 7-8: “lamento que este livro seja um labirinto sem um fio condutor e que não tenha nenhum método [...] Ele muitas vezes mistura o falso com o verdadeiro, em física, em moral, em história”. E cf. p. 10: “o que ainda é revoltante para um leitor minimamente instruído, é que quase todas as citações são falsas; confunde, com frequência, sua imaginação com sua memória.”

²⁵ Cf também *L'A.B.C.*, cit., p. 7: “ri-se ainda, já que depois de citar as leis gregas e romanas, ele fala seriamente das de Bantão, de Cochim, de Tonquim, de Bornéu, de Jacarta, de Formosa, como se ele tivesse lembranças fiéis do governo de todos estes países”. Para a referência a Rycaut, cf. P. Rycaut, *Histoire de l'Etat présent de l'Empire Ottoman [...] traduite de l'Anglois*, Paris, Cramoisy, 1670 (a primeira edição inglesa surgiu em Londres em 1668).

²⁶ Cf. também *L'A.B.C.*, cit., p. 7: “é curioso que um homem que escreve sobre as leis diga no prefácio que, em sua obra, não se encontra nenhum rasgo de estilo; e é ainda mais estranho que seu livro seja uma coleção de extravagâncias estilísticas. É Michel Montaigne legislador, ele também era do país de Michel Montaigne.”

²⁷ Cf. também *L'A.B.C.*, cit., p. 18: “procurava um fio condutor nesse labirinto; esse fio se rompe quase que em cada artigo; fui enganado; encontrei o espírito do autor, que está bastante presente, e raramente o espírito das leis.”

²⁸ Cf. também *L'A.B.C.*, cit., p. 18: “este livro defeituoso é cheio de coisas admiráveis das quais se fizeram detestáveis cópias. Enfim, os fanáticos o insultaram justamente nos pontos que merecem os agradecimentos do gênero humano.”

²⁹ Sobre a tolerância cf. o § lxiv inteiro, p. 524: “a tolerância é tão necessária na política quanto na religião; somente o orgulho é intolerante. É ele que revolta os espíritos, querendo forçá-los a pensar como nós; é a fonte secreta de todas as divisões.”

³⁰ Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, cit., l. XXV, cap. 13 “Muito humilde repreensão aos inquisidores da Espanha e de Portugal”, pp. 746-749, e Voltaire, *Traité sur la tolérance*, in *Id.*, *Mélanges*, cit., cap. XV “Témoignages contre l'intolérance”, pp. 618-620.

³¹ Cf. D 12933: “pois importa muito pouco a França que Genebra seja aristocrática ou democrática. Confesso que, no momento, pendo mais à democracia, apesar de meus antigos princípios, porque me parece que os grandes erraram em muitos pontos.”

³² Sobre a ideia propriamente humana da religião de Voltaire reenvio a L. Bianchi, ‘*Puissent tous les hommes se souvenir qu'ils sont frères*’: la religione ‘umana’ di Voltaire nel “*Traité sur la tolérance*”, in L. Bianchi – A. Postigliola (org.), *Voltaire: religione e politica*, Napoli 1999, pp. 41-70. Sobre Voltaire e a religião veja-se o clássico estudo de R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, nouvelle édition revue et mise à jour, Paris 1994.

³³ Voltaire, *L'A.B.C.*, cit., pp. 66-67.

³⁴ Cf. L. Firpo, *Le edizioni italiane del “Dei delitti e delle pene”*, in *Edizione Nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, dirigida por L. Firpo e G. Francioni, vol. I, *Dei delitti e delle pene*, org. de G. Francioni, Milano 1984, p. 478: “Foi justamente um visitante de Ferney, o escocês James Macdonald, que em outubro de 1765 levou de presente para Voltaire um exemplar do *Dei delitti e delle pene* numa das edições abusivas datadas ‘Monaco 1764’”; mas cf. o parágrafo 11 inteiro “*Il Commentario di Voltaire (1766)*”, pp. 476-503. Para as relações entre Voltaire e Beccaria cf. também R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in *Atti del Convegno internazionale su Cesare Beccaria promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino nel secondo centenario dell'opera “Dei delitti e delle pene”*, “Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino”, s. IV, n. 9, Torino 1966, pp. 85-100; G. Francioni, *Prefazione a Voltaire, Commentario sul libro Dei delitti e delle pene*, Como-Pavia 1994.

³⁵ Cfr. G. Francioni, *Voltaire e Beccaria: una postilla*, in F. De Michelis Pintacuda e G. Francioni (org.), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa 2002, pp. 259-264.

³⁶ Sobre o tema da tolerância, cf. Voltaire, *Commentaire sur le livre des délits et des peines par un avocat de province*, in *Id.*, *Mélanges*, cit., pp. 769-807, em particular cap. IV “De l’extirpation des hérésies”, pp. 774-775 – em que aparecem palavras semelhantes às do *Treatado sobre a tolerância*; e cf. p. 775: “vocês querem impedir que uma seita arruíne um Estado, pratiquem a tolerância; imitem a sábia conduta que, hoje em dia, têm a Alemanha, a Inglaterra e a Holanda.”

³⁷ D 12938. Para um julgamento positivo de Voltaire sobre a tradução francesa de André Morellet da obra de Beccaria, que apareceu em 1766 – “o excelente livro *Dos Delitos e das Penas*, tão bem traduzido pelo abade Morellet” – cf. a carta de Voltaire a E.-N. Damilaville de 23 de junho de 1766, D 13371.

³⁸ Cf. C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, org. de G. Francioni, cit., “A chi legge”, p. 21.

Referências bibliográficas

CAUSSY, F. 1908. Voltaire pacificateur de Genève, *Revue politique et littéraire. Revue bleue*, V s., t. IX, n.1, 4 janvier 1908.

D’ALEMBERT. 1757. Genève. In: D’ALEMBERT & DIDEROT *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, v. VII, Paris.

VOLTAIRE. 1968-1977. Correspondence and related documents, ed. by Th. Besterman. In: *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 85-135, Oxford.

VOLTAIRE. 1961. Idées républicaines par un membre d’un corps. In: *Id.*, *Mélanges*, préface par E. Berl, texte établi et annoté par J. Van den Heuvel, Paris.

VOLTAIRE. 1877-1882. *Œuvres complètes*, nouvelle édition par L. Moland, 50 v., Paris.

VOLTAIRE. 1979. Les lettres d’Amabed. in *Id.*, *Romans et contes*, éd. établie par F. Deloffre & J. Van den Heuvel, Paris.

VOLTAIRE. 1994. *Dictionnaire philosophique*, sous la direction de Ch. Mervaud, édition critique par A. Brown et al., 2 v., Oxford.

