

## O jogo do erro e da verdade nos diálogos filosóficos de Voltaire

Stéphane Pujol

stefpujol@yahoo.fr

Universidade de Paris X-Nanterre, Nanterre, França

**resumo** Tudo se passa como se a escrita filosófica de Voltaire se desenvolvesse em uma dupla oposição: de um lado, ela visa denunciar o palavrório dos fazedores de sistemas e a cacofonia a que ele conduz, opondo-lhes a prudência e a modéstia; de outro, ela pretende restaurar, contra a tentação cética, o direito à busca da verdade. Em Voltaire, o discurso filosófico nasce desta tensão, do desejo de dizer o mundo e da vontade de se calar, tensão que a escolha do diálogo tem por função explicitar, dramatizando-a. Perguntamo-nos, então, sobre o lugar e o estatuto da filosofia nos *Diálogos*. Conteúdo ou continente, conjunto de temas ou modalidade discursiva, a filosofia não está tranquila nesses textos, ela aparece em muitos aspectos como uma exigência problemática.

**palavras-chave** Voltaire; diálogos; ceticismo; verdade

Tudo se passa como se a escrita filosófica de Voltaire se desenvolvesse em uma dupla oposição: de um lado, ela visa denunciar o palavrório dos fazedores de sistemas e a cacofonia a que ele conduz, opondo-lhes a prudência e a modéstia; de outro, ela pretende restaurar, contra a tentação cética, o direito à busca da verdade. Em Voltaire, o discurso filosófico nasce desta tensão, do desejo de dizer o mundo e da vontade de se calar, tensão que a escolha do diálogo tem por função explicitar, dramatizando-a.

Mesmo que sua pena flua mais à vontade nos jogos paródicos, Voltaire se esforça em promover uma verdadeira forma de intercâmbio, com o qual ele opõe, a exemplo (infeliz) da escolástica, um diálogo de perspectiva heurística.

Recebido em 20 de maio de 2012. Aceito em 01 de agosto de 2012.

Traduzido por Rodrigo Brandão

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 3, p.179-194, dezembro, 2012

Perguntamo-nos, então, sobre o lugar e o estatuto da filosofia nos *Diálogos*. Conteúdo ou continente, conjunto de temas ou modalidade discursiva, a filosofia não está tranquila nesses textos, ela aparece em muitos aspectos como uma exigência problemática.

## O combate em dois frentes

A produção filosófica e literária de Voltaire toma frequentemente o procedimento de um vasto debate, ou de um “diálogo”. Além dos diálogos propriamente ditos, identificados e nomeados como tais, figuram artigos de dicionário, capítulos de romance, e mesmo tratados<sup>1</sup>. A isso seria necessário ainda adicionar a retórica particular de certos opúsculos como as *Dúvidas* ou as *Questões*, que emprestam ao diálogo o jogo inquieto das interrogações e das respostas e que resistem a uma composição estritamente monológica<sup>2</sup>. Estendendo essa imagem, veremos nos *Elementos da Filosofia de Newton* os termos de um debate entre Newton e Leibniz humildemente arbitrado por Voltaire; reconheceremos, enfim, nas *Cartas filosóficas*, os ecos de um diálogo singular com Pascal.

Com quem debate Voltaire? Para resumir, responderemos que ele distingue com o tempo dois interlocutores privilegiados: o filósofo materialista e o teólogo. Dividido entre as duas grandes opções de seu século, o ateísmo e o cristianismo, Voltaire concede a cada uma voz própria a fim de melhor refutá-las.

Trata-se de uma verdade simples, mas que é preciso lembrar, pois ela condiciona não somente a forma, mas igualmente o conteúdo dos diálogos: da escolha dos interlocutores depende a retórica e os temas considerados – a proposição é ainda reversível. Desse modo, enquanto o diálogo polêmico coloca mais frequentemente em cena um homem da Igreja ou um teólogo, o diálogo filosófico convoca – poderia ser de outra maneira? – os sábios, os filósofos ou os legisladores. Há diversas maneiras de distinguir esses tipos de conversações. É possível examinar as modalidades retóricas próprias a cada uma delas, notadamente a modalidade interrogativa que organiza o conjunto do texto. Como eu tentei mostrar em outro lugar, da formulação das questões decorre uma tipologia do gênero dialógico.<sup>3</sup> Ao questionamento filosófico autêntico se opõe a “questão” ameaçadora

do fanático; aqui, o questionamento é uma arma dirigida contra outrem, sem perspectiva heurística; lá, ele é uma delimitação positiva do campo de aplicação da razão. Enquanto as questões dos fanáticos conduzem ao *particular*, à disputa pelo detalhe, à glosa erudita e voluntariamente enxuta, as questões filosóficas tendem ao *universal*. À estreiteza manifestada pelos primeiros se opõe o alargamento das perspectivas visadas pelos segundos. É por eles que nos interessamos mais particularmente aqui.

Parece que um elemento diacrônico nos impõe a distinção entre duas épocas: antes de 1770 e após. É de fato por volta de 1770 que Voltaire toma verdadeiramente consciência do perigo que representa o ateísmo e seus progressos no campo filosófico. Antes dessa data, os *Diálogos* tratam mais de moral, política, religião natural e da natureza de Deus. Após 1770, o essencial dos diálogos propriamente filosóficos versa sobre o ateísmo e seu suporte teórico, o materialismo (aquele de d'Holbach, explicitamente designado nas notas dos *Diálogos de Lucrecio e Posidônio*, e através dele, aquele de Diderot)<sup>4</sup>. Como nota Jean Goldzink, “a luta contra o ateísmo mobiliza os temas decisivos da filosofia voltairiana, e, conduzindo-o aos seus últimos recursos, o obriga a um esforço de argumentação técnica pelo qual ele na verdade não se afeiçoa” (GOLDZINK, 1994, 40)<sup>5</sup>. Esforço cujo traço os *Diálogos* manifestam e que não é seu menor mérito.

### Falar para nada dizer, ou os raciocinadores insensatos

No diálogo polêmico, é fácil assinalar a ironia como uma marca voltairiana de fábrica. A ironia, relação triangular que implica diversos destinatários, se aparenta a um piscar de olho do filósofo ao seu leitor, como para lhe dizer “esta é boa! Percebes como meu personagem é o otário do mundo, o otário dos outros, o otário de si mesmo”. Mas a ironia, que constitui uma voz parasitária no interior da obra, não abre o debate, não há espaço de diálogo; quando muito uma troca com o leitor de bom senso. Assim, no diálogo polêmico, o adversário é identificado ou facilmente identificável. É a revanche da razão sensata contra a razão extravagante dos padres e dos fanáticos. Não se deve, no entanto, fazer a responsabilidade por esta inconsequência recair exclusivamente sobre o teólogo. O que Voltaire parece dizer através do conjunto dos *Diálogos* é que o inimigo está fora de

nós e *em nós*; é o próprio filósofo, quando ele tem a pretensão de tudo compreender e de tudo explicar. Pois a sífilis é como a controvérsia, de acordo com a lição de *Cândido*<sup>6</sup>. O diálogo filosófico voltairiano é antes de tudo uma tomada de distância de toda disputa e de toda controvérsia. Herança escolástica, a disputa semeia o ódio e a discórdia, e ninguém pode pretender dela escapar. Testemunha disso é o movimento de humor do interlocutor inglês, no último diálogo do *ABC*: “perdoe-me por ter me encolerizado, tomou-me o *spleen*”. As questões de metafísica, mais do que todas as outras, são sujeitas à discussão violenta e estéril: “Quando se disputa sobre o espírito, sobre a matéria, sempre se termina sem nada entender. Nenhum filósofo jamais pode levantar por suas próprias forças o véu que a natureza estendeu sobre todos os primeiros princípios das coisas; eles disputam, e a natureza age”, declara Voltaire nas *Questões sobre a Enciclopédia*<sup>7</sup>.

Entre a linguagem filosófica e a linguagem religiosa, existe, no entanto, uma diferença de corte: o discurso dos padres se caracteriza pela ênfase, a hipérbole, o frenesi; o discurso dos sábios se faz ouvir por meio de lítotes e de modalizações, a voz da razão, a reserva ou a modéstia. Nos *Diálogos* a palavra é então um sintoma; e Voltaire, como bom linguista, se esforça em constituir os estereótipos deste ou daquele grupo social.

As consequências induzidas por essa mudança de registro não são desconsideráveis. Voltaire as resume em uma passagem de *O Homem dos quarenta escudos*:

*O homem de quarenta escudos*: “(...) qual foi o resultado de todas essas disputas?”

*O geômetra*: “A dúvida. Se a questão fosse debatida entre teólogos, haveria excomunhões e derramamento de sangue; mas, entre físicos, logo se estabelece a paz; cada qual foi deitar com a respectiva mulher, sem se preocupar absolutamente com os seus ovários ou as suas trompas de Falópio.” (VOLTAIRE, 1966, 126-127)

O anatomista Sidrac, em *As Orelhas do conde de Chesterfield*, não diz outra coisa:

*Sidrac*: «Se vivêssemos nos séculos de horrendas trevas que envolveram por tanto tempo a Inglaterra, um de nós dois faria talvez queimar o

outro. Estamos num século de razão; encontramos facilmente o que nos parece a verdade, e ousamos dizê-lo» (VOLTAIRE, 1966, 676) <sup>8</sup>.

A discussão e a persuasão se transformam no exato inverso do constrangimento mudo, da violência e da sujeição. Mas o diálogo não é suficiente. É preciso ainda imaginar uma língua que garanta a compreensão recíproca dos interlocutores. A reflexão filosófica de Voltaire é acompanhada frequentemente de uma reflexão crítica sobre a língua e o sentido das palavras, pois as palavras são impotentes para traduzir a realidade das coisas<sup>9</sup>. A tendência ao nominalismo que atravessa a obra de Voltaire é particularmente flagrante em seus *Diálogos*, como a marca mais visível de uma desconfiança fundamental a respeito da palavra quando ela se atreve a dizer a essência das coisas<sup>10</sup>. A palavra *natureza* é uma palavra usada para dizer o universo; uma palavra, de acordo com a fórmula de Evhémère, para significar “a universalidade das coisas”. Voltaire denuncia, ao contrário, o trabalho redutor da generalização. Para ele, o significante sempre reenvia a uma pluralidade de significados<sup>11</sup>, e as disputas metafísicas são uma questão de palavras. Em *Os Ouvidos do Conde de Chesterfield*, Sidrac e Goudman fazem a constatação preliminar da vacuidade dos discursos e do abuso das palavras. O acordo entre os interlocutores parece então possível porque se refere não ao conhecido, nem ao desconhecido, mas ao incognoscível.

*Goudman*: «É, no fundo, ridículo pronunciar palavras que não se entendem, e admitir seres de que não se pode ter o mínimo conhecimento».

*Sidrac*: «Ei-nos portanto já de acordo sobre uma coisa que foi objeto de disputa durante tantos séculos». (VOLTAIRE, 1966, 676)

Esta crítica da linguagem se repete em suas obras e ultrapassa o quadro dos *Diálogos*. Este é um ponto importante, pois, de certo modo, a insistência de Voltaire em recusar os termos gerais e as abstrações é uma maneira de negar o ato filosófico por excelência que é produzir conceitos. Voltaire desconfiaria dos conceitos? É isto que Evemério pode fazer crer quando declara: “os homens de todos os países, eu digo todos os homens que raciocinam, inventaram termos gerais para exprimir todas as operações, todos os efeitos daquilo que sentem e daquilo que veem”. E completa um

pouco depois: “se essas expressões serviram para a facilidade do discurso, elas produziram muitos erros” (*Dialogues d’Evhémère*, terceiro diálogo).

Qualitativamente, a crítica da linguagem mostra que, nos debates metafísicos, os homens não se compreendem. Quantitativamente, ela denuncia nos raciocinadores um excesso de palavras e uma pletora de termos. Esta é a razão do laconismo voltairiano, muitas vezes conjugado de acordo com as circunstâncias<sup>12</sup>. Voltaire constata que é possível, num mesmo movimento derrisório, falar e não dizer nada. O laconismo é uma maneira de admitir os limites e as faltas de seu próprio discurso. Ao fim de um opúsculo de 1764 intitulado *Questions proposées à qui voudra et pourra les résoudre*, Voltaire faz este comentário desabusado: «esta resposta é, creio eu, a única que podemos dar, e, no fundo, ela não diz nada” (VOLTAIRE, 1879, 578).

Para o autor de *Cândido*, a questão da linguagem é, portanto, onde a filosofia tropeça. Encontramos nela as consequências funestas da “síndrome de Pangloss”, que consiste em querer tudo dizer, falar todas as línguas, sustentar todos os discursos. Trata-se de denunciar a vaidade de uma palavra que pretende preencher o vazio deixado pela ignorância. No diálogo *Sophonime et Adélos*, o primeiro interlocutor declara: “não sou como esse orador de uma nova seita, que confessa em um de seus escritos que se ele responde a uma dificuldade metafísica insolúvel, ‘não é que haja algo de sólido a dizer, mas que é preciso dizer qualquer coisa’”.

À semelhança dos *Contos*, os *Diálogos* fazem assim o inventário das relações possíveis da palavra com o conhecimento. Elas já estavam inscritas na trama de *Cândido*:

- continuar a *discorrer*, desenrolar mais uma vez o grande carretel do mundo; glosar, disputar a favor e contra si: este é o caso de Pangloss, falastro impenitente, o caso dos filósofos e dos teólogos.

- *calar*: é a solução do dervixe no *Cândido*, e a resposta da filosofia no *O homem dos quarenta escudos*: “Mas se não tivermos nada de novo a dizer? Exclamaram os palradores. – Calem-se então, respondeu a filosofia”.

- *agir*: é a solução preconizada nas *Cartas Inglesas*, a solução dos espíritos práticos e dos homens com pés no chão, e ao final do conto, a solução de *Cândido* e Martinho.

## A filosofia dramatizada?

Sabemos que o diálogo filosófico é um diálogo fictício, uma criação literária que faz apelo a personagens no mais das vezes abstratos, pois o alvo primeiro é definitivamente a dramatização das ideias. Mas a *ficção* do diálogo pode ser lida em outro nível.

O diálogo narra uma história e tem um funcionamento próximo ao da fábula. A história não deve ser procurada naquilo que se diz, nem naquilo que é narrado, mas no regime da dicção. É, com efeito, na postura do narrador, na relação (o distanciamento) entre aquele que fala e aquilo de que se fala que a ficção deve ser buscada.

É o caso de *Cândido*: a distorção entre atos e discurso. Através desta operação, a ficção se torna propriamente “filosófica”. Assim, a filosofia não é mais somente compreendida no sentido tradicional do “conto filosófico”, mas sobretudo como a crítica da ilusão filosófica. Desde *Cândido*, sabemos que o discurso filosófico diz coisas fabulosas. Ele é também *narrativa*<sup>13</sup>. Diferentemente de outros filósofos, Voltaire não esquece a parte de ficção dos grandes sistemas filosóficos e sempre se esforça para lembrar isso. O mito da caverna de Platão, o teatro dos átomos de Epicuro, o romance de Descartes e seu gênio maligno... Como diz um dos interlocutores do *ABC*: “Sim, cada um faz seu romance, pois não temos história veraz. Diga-nos, Senhor A, qual é o vosso romance?”.

É assim que Voltaire nos convida a reler os grandes sistemas filosóficos como romances. Os *Dialogues d’Evhémère* constituem uma surpreendente visada dos principais sistemas metafísicos desde a Antiguidade até a época moderna. E, no entanto, Evhémère constata a “queda dos sistemas”<sup>14</sup>. Voltaire repete que “a ignorância é melhor do que um sistema”<sup>15</sup> e a atitude do filósofo a respeito dos sistemas permanece ambivalente. Mais do que anular categoricamente as grandes construções metafísicas, ele prefere considerá-las como opções relativas e não mais absolutas. Em um dos diálogos do *ABC*, é possível ler dessa maneira esta denegação surpreendente:

“B. – Em consciência estais certo de vosso sistema? A – Eu! Não estou certo de nada. (...) Afirmo uma ideia hoje, duvido dela amanhã; depois de amanhã eu a nego; e posso sempre me enganar”<sup>16</sup>.

Na realidade, para Voltaire, um sistema é aceitável sob duas condições: 1- que seja apresentado pelo o que ele é e não pelo o que ele quer ser, a

exemplo do que propõe o sábio Evhémère: “tremo; pois direi coisas que se assemelham a um sistema, e um sistema não demonstrado é somente uma loucura engenhosa”; 2 – que ele seja estabelecido por provas sólidas. À questão de Cu-Su no *Catecismo do chinês do Dicionário Filosófico*, “podes rejeitar um sistema tão belo e tão necessário ao gênero humano?” Kou responde apenas isso: “eu gostaria de abraçar esse sistema, mas gostaria que ele me fosse provado” (VOLTAIRE, 1964, 72). A repetida necessidade de provas é a melhor maneira de conjurar a irracionalidade dos sistemas. As demonstrações presentes nos numerosos diálogos filosóficos marcam o cuidado em definir as condições de possibilidade de uma palavra razoável. Este é o sentido da reprovação que Posidônio dirige a Lucrécio em seu primeiro diálogo: “vós o supondes sem nenhuma prova e não devo nada admitir sem provas”<sup>17</sup>. E mais a frente: “vós admitis uma coisa da qual não tendes a mais leve prova”. Lucrécio lhe responderá mais tarde retornando-lhe o argumento: “Vós não deveis admitir um ser do qual não tendes nenhum conhecimento”. O corolário dessa necessidade de provas é a recusa de hipóteses vagas: “não podeis opor senão alguns *talvez* à verdade que vos ultrapassa”, declara Posidônio a Lucrécio.<sup>18</sup>

Nos *Diálogos*, os sistemas disputam entre o direito de serem fundados na razão, conforme o método experimental. Quanto mais o interlocutor é capaz de fornecer provas do que afirma, mais seu sistema será crível aos olhos da opinião moderna<sup>19</sup>. É um signo do tempo. A fé e a revelação não são suficientes para convencer, é preciso ainda fornecer argumentos que sejam validados pela experiência. Daí esta vontade um pouco derrisória de imitar o discurso e os procedimentos de avaliação científica. Posidônio e outros repetem o gesto augusto de Newton cuja física socorre a metafísica. Gesto que os *Diálogos de Evhémère* resumem assim: “ele [Newton] fez ver que a lei do peso não era senão um corolário do primeiro teorema do próprio Deus, o geômetra eterno.”

Pareceria que Voltaire, a fim de se precaver contra a fantasia delirante dos sistemas, quer sustentar um discurso próximo da exatidão matemática<sup>20</sup>. Falar a linguagem da física na metafísica é introduzir o máximo de racionalidade, mas é também, de acordo com as palavras do próprio Voltaire, *se reassegurar*: “Entretanto, reasseguro-me um pouco vendo que me foi dado medir a distância dos astros, conhecer o curso e as leis que os mantêm em suas órbitas. Digo a mim mesmo: Talvez eu chegue, servindo-me

de boa fé da minha razão, a encontrar qualquer luz de verossimilhança que me esclarecerá na profunda noite da natureza” (VOLTAIRE, 1879b, 75).

## A metafísica a qualquer custo

Voltaire repete à porfia esta petição de princípio que permitiria estabelecer as condições de um diálogo sem arrogância nem violência: *eu sou ignorante*. Ignorar e saber aparecem finalmente como dois momentos filosóficos concomitantes nos *Diálogos*, bem como em toda profissão de fé teórica, e são emblemáticos da epistemologia voltairiana. Encontramos aí fundamentalmente duas posturas filosóficas essenciais, a saber:

- o ato fundador das Luzes, que é, precisamente, fazer luz, expulsar a ignorância, confirmar o triunfo da razão.

- aquela, mais difícil, que consiste em compreender positivamente a relação do saber e da ignorância e seus laços permanentes.

Trata-se aqui de dar lugar ao erro, de reconhecer sua legitimidade no processo de conhecimento. Os *Diálogos* parecem querer definir um horizonte de racionalidade, horizonte muitas vezes contraditório em Voltaire, pois vai ao mesmo tempo do menor ao maior e do maior ao menor. A especificidade do diálogo está no recenseamento comum dos erros e das verdades, na inquietude mútua e na partilha dos conhecimentos: “Não pretendo saber mais que vós. Esclareçamo-nos uns aos outros” pede humildemente Posidônio a Lucrécio. Palavra de sábio, à qual faz eco Evemério: “qualquer que ela seja eis a fraquíssima luz que creio perceber nesta profunda noite; cabe a vós apagá-la ou aumentá-la”.

Expressão da falta ou da renúncia, a temática da ignorância se manifesta, *na ordem literária*, por uma retórica voluntariamente negativa; seria fácil apontar nos textos as formas múltiplas da restrição<sup>21</sup>. Na *ordem filosófica*, ela se manifesta por uma vontade de circunscrever os limites do espírito humano colocando, de certa maneira, quando a matéria o obriga a isso, “condições suspensivas” à busca da verdade. Assim encontra-se aqui e ali definições negativas: “Vós e eu nada sabemos sobre isso: eu te diria muito bem o que ela não é; mas não posso dizer-vos o que ela é”, (*Lucrécio e Posidônio*, segundo diálogo). Ao fim de *Lucrécio e Posidônio*, a comunhão dos saberes desemboca na partilha da ignorância. Assim conclui Posidônio,

o mais peremptório dos dois, que havia começado o diálogo com a peroração científica: “confesso minha ignorância sobre tudo isso. O mundo pode um dia ter novas luzes, mas desde Tales até os nossos dias não as temos. Tudo o que podemos fazer, é sentir nossa impotência, reconhecer um ser todo-poderoso, e abster-nos desses sistemas”. A verdade última é posta *sine die* em um futuro aleatório e distante.<sup>22</sup>

Mas a consciência filosófica teme o silêncio que decorre da confissão de ignorância. A inquietude metafísica exige explicações, ela exige discursos: ela quer *saber e compreender*. Assim o frenesi de saber do filósofo só tem em comum com o teólogo o frenesi de convencer. Como Callicrate nos *Diálogos de Evhémère*, ele também chega a colocar questões urgentes para se livrar do silêncio:

“Diga-me, por favor, em poucas palavras, se esta terra sempre foi povoada por homens; se a própria terra sempre existiu; se temos uma alma; se esta alma é eterna (...); se há um Deus ou muitos deuses; o que eles fazem, a quem eles são bons. O que é a virtude? O que é a ordem e a desordem? O que é a natureza? Tem ela lei? quem as fez? (...)”  
(VOLTAIRE, 1966, 619)

O homem pode admitir sua ignorância, mas a tentação do saber sempre reaparece, seja como obstinação e teimosia (com o teólogo), seja como inquietude e vontade de saber (com o filósofo); a investigação metafísica não pode se contentar com aquilo que já foi dito. A figura de objeção, marcada pela repetição da concessiva *mas*, é a característica de muitos textos voltairianos. Ela indica o funcionamento do pensamento humano, o desejo incurável de limpar os obstáculos ao conhecimento.

O intelectual é quem objeta, quem diz *mas*...Cândido e Zadig não fazem outra coisa. Na *História de Jenni*, essa tentação se torna o objeto de uma caricatura no capítulo intitulado “A controvérsia dos Mas”, em que o bacharel admite ao fim: “Mas, se é assim, acabo com os ‘Mas’...”. E de maneira menos paródica, no momento em que a vitória de Freind parece conquistada, o “mas” do ateu ressurge como a última convulsão de um espírito que não pode se resolver a aceitar a evidência: “Pois bem, seja! há um Deus, concedo-vos; *mas*...”.

Mesmo no sábio, a tentação de glosar parece irrefreável. Assim, quando Goudman e Sidrac violam a injunção voltairiana segundo a qual é preciso

abandonar a investigação das causas primeiras, esta infração se faz pela via do “mas”.

*Sidrac*: «nada sei dos primeiros princípios.» (...)

*Goudman*; «Mas, ao menos, dizei-me o que supondes». (VOLTAIRE, 1966, 677)

A mesma vontade de saber dá forma ao discurso de Callicrate nos *Diálogos de Evhémère*: “já que não sabeis nada, eu vos conjuro a me dizer o que supondes” (Quinto diálogo). A constatação de ignorância relança finalmente a investigação filosófica. Voltaire rejeita majoritariamente os sistemas que não são fundados sobre demonstrações rigorosas, mas, ao mesmo tempo, mostra que a inquietude metafísica é consubstancial à atividade de pensar. Ela é inútil e vã, *mas* é incontornável. Callicrate: “eu me indigno por ignorar como eu existo, e como existe este grande globo que me carrega».

Os *Diálogos* de Voltaire favorecem assim o sentimento de uma impotência fundamental da razão. Miséria do diálogo, miséria da filosofia: qualquer que seja o assunto, a palavra pronunciada é frequentemente dubitativa. A dúvida se impõe como uma modalidade filosófica incontornável: “Eu não vos darei minhas opiniões senão como dúvidas” (*Dialogues d’Evhémère*, Terceiro diálogo).

Mais uma vez, as palavras nada dizem. Mas a palavra é necessária: ela é o modo de expressão de nossa finitude. Ela se desenrola entre o mutismo e o grito, entre a dúvida e a fé.

## O jogo do erro e da verdade

Voltaire tem fé no diálogo? Talvez não. Marcado pela crise dos sistemas, pouco confiante nos recursos da linguagem, o interlocutor dos *Diálogos* tem todas as razões para crer que o diálogo é vão. Evemério, o mais bem assentado dentre todos eles, declara: “nunca nos entendemos disputando de viva voz; um dos adversários se explica mal, o outro responde de maneira ainda pior. Um falso argumento é refutado por um argumento mais falso; eis porque as disputas nas escolas têm por muito tempo pervertido a razão humana”. Os *Diálogos* se afirmam assim como o teatro da palavra. Aquele

no qual se afrontam, através de suas expressões passionais respectivas, o filósofo e o teólogo. Mas, perguntar-se-ia, o sábio não é isento de paixão? Na realidade, há um *pathos* filosófico como há um *pathos* teológico. É o que poderíamos chamar de “a *hybris*” dos sistemas filosóficos. Pecado de orgulho, o sistema constitui frequentemente um excesso, a transgressão dos limites da simples razão. É o que descobre o filósofo dos *Diálogos*, trata-se de uma forma de tirania que nasce do abuso das palavras.<sup>23</sup>

Como compreender então o papel do diálogo? Sem dúvida como o espaço de delimitação da atividade da razão. Interrogando-se sem cessar a respeito de sua própria legitimidade, os *Diálogos* pretendem definir as condições de possibilidade da palavra filosófica.

Esse trabalho não é evidente. Pensador “acadêmico”, Voltaire partilha com os teólogos o fato de crer que a verdade é uma, enquanto que a mentira é múltipla. Como declara Paul Ricouer, “a unificação do verdadeiro é ao mesmo tempo a promessa da razão e uma primeira violência, uma falta”.<sup>24</sup> Encontramos a ilustração desse princípio na epístola dedicatória dos *Elementos da Filosofia de Newton*: “uma filosofia que se estabelecesse apenas sobre explicações temerárias não mereceria, a rigor, o menor exame; pois há inumeráveis maneiras de se chegar ao erro e um só caminho para verdade; pode-se, pois, apostar o infinito contra um que um filósofo que se apoiasse exclusivamente sobre hipóteses só diria quimeras”.<sup>25</sup>

No entanto, longe de todo dogmatismo, Voltaire admite implicitamente a dimensão plural da verdade. E isso se dá ao menos de três maneiras:

1) por uma equivalência forçada do racional e do razoável. Assim, as proposições metafísicas se encontram afetadas por um coeficiente maior ou menor de racionalidade à medida que são consideradas ou não “razoáveis”. A respeito da existência de Deus, “não é *irrazoável* admitir uma mecânica sem artesão, um desígnio sem inteligência, e tais desígnios sem um Ser supremo?”, pergunta Posidônio a seu interlocutor materialista.<sup>26</sup>

2) Por uma relativização dos sistemas, apresentados como hipóteses, ou pior, como “romances”, dentro os quais se devem escolher as proposições mais críveis e mais fiáveis.

3) Por uma ética do diálogo que dá lugar à contradição. “Vós dizeis sempre o pró e o contra daquilo que me ensinai” (*Diálogos d’Evhémère*, décimo segundo dialogue). Trata-se de conjurar o risco permanente da disputa em benefício da verdadeira troca, criando um espaço onde as

objeções dos contraditores podem se exprimir sem correr o risco do anátema ou da depreciação.

Em busca de uma unidade de sentido, e consciente ao mesmo tempo de sua dispersão, Voltaire utiliza o diálogo para jogar o jogo do erro e da verdade. Como nota Evhémère a propósito de Aristóteles: “ele, como todos os outros homens, misturou muitos erros com algumas verdades”. O diálogo filosófico é assim, mais do que qualquer outro discurso talvez, produtor de um sentido que se dilui na multiplicidade de suas implicações e de suas significações.

Para limitar os efeitos dessa dispersão, Voltaire dispõe de algumas estratégias discursivas – ou melhor, anti-discursivas – essenciais: poucas palavras (laconismo); nenhuma palavra (mutismo), ou palavras definitivas (o slogan).

O século dezoito é o século no qual, após Platão e antes de Marx, busca-se redefinir a hierarquia tradicional do pensamento e da ação, da contemplação e do trabalho, da filosofia e da política. Depois dos *Contos*, os *Diálogos* têm por função resumir a sua maneira as condições da palavra útil. Em face da proliferação inquietante dos discursos, a cura passa assim pelo consentimento a um pequeno número de verdades admitidas, pelo silêncio ou pela ação.

\* O presente texto é uma versão corrigida de um artigo publicado em um número da *Revue Voltaire* consagrado aos “Diálogos filosóficos” (*Revue Voltaire*, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, n° 5, 2005, pp. 167-181).

<sup>1</sup> Assim o capítulo XVI do *Tatado sobre a tolerância*: «Diálogo entre um moribundo e um homem que se porta bem».

<sup>2</sup> Pode-se objetar que estas interrogações permanecem sem respostas, e que os diálogos consistem sobretudo um solilóquio generalizado: «Qui es-tu ? Que fais-tu ? Que deviendras-tu ? C’est une question qu’on doit faire à tous les êtres de l’univers, mais à laquelle nul ne répond», *Le Philosophe ignorant* (chap. I). Qualquer que ela seja, a interrogação permanece como figura estruturante da démarche de Voltaire; em uma adição de 1770 ao artigo «Certo, certeza» do *Dicionário filosófico*, Voltaire escreve assim: «pour nous qui n’avons entrepris ce petit *Dictionnaire* que pour faire des questions, nous sommes bien loin d’avoir de la certitude» (VOLTAIRE, 1964, 479).

<sup>3</sup> Ver nosso artigo: «Voltaire douteur ou docteur ? Langage et connaissance dans les *Dialogues philosophiques*», *Europe*, mai 1994, n. 781.

<sup>4</sup> Entre a aparição do *Sistema da natureza* em 1770 e o *Bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* que ele lê em 1775, Voltaire não «cessou de se referir a d’Holbach para

«bloquear» sua metafísica. Em treze anos, de 1765 a sua morte, «Voltaire escreverá mais de 25 obras, tratados, diálogos, cartas, questões (...), tudo dirigido – em totalidade ou em parte, contra o ateísmo e seu suporte científico» (ROGER, 1963, 740).

<sup>5</sup> Porque, entre as diferentes funções assumidas pelos *Diálogos*, é preciso contar aquelas que permitem Voltaire acomodar seu *credo* filosófico: funções de correção, de precisão, de persuasão.

<sup>6</sup> «Cette maladie nous est particulière, comme la controverse», *Candide*, chapitre quatrième

<sup>7</sup> Art. *Ame*, *Questions sur l'Encyclopédie*, Section II.

<sup>8</sup> Destaque-se esta última fórmula: «ce qui nous *paraît* la vérité»: a modalização é, nos *Diálogos*, uma postura filosófica essencial.

<sup>9</sup> Pode-se ver aqui uma diferença sensível de Voltaire em relação à Diderot: este último tinha a convicção de que há mais recursos na língua do que no pensamento. Diderot acreditava na dieia segundo a qual a língua, apesar ou por causa de seus equívocos, é apta a dizer a complexidade do real dando razão à subjetividade do sujeito falante. Como escreve Jacques Lacan «c'est seulement avec la parole qu'il y a des choses qui sont vraies ou fausses, c'est-à-dire qui sont, et des choses qui ne sont pas» (*Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975, p. 254). Eis porque, para o autor das *Carta sobre os surdos e mudos*, a arte da língua, e a arte como um todo, é o elemento central da verdade.

<sup>10</sup> Sobre esta questão do nominalismo voltairiano, ver nosso artigo, na revista *Europe*, mencionado anteriormente.

<sup>11</sup> É possível ver, em uma passagem das *Questions proposées à qui voudra et pourra les résoudre* (1764), como Voltaire exerce esta crítica no interior da própria língua: «n'est-il pas vrai que ces mots: *la vie, la santé, l'intelligence, la volonté, la force* (...), sont des mots génériques, des mots abstraits, inventés pour exprimer des effets que nous voyons, que nous éprouvons». E Voltaire continua: «Il n'y a point sans doute d'être réel appelé *la vie* qui se loge dans un corps et le rende vivant (...) point de végétation, mais des plantes qui végètent; point d'être métaphysique appelé *respiration*, mais des animaux qui respirent...» (VOLTAIRE, 1879a, 578). Para dizer algo, melhor é fazer apelo a uma perífrase, que supõe um desvio ao concreto, do que uma palavra abstrata, melhor vale um verbo conjugado (plantas *que vegetam*, animais *que respiram*...), que supõem uma ação, do que um substantivo, que supõe uma substância, isto é, uma essência.

<sup>12</sup> Na *Filosofia da história*, Voltaire faz a seguinte consideração: «on pourrait faire des volumes sur ce sujet; mais tous ces volumes se réduisent à deux mots...» (*La philosophie de l'histoire*, chap. XV). Nas *Questions sur l'Encyclopédie*, a propósito da explicação do pecado original, ele é ainda mais terminante: «Mes maîtres, que fallait-il dire sur cette matière? Rien. Aussi, je ne donne point mon explication, je ne dis mot» (fim da primeira seção do artigo *Filosofia*). É possível ainda encontrar uma ilustração desse laconismo no opúsculo intitulado ironicamente *Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand* (1745), que Voltaire escreveu para responder a Louis Martin Kahle, autor de uma crítica aos *Elementos da Filosofia de Newton*.

<sup>13</sup> Na verdade, sabemos ao menos desde as *Cartas filosóficas* e particularmente as cartas sobre Locke e Descartes. Em suas obras, Leibniz evocava o «romance de Descartes», e Voltaire fustiga o «romance de Leibniz» (Cinquième entretien).

<sup>14</sup> *Dialogues d'Evhémère*, Nono diálogo. Imagem próxima de um comentário de Voltaire sobre Espinosa: «dans le grand naufrage des systèmes il se sauvait tantôt sur une planche, tantôt sur une autre», *Questions sur l'Encyclopédie*, art. Dieu, section III.

<sup>15</sup> «Peut-on admettre quelque chose dont on n'a aucune idée? L'ignorance, en ce cas ne vaut-elle pas mieux qu'un système?», (*VOLTAIRE*, 1879, 578).

<sup>16</sup> *Dialogues de l'ABC*, Décimo sétimo diálogo. Nos *Dialogues d'Evhémère*, aparece finalmente que o único sistema que tem direito a razão é aquele que trabalha para a sua própria negação «Mon système sur les œuvres de Dieu, c'est l'ignorance» (sexto diálogo).

<sup>17</sup> Primeiro diálogo. Posidônio diz um pouco antes no mesmo diálogo: «nous autres mathématiciens, nous ne pouvons convenir que des choses qui sont prouvées évidemment par des principes incontestables»

<sup>18</sup> *Lucrèce et Posidonius*, Primeiro diálogo; este julgamento se repete: «vous voilà toujours réduit à des peut-être».

<sup>19</sup> Mesmo se, como reconhece implicitamente Voltaire, a prova não possa tudo: «Il arrive quelquefois qu'on ne peut rien répondre, et qu'on n'est pas persuadé (...). On sent dans le fond de son âme un scrupule, une répugnance qui nous empêche de croire à ce qu'on nous a prouvé», *L'homme aux quarante écus*. (*VOLTAIRE*, 1966, 390-391)

<sup>20</sup> Esta tendência não é própria aos *Diálogos* («le carré de la révolution de toute planète est comme la racine du cube de sa distance au soleil et cela prouve, en passant, ce que Platon avait deviné, je ne sais comment, que le monde est l'ouvrage de l'éternel géomètre» declare Voltaire em *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action, diatribe*, 1772; (*VOLTAIRE*, 1879b, 73), mas os *Diálogos* a dramatizam.

<sup>21</sup> Consideremos por exemplo esta frase tirada da diatribe *Il faut prendre un parti*: «si ce petit crépuscule que je cherche ne peut m'apparaître, je me consolerais en sentant que mon ignorance est invincible, que des connaissances qui me sont interdites me sont très sûrement inutiles, et que le grand Etre ne me punira pas d'avoir voulu le connaître, et de n'avoir pu y parvenir» (*VOLTAIRE*, 1879b, 75). Conferindo ao discurso do sábio acentos pascalianos, a negação se manifesta pelo trabalho da prefixação, pelo semantismo das palavras, o recurso à antonímia, a concatenação das proposições e o jogo dos advérbios no conjunto verbal.

<sup>22</sup> Lembremos desta afirmação de René Pomeau: «Au siècle des Lumières, Voltaire prononce la *faillite de la science*»; e de citar o artigo “Faculdade”: «nous avons tant cherché sans rien trouver qu'à la fin on se dégoûte» (*POMEAU*, 1969, 413).

<sup>23</sup> Voltaire não é o único a se preocupar com esta questão. «O abuso das palavras» é o título de um capítulo dos *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke (Livro III, capítulo 10), ao qual Leibniz responderá com um capítulo equivalente em seus *Novos ensaios* (obra também em forma de diálogo, que se apresenta como uma refutação da filosofia de Locke).

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1999, p. 165.

<sup>25</sup> *Elementos da filosofia de Newton*, edição de 1738; a carta enviada a Mme de Châtelet é retomada em forma de nota na edição de Beuchot das Obras de Voltaire, tomo XXXVIII, *Mélanges*, tome II, p. 7.

<sup>26</sup> Lembremos também esta cláusula, eloquente em sua formulação: «*combien plus raisonnable, plus décent, plus respectueux pour l'Être suprême, plus convenable à notre nature, et par conséquent plus vrai n'est-il pas de dire...*», retirada de *Il faut prendre un parti...*, (VOLTAIRE, 1879b, 90). Admirável fórmula, em que vemos a unicidade da verdade se desfazer perante a diversidade das soluções possíveis.

### Referências bibliográficas

- GOLDZINK, J. 1994. *Voltaire, 'Portraits littéraires'*, Hachette, Paris.
- POMEAU, R. 1969. *La Religion de Voltaire*. Nizet, Paris.
- PUJOL, S. 1994. Voltaire douteur ou docteur? Langage et connaissance dans les Dialogues philosophiques. *Europe*, mai 1994.
- RICOEUR, P. 1999. *Histoire et vérité*. Seuil, Paris.
- ROGER, J. 1963. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Colin, Paris.
- VOLTAIRE, 1879a. *Oeuvres complètes*. Tome XXX. Ed. A. Beuchot, Mélanges, volume V, Paris.
- VOLTAIRE, 1879b. *Oeuvres complètes*. Tome XLVII. Ed. A. Beuchot, Mélanges, volume XI, Paris.
- VOLTAIRE, 1964. *Dictionnaire philosophique*. Ed. Garnier, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1966. *Romans et contes*. ed. René Pomeau. Garnier, Paris.