

## O racismo no Iluminismo: notas sobre crítica filosófica e história da filosofia

Rodrigo Brandão

Universidade Federal do Paraná/Pesquisador PQ2/CNPq - UFPR, Paraná, Brasil

*A Luís Fernandes do Nascimento  
(in memoriam)*

**Resumo:** O presente artigo apresenta uma série de considerações sobre o tema do racismo no pensamento Iluminista com a intenção tanto de contribuir para a análise dos fundamentos do racismo moderno quanto para apresentar uma defesa da história da filosofia como disciplina capaz de auxiliar a tarefa de crítica filosófica de nosso presente. Em primeiro lugar, sugere uma série de reflexões gerais sobre maneiras de abordar e aprofundar a reflexão sobre o racismo no pensamento moderno, sobretudo no século XVIII. Em segundo lugar, reflete sobre a categoria Iluminismo considerando seus aspectos históricos e filosóficos e a variedades de posições filosóficas que a noção abriga. Por fim, considera as manifestações racistas dentro da obra de Voltaire, levando em conta os comentários anteriores e a ambivalência das posições do autor para mostrar que seu racismo não se funda em uma filosofia da história como defesa da civilização europeia, mas em suas posições poligenistas gestadas em seu embate contra a ortodoxia cristã e sua explicação da origem dos seres humanos.

**Palavras-chave:** racismo; Iluminismo; história da filosofia; filosofia da história; eurocentrismo; Voltaire.

**Abstract:** This article presents a series of considerations on the theme of racism in Enlightenment thought with the intention of both contributing to the analysis of the foundations of modern racism and presenting a defense of the history of philosophy as a discipline capable of assisting the task of philosophical criticism of our present. Firstly, it suggests a series of general reflections on ways of approaching and deepening the reflection on racism in modern thought, especially in the 18th century. Secondly, it reflects on the Enlightenment category, considering its historical and philosophical aspects and the variety of philosophical positions that the notion encompasses. Finally, it considers the racist manifestations within Voltaire's work, taking into account the previous comments and the ambivalence of the author's positions to show that his racism is not based on a philosophy of history as a defense of European civilization, but on his polygenist positions developed in his clash against Christian orthodoxy and its explanation of the origin of human beings.

**Key-words:** racism; Enlightenment; history of philosophy; philosophy of history; eurocentrism; Voltaire.

O racismo deve ser combatido em todas as frentes e em todos os lugares em que ele se manifeste, ainda mais em uma sociedade como a brasileira, fundada sobre a exploração escravagista e estruturada pelo racismo. Nesse sentido, expor os lugares em que o racismo se esconde ou estruturas de poder, instituições e sistemas de pensamento em que ele se manifeste é tarefa central de intelectuais contemporâneos. Um historiador da filosofia, por sua vez, pode contribuir com esse enfrentamento ao não se furtar de entender os textos dos filósofos com atenção àquilo que ajudou a constituir e consolidar o racismo, sua tarefa pode ser justamente auxiliar na compreensão da gênese dos preconceitos raciais, mostrando os diversos



meandros que ele percorre e as complexas e variadas formas pelas quais o racismo procura se justificar. Nesse sentido, as disciplinas da história da filosofia e da história das ideias podem e devem ser aliadas na análise dos mecanismos de pensamento que sustentaram o racismo moderno, e muitos bons trabalhos vem sendo publicados nas últimas décadas sobre o assunto.<sup>1</sup> Para que isso se realize, para que entendamos sobre o que se sustentavam ideias racistas em diversos períodos da história, não devemos nos furtar de enfrentar seriamente os textos em que o racismo de pensadores modernos se manifesta, sem, no entanto, nos munirmos de partida seja da vontade de condená-los, muito menos de justificá-los. Nenhuma dessas duas atitudes ajuda à compreensão do fenômeno. Parafraseando Michèle Duchet, devemos evitar tanto o anacronismo de exigir de Diderot ou outro moderno que tivesse escrito *Os Condenados da Terra* quanto achar que o pensamento decolonial começou com os *philosophes*.<sup>2</sup> Acredito que a história da filosofia e a história das ideias podem contribuir para elucidar alguns mecanismos do racismo, tanto reconhecendo como ele operava dentro do sistema de pensamento dos filósofos modernos em relação às suas obras e seus contextos, quanto reconhecendo como pode entrar em tensão ou contradição com esses mesmos sistemas. Por racismo moderno entenda-se a afirmação de uma diferença essencial que hierarquiza a diversidade humana e que se encontra, algumas vezes implícita, mas na maioria das vezes muito explicitamente, em arautos do pensamento moderno: Kant, Voltaire, Hume, Hegel, para citar alguns. Cabe, portanto, àqueles que lidam com a história da filosofia um duplo desafio: em primeiro lugar, não se furtar do enfrentamento de questões que por muito tempo foram desconsideradas como menores ou apenas frutos de opiniões pessoais sem reflexo nos sistemas de pensamento dos autores<sup>3</sup>; e, por outro, cuidar para realmente marcar e explicitar o entrelaçamento entre essas opiniões e o pensamento dos autores, evitando generalidades e a mera denúncia, e, sobretudo, precavendo-se contra a armadilha da imunidade moral. Quero dizer, denunciar o racismo em si mesmo não torna um trabalho em história da filosofia um bom trabalho nem imuniza o autor de críticas, e estar moralmente correto em sua batalha contra o racismo não deveria conceder ao filósofo um brevíssimo que lhe permita considerar sem mais a complexidade e especificidade das obras filosóficas ou

---

1 Há um número muito grande de trabalhos publicados nos últimos cinquenta anos, desde os trabalhos inaugurais de Richard Popkin, em língua inglesa, e Michèle Duchet, em francês. Todos eles nos ajudam a compreender o racismo no pensamento ocidental, com diferentes abordagens algumas vezes conflitantes, muitas vezes complementares. Cito aqui apenas alguns que me parecem muito importantes e que foi possível consultar sem nenhuma pretensão a exaustão. Indico aqui não só trabalhos em história da filosofia, mas sobretudo aqueles que se dedicam por completo ou em parte a compreender a manifestação do racismo no século XVIII. Ao longo do trabalho pretendo indicar como cada um contribui para a compreensão de aspectos distintos do racismo, assim como outros textos mais específicos: (POPKIN, 1973); (DUCHET, 1977); (BRACKEN, 1973); (BRACKEN, 1978); (CHOMSKY, 1975); (SQUADRITO, 1979); (EZE, 1997); (VALLS, 2005); (SMITH, 2015); (ZACK, 2017); (CURRAN, 2011); (SCHAUB, & SEBASTIANI, 2021); (VARTIJA, 2021).

2 Isso não significa, no entanto, que não seja filosoficamente válido ler as potencialidades de um pensamento e se apropriar de uma perspectiva para pensar além dela mesma. Ao contrário, essa me parece ser uma das mais ricas possibilidades da filosofia, seu proveitoso anacronismo.

3 Esta postura felizmente não parece ser mais o caso, ao menos desde o trabalho inaugural de Richard Popkin sobre o assunto. Existem trabalhos que pretendem mostrar como a filosofia de um autor fica comprometida pelo seu racismo, outros que o racismo de um autor é irrelevante para seu sistema de pensamento, e outros ainda segundo os quais a opinião racista de um autor contradiz sua própria filosofia. No caso de Locke, por exemplo, há aqueles que afirmam seu racismo e o comprometimento de toda a sua filosofia: (BERNASCONI, & MANN, 2005). Contra essa posição ver: (ZACK, 1996). Para alguns ao menos a imagem de Locke como um grande defensor da liberdade fica maculada, dado seu envolvimento direto com a escravidão nos EUA: (FARR, 2008). Ver ainda a posição segundo a qual mesmo que Locke fosse racista sua filosofia não era: (UZGALIS, 2017, 21-30). O mesmo conflito interpretativo poderia ser indicado para cada filósofo moderno.



de um movimento filosófico em “lato senso”, diga-se, de maneira monolítica, unidimensional e, portanto, caricatural. A legitimidade da causa não confere automaticamente qualidade a um trabalho em filosofia.<sup>4</sup>

O presente conjunto de notas não pretende nem defender ou relativizar as afirmações racistas de muitos autores modernos nem responder a todas as questões e enfrentar todas as tensões que ele mesmo levanta e explicita. O que se busca com este artigo é mostrar a complexidade do problema e da afirmação de um Iluminismo racista e eurocêntrico e, ao mesmo tempo, defender o trabalho em história da filosofia como um aliado na compreensão e desvelamento dos preconceitos que constituem o pensamento de autores modernos, assim como de outros tantos preconceitos que nos constituem. A constatação inicial do Iluminismo como eurocêntrico e racista não deve impedir, ao contrário, deve nos convidar à reflexão de como esse racismo foi elaborado e sobre o que se sustentou. Podemos pensar que o racismo se sustentou em uma filosofia da história, que por sua vez seria fruto da cientificização do mundo humano.<sup>5</sup> Há quem considere o racismo como fundado em razões religiosas ou como um processo que vai da teologia às teorias da distinção racial para justificar a exploração colonial.<sup>6</sup> Há aqueles que vêm sobretudo no processo de naturalização do ser humano, processo acelerado na modernidade com o fim da primazia das concepções religiosas e com o abandono do dualismo cartesiano na ciência, o nascimento da anatomia e da biologia modernas, e concomitante a elas, o advento do racismo, consolidado posteriormente no século XIX.<sup>7</sup> Há ainda o notável trabalho de Curran, que vê na literatura de viagem a gestação de preconceitos, que posteriormente passam para o corpo negro com a nascente anatomia do século XVII.<sup>8</sup>

O que pretendo aqui é também uma defesa da história da filosofia como disciplina formadora e crítica, pois longe de constituir um apanhado doxográfico, a história da filosofia deve ser capaz de nos fazer aprender a pensar pensando ora junto, ora contra, ora diferente dos autores e dos textos, ao mesmo tempo em que desvela como histórico aquilo que tomamos como natural e já aí desde sempre, sejam os preconceitos ou nossa sensibilidade contra eles. Em outros termos, a necessária crítica aos mecanismos de formação do racismo moderno não deve ser feita, a meu ver, pondo a perder o cuidado com o pensamento, a complexidade da reflexão histórica-

---

4 Este me parece o caso de muitos textos-denúncia sobre o assunto, afinal a posição de muitos filósofos é mesmo escandalosa. São textos publicados em jornais e revistas não especializados, mas não apenas. O trabalho de Louis Sala-Molins, por exemplo, que muito barulho causou na França quando de sua publicação, é um bom exemplo, pois está mais próximo de um panfleto de indignação moral, repleto de frases de efeito e imprecisões históricas e parca análise conceitual ou textual, do que propriamente de uma pesquisa séria sobre o assunto. Considere-se, por exemplo, a obra seguinte: (SALA-MOLINS, 1992).

5 Este é o caso do texto de (ANDRADE, 2017), que sustenta que o racismo se fundou ou se nutriu de uma filosofia da história (de quem?) eurocêntrica, que por sua vez seria o resultado de uma objetificação do mundo humano realizado por uma filosofia que buscou no padrão científico o tratamento da história. Apesar de apontar para importantes questões, como pretendo mostrar, o trabalho de Andrade se desenrola sobre diversos equívocos e simplificações, seja sobre a ciência, seja sobre o Iluminismo e suas reflexões sobre a história, simplificando demasiadamente um assunto complexo, a ponto de deixar escapar os verdadeiros aspectos mobilizados pelo racismo moderno.

6 Sobre as bases religiosas do racismo ver (KIDD, 2006). Sobre a passagem das razões bíblicas às teorias raciais ver: (GLIOZZI, 2000).

7 Sobre esta perspectiva ver (SMITH, 2015). Já na década de 70 do século XX, H. Bracken considerava o dualismo cartesiano como uma barreira para as classificações racistas, e o empirismo como fornecendo uma metodologia fundamental que seria utilizada pelas teorias racistas, ou como diz Squadrito, que discorda completamente desta posição: “De acordo com Bracken nem Hegel nem Hume teriam sido capazes de articular tais afirmações (racistas) se fosse cartesianos” (SQUADRITO, 1979, 2). Ver: (Bracken, 1973) e (Bracken, 1978).

8 (CURRAN, 2011).



filosófica, as nuances, as riquezas e tensões, bem como as potencialidades de pensamentos de outros tempos. Nesse percurso difícil, um dos ganhos é reconhecer que as teorias, os sistemas filosóficos e as ideias de filósofos e movimentos filosóficos não são blocos imutáveis, que a noção de influência é limitada, e que apropriações e transformações fazem parte da história das ideias, de sorte que apropriações podem ser mais ou menos próximas de seus originais, mais ricas ou mais empobrecedoras, mais ou menos emancipadoras ou conservadoras e que, em história das ideias e conceitos, não há propriamente criação *ex nihilo*. Acertar contas com a história da filosofia, portanto, pode ser importante para dar rumo aos nossos interesses pessoais, ajudar a livrar-nos de algo com o qual não nos sentimos mais confortáveis, mas o cuidado com a história da filosofia não deve ser desprezado, com o risco de errar o alvo e favorecer uma cultura segunda a qual qualquer posição, apesar de filosófica e historicamente frágil ou equivocada, está de antemão validada por um compromisso moral.

O presente texto tem também um caráter programático, pois não acredita que as coisas estejam resolvidas de uma vez por todas ao taxar este ou aquele autor, este ou aquele movimento filosófico de racista. É programático também pois levanta uma série de questões que não podem, entretanto, ser respondidas no escopo do presente artigo e cujo tratamento demandaria mais estudo e pesquisa. Considerando este escopo mais amplo, o presente artigo se divide em três partes: a primeira, de caráter introdutório, trata das dificuldades da investigação sobre a relação entre a opinião racista de filósofos modernos e suas obras; a segunda aborda a noção de Iluminismo, pois muitas das críticas parecem se valer de uma noção de Iluminismo que não tem mais lugar na literatura especializada; e, por fim, uma terceira parte em que se considera alguns casos específicos do racismo em autores do século XVIII, com foco especial em Voltaire, este autor *canônico* que, paradoxalmente, pouco aparece nos cursos de filosofia e que pouca gente lê ou estuda, mas todos parecem ter uma frase para citar.

## I – Questões prévias

Antes de tudo, uma primeira constatação: muito autores modernos tinham sim concepções racistas. Dito isto, e perante o fato de que muitos deles ao mesmo tempo concebiam e defendiam uma igualdade entre os seres humanos, cabe perguntar como isto foi possível. O que sustentava essas afirmações aparentemente em contradição com a igualdade que pareciam defender?<sup>9</sup> Como defender direitos e igualdade e manter uma concepção hierarquizante sobre a diversidade humana? O primeiro e talvez mais óbvio cuidado que deveria ser empregado por aquele que quer identificar e entender essas contradições de um movimento filosófico complexo como o Iluminismo, ou de algo ainda mais amplo e complexo como o pensamento moderno, deveria ser procurar constatar se há algo que unifica essas manifestações de preconceito, ou se cada uma opera e ganha sentido distinto de acordo com cada autor. O racismo presente em manifestações de um autor é o mesmo e opera da mesma maneira que em outro? Ele é fundado filosoficamente em que? Essa distinção hierárquica pretende se fundar em razões teológicas ou religiosas, “científicas”, metafísicas ou em uma certa ideia de civilização? Não seria necessário ver no interior de cada obra suas injunções, teses e argumentos para compreender em que sentido e sobre o que se formula e sustenta o racismo? O apelo à razão e à linguagem como apanágio da humanidade ou ao sentimento como aquilo que unifica todos os seres humanos era mera hipocrisia e pretendia apenas mascarar sob a égide da universalidade o interesse particular?<sup>10</sup>

9 Cabe lembrar aqui que nem mesmo essa pressuposição da igualdade para os modernos é tão simples assim, ela envolve tensões e conflitos entre distintas maneiras de pensar a moral e a conduta humana e, se ela aparece com um viés metafísico em autores como Descartes, ela não se traduz imediatamente em igualdade moral ou política, como bem mostra o livro de Vinicius de Figueiredo, para quem o jansenismo e a filosofia de Pascal desempenham papel decisivo na formação da ideia moderna de igualdade. Ver: (FIGUEIREDO, 2021).

10 Se isto fosse o caso, teria que ser mostrado, não apenas pressuposto, e apelar a uma noção geral como razão ocidental não ajuda muito. Se não há propriamente uma defesa do racismo em Rousseau, por exemplo, há no entanto um



Ora, quando consideramos uma obra como aquela editada por Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment*, vemos uma maneira de encaminhar uma abordagem dessas questões, mesmo que ainda limitada. O autor compila uma série de textos de autores do Iluminismo sobre raça, e a partir daí, com textos relativamente completos e bem apresentados individualmente, e não apenas citações de frases empilhadas uma sobre as outras sem indicações precisas (o que de resto mostra um descuido nocivo com o trabalho histórico), vemos a notável intertextualidade das obras em que vários autores destilam seu preconceito racial, ou seja, “uma bastante promíscua dependência teórica e estilística de um autor em relação a outro”, como diz Eze. (EZE, 1997, p. 6) Kant toma perspectivas de Buffon e cita Hume sobre os negros, Blumenbach se apoia na autoridade de Kant, e em Buffon e Lineu, enquanto Buffon se apoia em Barrère, autor citado no artigo “Nègres” da *Encyclopédie*, assim como Thomas Jefferson se refere a Hume e busca fontes na *Encyclopédie*.<sup>11</sup> Ou seja, parece haver uma indiscutível intertextualidade, segundo Eze, nos textos racistas de autores modernos, de sorte a parecer que o epíteto de racista aplicado ao Iluminismo está chancelado. Mesmo assim, Eze explica na introdução de sua obra que, após longo estudo e debate, abandonou o título inicial que seria *Racist Enlightenment*, Iluminismo racista, não só pois ficou claro a ele que o termo racista com o seu sentido utilizado na segunda metade do século XX não se aplicava muito bem ao século XVIII, mas sobretudo porque, apesar desta intertextualidade mencionada acima, havia tensões, variações, ambiguidades e críticas que o levaram a adotar o título mais abrangente de *Raça e Iluminismo*.<sup>12</sup>

Outro ponto que deve ser considerado por aquele que deseja entender o racismo de autores modernos deve ser levado a sério e com todas as suas consequências tanto por aquele que justifica o racismo dos autores como espírito do tempo (Ah! Todos eram racistas naquela época!) quanto por aqueles que querem a todos condenar como representantes de um pensamento único, em sua raiz inescapavelmente racista e eurocêntrico. Ambas as posições partilham de uma mesma miopia histórica: a primeira diz que os preconceitos do seu autor fazem parte dos preconceitos do tempo, todos pensavam assim, uma compreensão homogênea para absolvê-los de seus preconceitos; a outra condena a todos dizendo que são irremediável e profundamente racistas pois partilhavam de um fundo comum, uma concepção homogênea para condená-los. Ora, bastaria, então, apontar um ou outro caso de autores que não hierarquizavam as diferenças para que compreendêssemos a limitação de ambas as perspectivas. Mais uma vez o livro de Emmanuel Eze nos ajuda a bem ver esse quadro ao reproduzir, por exemplo, a crítica contundente de James Beattie, da assim chamada escola escocesa da filosofia do senso comum, ao texto de Hume, *Dos Caracteres Nacionais*, sobre

---

silêncio sobre a escravidão colonial no autor do *Contrato social*, justamente em um autor que pensava a escravidão como desprovida de qualquer justificação possível. Mas este silêncio equivale à contribuição de Locke à redação da Constituição da Carolina, que mantinha a escravidão, ou aos ganhos de Voltaire com investimentos em companhias que lucravam com o comércio triangular? Até que ponto estão comprometidas as reflexões de Rousseau sobre os fundamentos da república e a ideia de vontade geral, as de Locke sobre a liberdade e o poder, assim como as de Voltaire sobre a tolerância?

11 Mesmo aqui não deveríamos nos contentar apenas com o valor de face das menções de um filósofo a outro. Seria preciso avaliar essas menções, e ver se elas fazem jus à posição de cada autor e como operam no interior de cada pensamento. Blumenbach, por exemplo, discorda da opinião sobre a inferioridade intelectual dos negros sustentada por Hume e Kant.

12 “If this is the case, then, the current title, “Race and Enlightenment,” reflects more accurately the highly ambiguous relationship of Enlightenment philosophic and scientific reason to racial diversity in the eighteenth century.” (Eze, 1995, 2). Apesar desta precaução, seu trabalho ainda induz a um ar de família, por assim dizer, ao vincular os diversos autores sem análises mais cuidadosas que é facilmente criticável, e que faz perder de vista nuances e diferentes formas de conceber o racismo, que, se definido como essencialização de diferenças, não pode ser aplicado a muitos dos autores que ele compila.





a inferioridade dos negros.<sup>13</sup> Se nem todos eram assim preconceituosos, ou se havia tensões e evoluções no pensamento de diversos autores, devemos então entender, analisar e criticar as razões dos que eram, e, por outro lado, se nem todos eram assim, não basta cancelar todo o Iluminismo ou a filosofia moderna como irremediavelmente racista e defensora de um universalismo eurocêntrico e excludente.<sup>14</sup> Poderíamos ainda indicar uma série de outros casos que são esquecidos: o engajamento político e intelectual de Condorcet contra a escravidão,<sup>15</sup> sua atuação na fundação da primeira sociedade abolicionista francesa, *A Sociedade dos Amigos dos negros*, e antes na sua obra *Reflexão sobre a escravidão dos negros* (1781); as críticas ácidas contra a colonização, o eurocentrismo e arrogância cultural dos europeus feitas por Diderot, tanto em seu *Suplemento a viagem de Bougainville* quanto nas suas contribuições ao texto da *História das duas Índias*; Rousseau, com particular atenção à sua concepção histórica traçada no *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, e já antes no *Discurso das ciências e as artes*, e seu caráter eminentemente crítico ao pensamento europeu de seu tempo. Mais afastado ainda estaria a filosofia de Rousseau de um eurocentrismo ao conceber o desenvolvimento dos povos não como marcados apenas por distâncias lineares, mas como vetorialmente distintos e por práticas que os distinguiam positivamente dos povos policiados europeus; há ainda, entre outros, o caso do Abbé Grégoire, membro ativo da Revolução Francesa, autor do livro *Da literatura dos negros*, obra de 1808; o caso de Anton Wilhelm Amo, antigo escravo africano que se tornou filósofo de língua alemã, obteve doutorado em filosofia na Universidade de Wittemberg em 1734 com a tese intitulada *De Humanae mentis apatheia* e posteriormente se tornou professor na Universidade de Halle a partir de 1736,<sup>16</sup> e ainda mais marcante a publicação em 1787 do primeiro texto antiescravagista

---

13 (BEATTIE, 1770). A sexta edição, de 1805, está disponível em: <https://archive.org/details/essayonimmutabil00beatuoft/page/n7/mode/2up>. Beattie, consciente das diferenças entre os autores, vincula, no entanto, a posição de Hume à de Aristóteles, segundo a qual os diferentes tipos humanos seriam mais ou menos aptos às atividades intelectuais, e censura seu compatriota pela falta de experiência e conhecimento histórico, que deveria tê-lo impedido de realizar juízos assim tão gerais. Beattie opõe a Hume o exemplo de manufaturas e das artes entre os povos africanos e ameríndios, que segundo ele seriam de difícil imitação por um europeu.

14 Mesmo se o universalismo, de fato, possa ter servido e continue a servir para mascarar processos de colonização e violência, isto não significa que ele deva sempre ser concebido assim, e que possa sem mais ser descartado do horizonte de reflexão política e filosófica. O uso ou rapto de uma ideia não a destitui por completo de seus potenciais políticos, e se o discurso sobre os direitos humanos, por exemplo, pode servir para mascarar guerras e invasões, a luta por sua efetivação e ampliação não fica (e nem foi) por isso completamente invalidada, nem sua formulação por diferentes pensadores foi de uma vez por todas comprometida. Aliás, seria preciso se entender aqui sobre o que significa universalismo. Aquele mobilizado por políticos interessados em suas agendas particulares, um universalismo de sobrevoos que parece sempre se traduzir por uma adesão à conformidade e pela supressão do particular, ou um “universalismo lateral”, alargado, evocado, por exemplo, por Merleau-Ponty em seu texto sobre Lévi-Strauss e Mauss, um “incessante colocar-se à prova do si mesmo pelo outro e do outro pelo si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1960, 150)? Os expedientes proto-etnográficos dos *philosophes* do XVIII, como o de Diderot em seu *Suplemento à viagem de Bougainville* (publicado postumamente em 1796) ou suas contribuições ao monumental *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas duas Índias* (de agora em diante *História das duas Índias*), publicado pelo Abade Raynal entre 1770 e 1780, não estariam justamente a testar esse universalismo e o ponto de vista europeu a partir do encontro com os povos não europeus? Essa literatura de colocar-se em perspectiva é constituinte do pensamento Iluminista francês e tem nos *Diálogos do Barão de Lahontan com um selvagem da América*, de 1704, uma das suas primeiras formulações, mas aparece também em *O Ingênuo* (1767), de Voltaire, entre outras tantas obras.

15 Ver a edição de textos de Condorcet feita por Cristina Foroni Consani em: (CONDORCET, 2013).

16 Sobre Anton Wilhem Amo ver: (BRENTJES, 1975) e o capítulo VIII de (SMITH, 2015, 207-230). Para Smith, o caso de Amo marca uma mudança no Iluminismo alemão, uma passagem de um Iluminismo universalista a um Iluminismo discriminatório.



escrito por um escravo liberto, o *Thoughts and sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, de Ottobah Cugoano.<sup>17</sup> Por fim, caberia ainda lembrar àqueles que fazem do Iluminismo um alvo predileto de suas críticas, que o Iluminismo enquanto atitude emancipatória não é apenas europeu, ele se adaptou, se transformou e foi apropriado pelos mais diversos autores e autoras, bem como por políticos e revolucionários, em diferentes momentos e regiões do mundo.<sup>18</sup>

## II – Sobre o que é o Iluminismo

Mas se podemos multiplicar as questões prévias, uma, no entanto, se impõe, e a ela podemos dedicar um pouco mais de espaço: o que é o Iluminismo? O quão lata pode ser essa ideia para que possamos sobre ela defender uma tese? Ela se impõe, pois muitas das críticas ao Iluminismo, sejam do campo progressista ou do campo conservador, partilham de uma caricatura, de uma concepção monolítica e unidimensional.<sup>19</sup> Ora, muitos estudos de história e filosofia têm ampliado e complexificado há décadas aquilo que chamamos de Iluminismo, mostrando tanto uma pluralidade histórica quanto uma pluralidade filosófica a ser apropriada e ampliada. Se nos preocupamos hoje com o cânone restrito da filosofia, não podemos então aceitar sem mais um panteão exclusivo e pequeno de autores que comporiam eles apenas o Iluminismo.

Para melhor conceber o que propriamente seria o Iluminismo, podemos considerar que, apesar de entrelaçadas, há ao menos duas maneiras de tentar compreender esse movimento filosófico, cultural, político e literário. Pode-se considerar o Iluminismo como um período histórico que iria do fim do século XVII até o fim do século XVIII (datas um tanto arbitrárias, mas justificáveis) ou o Iluminismo como um movimento filosófico, uma atitude filosófica mais ampla (que, no entanto, se consolidaria no século XVIII). Assim como as caracterizações podem ser diversas, as caricaturas também devem ser evitadas nos dois sentidos: do ponto de vista historiográfico, o Iluminismo não é monolítico, é complexo, variado de nação a nação e mesmo em um único espaço geográfico se diversifica, não podendo ser simplesmente identificado como francês ou europeu, racionalista ou antirreligioso. E do ponto de vista filosófico, ele não é uma filosofia da história, como sentido (inevitável) da história, apesar de ter a história como um dos seus objetos privilegiados, mas uma crítica do presente que busca genealogicamente compreender sua inserção em um tempo não mais individual e apartado do mundo, e sim um tempo social e político.

Do ponto de vista historiográfico (ou histórico-filosófico), seria preciso consultar inúmeros trabalhos que complexificaram a ideia que temos do século XVIII e da circulação de ideias na época, ao invés de contentarmo-nos com lugares comuns sobre o período (confiança ingênua na razão, cientificismo,

---

17 Cugoano, O. *Thoughts and sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*. Londres, 1787. Texto disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/e/eccodemo/K046227.0001.001?view=toc>. O texto de Cugoano critica as justificativas para a escravidão dadas então pelos europeus, e se vale tanto de argumentos religiosos, mostrando a incompatibilidade entre cristianismo e escravidão, quanto ao apelo à justiça, à razão e à equidade.

18 Sobre isso ver : Lilti, A. La civilisation est-elle européenne? Ecrire l'histoire de l'Europe au XVIIIe siècle. In : (LILT, & SPECTOR, 2014). Ver também do mesmo autor o capítulo II: (LILT, 2019). Ver ainda do mesmo autor: (LILT, 2023).

19 Antoine Lilti em *L'Heritage des Lumières* passa em revista muitas dessas críticas, e se concentra no capítulo I (O desafio pós-colonial) naquelas mais contemporâneas advindas do campo progressista por assim dizer. Mas não devemos nos esquecer que o Iluminismo também sempre foi alvo de perspectivas conservadoras, ou melhor, retrógradas, que viam em Kant, por exemplo, um ataque aos valores ocidentais, como propalava no Brasil até pouco tempo o astrólogo autodenominado filósofo e ideólogo da recente extrema-direita nacional.



racionalismo exacerbado e antirreligioso) envernizados com citações parciais de a *Filosofia do Iluminismo*, de Ernst Cassirer, livro importante, mas que publicado há quase cem anos não leva em conta os avanços historiográficos ocorridos a partir da segunda metade do século XX, além de ter uma particular concepção da riqueza filosófica do período como desaguando nas águas alemãs da filosofia de Kant.<sup>20</sup>

Jonathan Israel, por exemplo, dedicou duas obras imensas, e amplamente documentadas, apesar de não isentas de críticas, sobre a distinção entre um Iluminismo radical, de extração holandesa, e um Iluminismo moderado, de extração sobretudo inglesa e francesa.<sup>21</sup> Apesar dessa distinção ser passível de críticas, os dois livros têm o mérito de mostrar que aquilo que chamamos de Iluminismo foi muito mais rico e variado do que imaginamos. A circulação de ideias e a produção intelectual do fim da segunda metade do século XVII até ameados do século XVIII percorre um amplo espaço geográfico europeu e faz circular tanto ideias moderadas de um despotismo esclarecido e de um convívio pacífico entre filosofia e religião quanto ideias radicais republicanas e de crítica radical à religião, uma tradição radical de extração holandesa e vinculada ao espinosismo. A efervescência intelectual do século XVIII também não se restringe aos “grandes autores”, como Robert Darnton vem há décadas mostrando em inúmeras obras, destacando a circulação de livros e ideias em uma “baixa literatura” muito rica em consequências culturais e políticas.<sup>22</sup> Aliás, analisando de perto, nem mesmo a imagem de um Iluminismo essencialmente antirreligioso se sustenta como ideia geral e exclusiva do XVIII, como mostraram Anton Matytsin e Dan Eldenstein.<sup>23</sup> Este último já havia também contribuído, junto com Jeff Burson, para complexificar a imagem de um Iluminismo confiante na razão e ciência, ao destacar a pervasividade do ceticismo no século XVIII em *Skepticism and Enlightenment*.<sup>24</sup> Essa crítica à imagem de um Iluminismo ingenuamente confiante na razão não se restringe somente ao conhecimento, mas tem consequências para a moral e a história.<sup>25</sup> Antes desses estudos, a imagem caricatural de um Iluminismo otimista quanto à moral e o progresso já havia sido brilhantemente posta à prova pelo livro de Bronislaw Baczko, *Job mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, aliás, título retirado de uma expressão de Voltaire, que, como boa parte do século, era obcecado pelo problema do mal.<sup>26</sup>

---

20 Que fique claro aqui o que quero dizer sobre o texto de Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, publicado nos anos 30 do século passado, na década em que o nazismo ascende ao poder na Alemanha. Obra incontornável, talvez a mais ampla e profunda síntese interpretativa do Iluminismo feita por um só autor, a obra de Cassirer tem muitos méritos. Primeiro, por já conter uma multiplicidade de autores e perspectivas que comumente escapam às considerações apressadas ou manualescas do Iluminismo. Dentre elas, é notável, por exemplo, o resgate que ele fez da importância de Pierre Bayle para a compreensão do Iluminismo. Além disso, a obra é muito feliz ao vincular o pensamento do século XVIII às grandes questões metafísicas do século XVII ao mesmo tempo em que distingue a racionalidade presente nos dois períodos e aponta o que são propriamente as conquistas do século XVIII: o pensamento sobre a história e a reflexão estética. Mas não basta ficar na introdução do livro de Cassirer, pois talvez aí sua caracterização do Iluminismo seja a mais restrita e limitada. O capítulo sobre a conquista do mundo histórico poderia, por exemplo, fornecer elementos para ver, algumas vezes até mesmo contra as conclusões do filósofo alemão, como eram complexas as reflexões filosóficas do Iluminismo sobre a história, iniciadas segundo ele com as críticas epistemológicas ao conhecimento humano realizadas por Pierre Bayle, mas a quem não podemos atribuir uma filosofia da história de caráter progressista.

21 (ISRAEL, 2002); (ISRAEL, 2013) A perspectiva de Israel é por ele resumida em: (ISRAEL, 2006).

22 Ver por exemplo de (DARNTON, 1998) e (DARNTON, 1987).

23 (MATYTSIN & EDELSTEIN, 2018).

24 (BURSON & MATYTSIN, 2019).

25 (MATYTSIN, 2016).

26 (BACZKO, 1997).





Do ponto de vista filosófico, a pergunta sobre o que é o Iluminismo vem desde a publicação do texto *Resposta à questão: O que é Esclarecimento?* de Kant, em 1784.<sup>27</sup> No texto kantiano, o iluminismo se caracteriza como um horizonte e um processo de saída da menoridade, da tutela intelectual, e não como uma aquisição. Processo difícil, ainda mais se tomado individualmente, ele exige, segundo o autor, uma pluralidade de agentes e a constituição de um espaço público de livre discussão das opiniões. Sobre este texto de Kant muito já foi escrito.<sup>28</sup> Nele encontramos uma série de distinções de suma importância para a filosofia política kantiana: a concepção do esclarecimento como processo, a menoridade concebida como tutela e cerceamento da autonomia, a defesa do uso autônomo da razão, a distinção entre uso público e privado da razão - que garante a manutenção da sociedade ao mesmo tempo em que permite seu aperfeiçoamento-, a exigência de uma liberdade pública que assegura um processo que, do ponto de vista individual, seria muito difícil realizar, enfim, a exortação à uma coragem para o saber.

Dentre os diversos aspectos do texto kantiano, gostaria de destacar apenas dois elementos: a consciência de sua inserção histórica que a filosofia passa a ter e o medo como obstáculo à reflexão e à autonomia. Retomemos a pergunta: afinal, que é o Esclarecimento? A saída da menoridade, diríamos rapidamente. Mas a saída é um processo e esse processo é um esforço contínuo e coletivo nunca realizado por completo, o esclarecimento é, portanto, mais uma tarefa sempre renovada de identificar o que nos amarra em condições de tutela, de lançar luz sobre os preconceitos que nos constituem, do que um resultado a ser atingido uma vez por todas ou um conjunto de valores ou dogmas. Essa concepção pressupõe um exercício filosófico consciente de sua inserção histórica, como bem mostrou Foucault em um texto que retoma o título do opúsculo kantiano.<sup>29</sup> É isso o que verdadeiramente constitui o espírito do Iluminismo. Segundo Foucault, os que gostariam de defender anacronicamente os ditos ideais ou valores do Iluminismo, na verdade, traem o seu verdadeiro espírito.<sup>30</sup> Foucault chama à atenção um Iluminismo não como conjunto de teses, ou posição que se resumiria neste ou naquele valor a ser defendido em nome da razão. Segundo o autor, o que o texto de Kant e a pergunta que o autor alemão se põe revelam é uma inserção da filosofia em seu tempo, não mais o tempo individual das *Meditações* de Descartes, mas o tempo social e histórico. O filósofo não estaria mais apenas preocupado com as questões abstratas e eternas da metafísica ou da fundamentação do conhecimento, mas também tomado pela necessidade de compreensão do seu tempo e dos elementos que o constituem. Nesta medida, a filosofia deixa de ser apenas metafísica, teoria do conhecimento ou filosofia moral e se torna crítica, concebida como ontologia do presente, pois pretende revelar e analisar genealogicamente os elementos que compõem o mundo social e político. Este é o sentido da própria posição da pergunta kantiana.

Seguindo esta pista, é possível estender a compreensão da filosofia como crítica de seu tempo para outros autores do Iluminismo, afinal Voltaire, Diderot, Dumasais, Rousseau, D'Alembert, Hume e Condorcet, apesar de suas enormes diferenças, guardam todos essa compreensão da filosofia como atividade crítica inserida em seu contexto histórico e social, como tomada de consciência do caráter histórico dos objetos sociais e políticos. Os autores do século XVIII procuraram investigar a singularidade de seu tempo e o lugar do filósofo no quadro social e histórico desse mesmo tempo. O que se depreende disso não é simplesmente

---

27 (KANT, 2009).

28 Ver por exemplo (TORRES FILHO, 2004); (KLEIN, 2009); (SCHMIDT, 1989) & (VENTURI, 1959).

29 (FOUCAULT, 1994).

30 Assim como enfrentar os paradoxos do Iluminismo é levar a sério este mesmo espírito, ou o seu verdadeiro valor, como diz Jamelle Bouie: "To confront the paradox of Enlightenment is to take its values seriously; to dismiss it is to prefer hagiography to truth". (BOUIE, 2018).



o elogio do presente em detrimento do passado e de outros povos, mas uma tarefa que exige esforço e traz perigos. Alguns textos são exemplares nesse esforço da filosofia de se debruçar sobre seu tempo. Voltaire, por exemplo, nos presenteia com dois verbetes no *Dicionário Filosófico*, de 1764, os verbetes Filósofo e Filosofia, Diderot e Dumarsais com o verbete Filósofo da *Enciclopédia*, D'Alembert com a abertura do seu *Ensaio sobre os princípios da filosofia*, Condorcet com os seus *Esboços de um quadro histórico sobre os progressos do espírito humano*, Hume, com a primeira parte de suas *Investigações sobre o entendimento humano* e com seus textos históricos; e mesmo o *Discurso sobre as ciências e as artes* deve ser lido na chave da pergunta sobre o que significa ser filósofo (ou artista) naquele momento histórico, naquele tempo de pompa e máscaras, dirá Rousseau. Seguindo a trilha de outro filósofo brasileiro, Luiz Roberto Monzani, esta peculiaridade da filosofia iluminista, a consciência de sua inscrição em um tempo singular, já está presente em um texto do final do século XVII, o *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos* (1686), de Fontenelle.<sup>31</sup>

Essa ontologia do presente deve, portanto, identificar e compreender o caráter histórico do que nos rodeia e nos constitui enquanto seres sociais. O esclarecimento, como enfrentamento dos preconceitos, é também a superação dos medos que nos mantêm atados a práticas consideradas naturais. Ora, o medo que impede o início do processo sempre contínuo de esclarecimento se manifesta de diferentes maneiras. Aqui gostaria de evocar o texto de Luís Fernandes do Nascimento, *O Século das Luzes e o medo do escuro – a fantasia na Antropologia de Kant*<sup>32</sup> que bem nos mostra como o tema do medo e da saída da menoridade reencontra o tema do outro. Em seu artigo, Luís Nascimento considera um medo em particular, que ilustra o sentido em que o desconhecido, o estranho e estrangeiro, é objeto de atração e pavor: o medo do escuro. A perda do medo – o tornar familiar o estranho-, é formador do caráter humano, por isso Rousseau recomenda os jogos e brincadeiras para que a criança perca o medo do escuro e passe a associar a noite a um momento prazeroso. Do tema do medo, Luís reencontra o tema do outro, essa obsessão do século XVIII, presente nas mais diversas figuras que povoam a literatura filosófica do XVIII: anjos, cegos, extraterrestres, iroqueses, persas.<sup>33</sup>

Tornar o desconhecido conhecido e o conhecido estranho, esses personagens que povoam a literatura e a filosofia do século XVIII, sobretudo francesa, anjos, demônios, extraterrestres, gigantes, estrangeiros e

---

31 No caso de Fontenelle, autor de um dos primeiros textos de comparatismo histórico não cristão entre as mitologias antigas e ameríndias, *História das fábulas* (1686?), essa perspectiva se daria precisamente em seu ponto de vista histórico sobre a ciência moderna, sobre as transformações científicas que conduziriam a uma visão mecanicista do mundo e suas implicações para as outras atividades do espírito, como a poesia e a pintura. Não é sem razão que Canguilhem viu em Fontenelle o antepassado mais distante da epistemologia histórica francesa. (CANGUILHEM, 2002). Ver também sobre Fontenelle: (BRANDÃO, 2018).

32 (NASCIMENTO, 2014).

33 “A questão da escuridão e da obscuridade acaba então por revelar a ideia do diferente e do desconhecido, algo que assusta e provoca nos homens atitudes desmedidas, como o medo, a superstição, o fanatismo e a loucura. Como nos mostra Gérard Lebrun, se o pensamento do século XVIII se interessa tanto por tipos estranhos, como “iroqueses, persas, anões, gigantes, mágicos, diabos” (Lebrun, 1973, 128), é porque reconhece neles figuras do Outro da razão, alteridade que, ao mesmo tempo em que fascina, aterroriza. Esse embate com o Outro é, como dissemos, importante para própria racionalidade na medida em que a faz refletir acerca de seus limites e indica o espaço no qual a própria razão se desenvolve. Nas palavras de Lebrun: “A confrontação com o Outro tem, portanto, o efeito de me fazer duvidar do ponto de vista universal em que eu me instalara”. Para uma razão que se julga esclarecida, é benéfico se defrontar com tudo o que pode lhe parecer novo ou estranho. Não se trata mais de temer ou evitar o desconhecido, mas, tal como em Rousseau, estabelecer um jogo ou diálogo com a escuridão, o suficiente para fazer dela um objeto comum, algo com o qual podemos nos comunicar.” (NASCIMENTO, 2014, 196) Ver também: (LEBRUN, 1973) & (PINHEIRO, 2019).



viajantes desempenham muitos papéis, mas um deles parece unificar esses diferentes usos<sup>34</sup>: esse recurso literário-filosófico exerce o que Bertrand Binoche chama de terceiro crítico (*tiers critique*).<sup>35</sup> Como fazer a crítica ao preconceito se estamos imersos nele? Como reconhecer como estranho o que está tão perto e é tão familiar? Ora, estes personagens, terceiros críticos, permitem justamente este afastamento do familiar, revelando o que parecia natural como preconceito. É recorrendo a essas personagens que se procura colocar o universal em perspectiva. Elas exercem, portanto, o confronto com o outro da razão: a loucura, a desrazão, o excesso, o entusiasmo, a superstição. Todavia, esse expediente pode ser também criador de preconceitos, e ao mesmo tempo em que revela alguns preconceitos lança sobre uma ampla parcela dos seres humanos outros.<sup>36</sup> Mais uma vez: como é possível esse movimento? Como a busca por livrar-se de preconceitos pode ao mesmo tempo engendrar outros tantos? E como evitar que a libertação de antigos preconceitos geste novos? Uma passagem do texto de Luís Nascimento nos ajuda a pensar essa dificuldade:

“Desse ponto de vista, para que o próprio processo de esclarecimento ou saída da menoridade se dê, seria preciso pensar que as Luzes, como se diz em português ou em francês – *les Lumières* – são sempre plurais, que não poderia haver uma única e absoluta luz singular que se sobreporia a todas as demais. Toda difusão, comunicação ou transmissão de conhecimento dependeria de uma noção de verdade que precisa ser irisada (16), que se mostra como uma diversidade multicolorida de tons e intensidades, de claros e escuros, sem os quais os diálogos, os diferentes pontos de vista e posições estariam fadados ao fracasso. Nesse sentido, todo o medo do escuro se dissipa quando se percebe que do outro lado da luz que vemos não há uma escuridão total, mas apenas outra intensidade, cor ou tonalidade de luz com a qual poderemos entrar em contato. Ou ainda, para terminarmos com a frase de Diderot que serviu de epígrafe para esse texto: é preciso lembrar que há cores na sombra.” (NASCIMENTO, 2014, 216)

Mas o Iluminismo pensou uma filosofia da história eurocêntrica que se projetou sobre todos os povos, hierarquizando as culturas e favorecendo o racismo, e isto se deu devido à consideração da cultura humana em termos de um objeto das ciências naturais. (ANDRADE, 2017) Essa perspectiva, no entanto, perde de vista muitos aspectos da gênese do racismo e se funda em uma visão distorcida dos temas aqui imbricados: eurocentrismo, filosofia da história, ciência e racismo. Isso não quer dizer que filosofias da história não veiculem ideias racistas. Ao contrário, parece haver uma alimentação mútua entre o racismo e a filosofia da história.<sup>37</sup> Nos escritos de Voltaire sobre a história, sobretudo em sua obra maior, o *Ensaio sobre os costumes*, também encontramos muitas passagens de caráter racista. Mas se a filosofia da história de Hegel pode ser vista como herdeira do Iluminismo ou a ela se vincular, não devemos, no entanto, confundi-las. Sobre isso seria possível discorrer por muito tempo, mas me limito a apontar algumas dificuldades sobre essa noção geral e abstrata de filosofia da história iluminista e eurocêntrica.

Em primeiro lugar, não existe *uma* filosofia da história iluminista. Não há uma única concepção de filosofia da história no século XVIII. Maria das Graças de Souza explorou em seu livro *Ilustração e história*<sup>38</sup>

34 Ver o capítulo 2 (O olhar do alto) de (HADOT, 2019). Sobre os personagens celestiais na obra de Voltaire ver: (BRANDÃO, 2020).

35 (BINOCHÉ, 2018).

36 Como veremos a frente, o extraterrestre do primeiro capítulo do *Tratado de Metafísica* (1734), de Voltaire, realiza esse processo de libertação dos preconceitos com o mesmo gesto com o qual distingue e hierarquiza os diferentes tipos humanos.

37 Sobre Hegel, por exemplo, há um extenso debate sobre as ligações de sua filosofia da história e seu racismo, bem como a possibilidade de uma reconstrução histórica normativa que ultrapasse os limites de seu racismo. Sobre isso ver, por exemplo: (BERNASCONI, 2000); (BUCK-MORSS, 2009); Zambrana, R. Hegel, History, and Race. In: (ZACK, 2017, 251-260) & (SANGUINETTI, 2021).

38 (SOUZA, 2001).



ao menos três maneiras distintas de conceber a história, e isso apenas no interior do Iluminismo francês: Rousseau, Voltaire e Condorcet tinham visões muito diferentes e conflitantes sobre o processo histórico. Ampliando o quadro, vemos que a categoria de filosofia da história pode ser enganosa, pois se as diferentes maneiras de pensar a história buscavam “introduzir significado nos fatos”, as diferentes circunstâncias e maneiras de pensar revelam que “não se trata do mesmo significado, nem dos mesmos fatos, muito menos da mesma articulação entre significado e fato.” É isso que Bertrand Binoche explorou em *As três fontes da filosofia da história*, analisando o quadro histórico francês, a história natural escocesa da humanidade e a teodiceia alemã da história.<sup>39</sup> Isso se revela ainda mais complexo se deslocarmos o olhar para a Itália e considerarmos um autor como Giambattista Vico, que torna a história o objeto por excelência da filosofia, criando um novo método ou “nova arte crítica” ao estabelecer um distanciamento em relação à concepção moderna (leia-se Descartes e Port-Royal) de linguagem.<sup>40</sup>

Antes disso, porém, seria ainda preciso identificar o que queremos dizer com o sintagma criado por Voltaire em sua obra de 1765, *Filosofia da história*, que posteriormente serviu de introdução ao *Ensaio sobre os costumes*. Afinal, se identificarmos filosofia da história a sentido da história acabamos por transferir um significado que a expressão terá sobretudo a partir da tradição alemã da teodiceia histórica a pensadores que a concebiam mais amplamente como reflexão filosófica sobre a história, sobre os métodos e limites do conhecimento histórico, mais do que sobre o sentido da história. Aliás, em vista de preservar esta acepção, e não projetar sobre as reflexões do século XVIII um sentido que se fixará no XIX, Dario Perinetti, em seu excelente texto sobre o assunto no *Cambridge History to Eighteenth Century Philosophy*, escolhe a expressão reflexões filosóficas sobre a história e não filosofia da história.<sup>41</sup> Antes dele, Karl Löwith, no clássico *Meaning in history*,<sup>42</sup> já havia notado que se Voltaire era bem o inventor da expressão ele, no entanto, não tinha propriamente uma filosofia da história como sentido da história.<sup>43</sup>

---

39 (BINOCHE, 2020).

40 Sobre isto ver a tese de doutorado de Antônio José pereira Filho: Linguagem e práxis – Vico e a concepção cartesiana de linguagem. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01102010-112543/publico/2010\\_AntonioJosePereiraFilho.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01102010-112543/publico/2010_AntonioJosePereiraFilho.pdf)

41 (PERINETTI, 2006).

42 “Na discussão que se segue, o termo “filosofia da história” é usado com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos são unificados e dirigidos para um sentido final.” (LOWITH, 1957, p. 1).

43 “Dois pontos estavam na mente de Voltaire quando ele escreveu seu ensaio contra Bossuet: primeiro, que a história universal de Bossuet não é universal e, segundo, que a providência não é evidente no curso empírico da história.” (LOWITH, 1957, p. 110); “Por mais persuasiva que possa ser essa redução da história sagrada ao seu aspecto profano, ela não resulta em uma universalidade mais completa, pois a história não se torna universal ao investigar, em vez das quatro civilizações de Bossuet, vinte e uma. Ela apenas se torna geral. Uma olhada no Índice do *Ensaio* de Voltaire mostra que seu aspecto universal se baseia na abrangência material sem um centro de significado e organização. O que une suas interessantes observações é apenas a sucessão cronológica e a ideia de progresso como um princípio hipotético. Uma história universal direcionada a um único fim e unificando, pelo menos potencialmente, todo o curso dos eventos não foi criada por Voltaire, mas pelo messianismo judaico e pela escatologia cristã, com base em um monoteísmo exclusivo. (...) Voltaire era inteligente demais para exagerar na ideia de progresso. Ele acreditava em um progresso moderado, interrompido por períodos de regressão e sujeito ao acaso, na medida em que a razão não prevalece.” (LOWITH, 1957, p. 111) Bertrand Binoche, na parte III do capítulo II de sua obra sobre as três fontes da filosofia da história, começa por dizer que a filosofia da história de Voltaire é “essencialmente negativa” e que ela não é a ordenação dos fatos em função de leis como em Montesquieu. (BINOCHE, 2020).



Em segundo lugar, caberia perguntar se há *uma* ciência moderna a fundar a objetificação do humano, e se todos os conflitantes modelos científicos da modernidade transmitiam a mesma noção de razão e se pretendiam extensíveis a todos os domínios do saber. Quando afirmamos que a filosofia da história tomou o modelo científico moderno, entendemos por esta ciência o que? A mecanização de Galileu e Descartes, como dirá Fontenelle, o romance da física cartesiana, como dirá Voltaire? A física newtoniana com o seu *hypotheses non fingo* tanto elogiada pelo autor dos *Elementos da filosofia de Newton*? A filosofia de Leibniz? A matemática e a física defendida por D'Alembert ou as nascentes ciências da biologia e da química defendidas por Diderot? Mesmo no caso de Voltaire, como veremos a frente, que no início de suas reflexões históricas procurava conferir aos relatos históricos uma regularidade que ele encontrava na física newtoniana, as coisas não são simples assim, pois o termo natureza é ambíguo, e se ele designa a natureza tratada pela filosofia natural (física), natureza externa e material que pode ser contemplada pela experiência do olhar distante, ela designa também a natureza da tradição jusnaturalista, a natureza moral que não se presta tão facilmente a esse olhar desinteressado.<sup>44</sup>

Por fim, cabe dizer que considerado o surgimento daquilo que se diz filosofia da história no final do século XVIII e início do XIX, ou mais precisamente das narrativas históricas realizadas por filósofos na segunda metade do século XVIII, esses autores já estavam impregnados por diferentes formas de racismo, seja de origem teológica, seja daquele da recente anatomia e seus procedimentos de dissecação, ou da ampla literatura de viagem que consumiam vorazmente e, sobretudo, das justificativas de caráter econômico, de sorte que o racismo presente nas narrativas históricas da segunda metade do século XVIII, mesmo que aprofundem o processo de racialização, são mais resultado de outros processos de distinção e hierarquização da diversidade humana do que fundamento deles.

Portanto, ao invés de nos satisfazermos com noções latas de Iluminismo, ciência moderna, filosofia da história, como mera confiança na razão, teríamos que reconhecer que o Iluminismo, muito diverso em suas perspectivas, poderia, na verdade, ser caracterizado, se considerássemos os textos acima mencionados, como uma consciência sobre a inserção social, ética e política da filosofia, que exige não apenas um comprometimento com buscas universais da verdade e da felicidade, mas uma reflexão sobre o seu tempo, um enfrentamento de obstáculos e amarras tanto do indivíduo quanto dos povos, que se traduziu precisamente pela transformação da história em objeto de reflexão filosófica. Se estas reflexões foram vinculadas a processos de conquista e hierarquização de sociedades distintas das europeias, elas também foram responsáveis pelos ideais de emancipação das nações, da autodeterminação dos povos, do reconhecimento da diferença e pelo despertar da crítica à arrogância europeia.<sup>45</sup> Tudo isso não impediu, no entanto, o preconceito racial. É preciso, portanto, revisitar essas obras para ver em que se fundava esse

---

44 Sobre a polissemia do termo natureza no século XVIII ver (EHRARD, 1994).

45 Aqui as passagens de Diderot em seu *Suplemento à Viagem de Bougainville* e a suas contribuições aos textos sobre a *História das duas Índias* são explícitos e contundentes. Mas mesmo uma obra como o *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire, em adições à primeira edição feitas pelo próprio autor, encontramos passagens como a seguinte: “Em 1757, havia cerca de trinta mil pessoas na São Domingos francesa e cem mil escravos negros ou mulatos, que trabalhavam nas fábricas de açúcar e nas plantações de índigo e cacau, e que encurtavam suas vidas para satisfazer nossos novos apetites, atendendo às nossas novas necessidades, que nossos pais não conheciam: vamos comprar esses negros na costa da Guiné, na costa do Ouro e na costa do Marfim; Trinta anos atrás, tínhamos um bom negro por cinquenta libras; isso é cerca de cinco vezes menos do que um boi gordo. Hoje, em 1772, esse bom humano custa cerca de mil e quinhentas libras. Dizemos a eles que são homens como nós, que foram redimidos pelo sangue de um Deus que morreu por eles, e então os fazemos trabalhar como animais de carga, os alimentamos pior; se tentam fugir, cortamos uma perna e os fazemos girar os moinhos de açúcar com os braços quando com uma perna de pau; depois disso, ousamos falar sobre os direitos das pessoas”. (VOLTARE, 1968, cap. 152) *italico* nosso.





racismo. Para finalizar, procurarei rapidamente tentar entender como esse racismo operava em um ilustre (mas um tanto desconhecido) do Iluminismo: Voltaire.

### III – Sobre racismo, filosofia da história e eurocentrismo: o caso de Voltaire

Ao invés de tratar o racismo do Iluminismo em bloco, o que espero já ter suficientemente mostrado não servir para compreender muita coisa, ou analisar as posições menos ambíguas de Diderot e Condorcet (quero dizer mais difíceis de serem identificadas ao “racismo moderno”), ou mesmo as tensões que se encontram na *Enciclopédia*<sup>46</sup>, considerarei aquele que talvez seja o mais explicitamente racista dos autores iluministas franceses famosos: Voltaire.

De saída, é preciso reconhecer que o racismo de Voltaire se manifesta em diversas obras, do *Tratado de Metafísica* (1734) ao *Ensaio sobre os costumes* (1756), mas não acredito que ele seja fundado sobre sua filosofia da história, ou melhor sobre sua reflexão filosófica sobre a história, apesar de a ela se vincular. Ao contrário, a meu ver, seu racismo anterior informa e limita seu pensamento sobre a história. O racismo de Voltaire claramente se funda em seu poligenismo, ou seja, na concepção segundo a qual a diversidade dos tipos humanos pressupõe origens diversas e separadas e não um ancestral comum, e em sua noção fixista da natureza. Em outras palavras, não é seu pensamento sobre a história e a diversidade das culturas que sustenta suas afirmações racistas, mas a crença segundo a qual a variedade humana comprovaria a hipótese de que não derivaríamos

---

46 No caso de Diderot, suas últimas obras mostram uma crítica contundente ao comércio triangular e antecipam e solicitam, com a imagem do Spartacus negro, as revoltas e revoluções dos escravizados. No caso de alguns verbetes da *Enciclopédia* que tratam dos negros e da escravidão, parece haver uma tensão entre três perspectivas distintas: uma abordagem dos verbetes classificados como filosofia da natureza, sobre a origem da cor negra e sobre o fenômeno do albinismo, outra, eminentemente igualitária e antiescravagista, no domínio do direito (os verbetes do cavaleiro de Jaucourt, por exemplo), e outra, explicitamente escravagista e racista, os verbetes de economia e comércio (redigidos inclusive por autores proprietários de *plantations* no Caribe francês), que buscavam no trabalho a justificativa da escravidão praticada nas Américas e terminavam fornecendo toda uma classificação dos diversos tipos de negros de diferentes regiões e suas qualidades ligadas ao trabalho forçado, ao contrário da propalada uniformização dos povos africanos. O domínio na ponta do processo de escravidão exigia uma tipificação para melhor dominar e explorar o trabalho. No caso de Condorcet, a riqueza das suas estratégias de escritura e de atuação antiescravagista e sua visão essencialmente igualitária do ser humano o tornam um caso à parte. O autor que tem a noção mais forte de filosofia da história como progresso da civilização é, no entanto, o aparentemente menos racista e contundentemente antiescravista. Condorcet, em certo sentido um dos últimos *philosophes*, se engajou na libertação dos escravos e sua obra promulga uma visão igualitária do ser humano, não apenas metafísica, mas também política. Suas *Reflexões sobre a escravidão dos negros* começam assim: « Meus amigos, embora eu não seja da mesma cor de vocês, sempre os considere como meus irmãos. A natureza formou-os para ter o mesmo espírito, a mesma razão, e a mesma virtude dos brancos. Falo apenas aqui daqueles da Europa, pois os brancos das colônias, não cometo a injúria de compará-los a vocês, eu sei quantas vezes a fidelidade, a probidade, a coragem que vocês têm enrubescem seus senhores. Se fôssemos procurar um homem nas ilhas das Américas, não seria entre as pessoas de carne branca que o encontraríamos” (CONDORCET, 2009, 57). É certo que mais à frente da mesma obra Condorcet propõe um fim gradual da escravidão, proposta já interpretada como solidária dos interesses dos proprietários de escravos e como vitória dos interesses econômicos da metrópole sobre seu humanismo. Considerando outras obras e sua atuação política na Assembleia constituinte revolucionária e nas *Sociedade dos Amigos dos negros*, acredito que essa interpretação não se sustenta. Como texto político, de um autor que conhece e participa ativamente da vida política do seu tempo, esse gradualismo e o aparente enfileiramento ao lado dos senhores podem e talvez, dada a riqueza da escrita no XVIII, devam ser lidas sobretudo como estratégias retóricas de ação política. De modo que a tensão entre uma defesa radical da igualdade entre os seres humanos e a defesa de um abolicismo gradual fundado em razões mercantis revele uma estratégia política e retórica mais do que um limite real do seu humanismo, ciente que estava de que a ação política requer mais do que a simples indignação moral.



todos de um único ser, mas de tipos, raças ou espécies (a terminologia voltairiana é sintomaticamente fluída e equívoca) e de que a natureza é fixa, as espécies seriam desde sempre as mesmas. Esmiuçar o que está envolvido nessas concepções e sua gênese nos levaria a um caminho interessante, mas longo demais, que nos conduziria a ver como o contato com os povos das Américas tiveram consequências iniciais para a teologia e a religião ao reconhecer a extensão e variedade de outros tantos tipos humanos. Como compreender nossa descendência de Adão e Eva com a descoberta dos povos americanos? Descenderiam eles também do casal originário? Desse questionamento resultaram perspectivas heterodoxas como aquela de Issac de la Preyère sobre os pre-adamitas: ou seja, homens e mulheres que existiriam antes de Adão e Eva.<sup>47</sup>

É a junção de sua crítica ao pensamento teológico, seu deísmo e sua concepção fixista da natureza, como mostra Michèle Duchet que é a chave para a compreensão do racismo de Voltaire.<sup>48</sup> No *Tratado de Metafísica*, texto de 1734, que Voltaire não publicou e que circulou apenas entre amigos, Voltaire se vale de um extraterrestre para conhecer diferentes tipos humanos. O recurso ao extraterrestre visa cumprir a exigência de objetividade do conhecimento filosófico e, portanto, da libertação dos preconceitos de homem e, sobretudo, de filósofo, diz o autor, e é a partir dessa exigência que Voltaire apresenta sob o olhar do gigante interestelar a diversidade dos seres humanos. Logo mais à frente no mesmo capítulo, Voltaire opõe a constatação do gigante viajante à opinião de um religioso que insiste em reduzir a diversidade do humano ao casal originário bíblico. No mesmo capítulo, vemos também não somente a constatação da diversidade dos tipos humanos e a afirmação de que essa diversidade não pode ter o mesmo antepassado originário, mas também a defesa de uma hierarquia entre esses diferentes tipos humanos baseado no uso que fazem da razão. Se aqui Voltaire se vale do olhar supostamente objetivo do gigante para apresentar a diversidade e a hierarquia, apresentando sua defesa da poligenia, em outros lugares, ele sustenta seu poligenismo, inicialmente uma tese herética sustentada com fins religiosos, em aspectos supostamente científicos, valendo-se das dissecações feitas por Malpighi, pretendendo conferir caráter científico à sua crítica ao monogenismo da ortodoxia religiosa. Em diversos outros momentos, Voltaire fará apelo às práticas de dissecação anatômicas para fundamentar sua defesa de uma diferença natural entre os seres humanos<sup>49</sup>, visando negar tanto a visão religiosa que afirmava a descendência de toda a humanidade de Adão e Eva quanto a perspectiva de Buffon, segundo a qual a cor negra seria uma degenerescência de um branco original resultado de fatores ambientais como o clima e a alimentação.<sup>50</sup>

O texto de Voltaire, no entanto, tem uma ambivalência que não pode deixar de ser percebida. Em primeiro lugar, porque o uso e o contexto do seu poligenismo claramente se enquadra em seu combate contra a ortodoxia religiosa e ressalta a diversidade do humano que o relato bíblico e a teoria monogenista são incapazes de dar conta. O percurso desse (pseudo)etnógrafo extraterrestre destaca a dificuldade de se definir univocamente o que é o homem, o seu percurso no planeta Terra vai ampliando sua noção de humanidade conforme ele se depara com os diferentes tipos de homens. Em segundo lugar, como aponta Sebastiani, com um erro (proposital?) de concordância o texto de Voltaire passa na mesma frase de um “diferentes espécies de homens”, que distingue os diferentes tipos de seres humanos de uma maneira pretensamente objetiva, a um “ele”

---

47 Sobre isso ver por exemplo: (POPKIN, 1976).

48 Ver capítulo II de (DUCHET, 1977).

49 Ver o capítulo IV: “The Specter of Polygenesis” de (SMITH, 2015, 92-113). Ver também especialmente a parte 3 e 4 do capítulo 5: “Adam ne suffit plus: polygénistes à l’âge moderne”, e “Voltaire et Hume polygénistes: espèces prulielles et causes morales », de (SCHAUB & SEBASTIANI, 2021, 348-374).

50 Aqui vemos como o racismo pode ter múltiplas e diferentes manifestações e se fundar em diferentes perspectivas, e que uma perspectiva monogenista não impede uma particular hierarquização entre os seres, no caso de Buffon, não essencialista. Ela pode ser essencialista como no poligenismo de Voltaire e Hume ou “evolutivo” como no monogenismo de Buffon, mas não por isso menos hierarquizante.



universal, que novamente unifica a variedade anteriormente distinguida, uma humanidade, no entanto, que se distingue dos outros animais apenas em grau.<sup>51</sup> Em terceiro lugar, a posição de todos os seres humanos em uma hierarquia parece ser solidária da ideia de cadeia dos seres, importante noção a estruturar boa parte do pensamento ocidental<sup>52</sup>, que, no entanto, por diversas vezes será posteriormente criticada e ridicularizada por Voltaire, sobretudo como resultado de suas reflexões sobre o problema do mal. E por último, mas não menos importante, porque a diversidade apresentada pelo etnógrafo espacial do *Tratado de Metafísica*, se ampliará em outras obras e a ideia de perspectiva, de que valoramos o bem e o belo sempre de um ponto de vista, e que este olhar global e do alto é, no final das contas, impossível, se faz presente em muitas obras do autor.<sup>53</sup> De sorte que poderíamos nos perguntar se muitas passagens em que o autor hierarquiza a diferença entre os tipos humanos não poderiam ser consideradas como miopia do homem europeu, incapaz de lidar com a diferença, e tudo julgando do seu ponto de vista parcial. Tudo isso nos valendo dos próprios instrumentos que o autor fornece ao pôr em perspectiva as avaliações humanas. Por exemplo, em um texto em que Voltaire imagina um navio de europeus sendo aprisionado por corsários na costa africana, ele põe à prova as razões dos europeus para a escravidão ao inverter as posições do senhor e do escravo.<sup>54</sup>

Nada disso apaga, todavia, o racismo de Voltaire entendido como a crença de que há uma diferença natural entre os diversos tipos de seres humanos, solidária de sua concepção fixista da natureza, segundo a qual Deus teria criado diferentes tipos humanos em diferentes lugares, cada qual adaptado ao seu ambiente.<sup>55</sup> Ora, aqui também as coisas não são tão simples, pois o tão comentado deísmo de Voltaire não é ele próprio assim tão rígido, monolítico, e há, sem dúvida, uma evolução entre o deísmo lastreado na filosofia de Newton da década de 1740 até seu flerte com o espinosismo nas décadas finais de sua vida, nas décadas de 1760 e, sobretudo, 1770,<sup>56</sup> a ponto da imagem tradicional do Deus relojoeiro dos primeiros anos ser substituída pela imagem do Deus sol, de onde o mundo emanaria como os raios emanam do Sol. Ora, sem dúvida Voltaire não tira disso todas as consequências, mas já vemos como a ideia mesma de criação não tem mais sentido.

---

51 “Nous avons à examiner ce que c’est que la faculté de penser dans *ces espèces d’hommes différentes*; comment lui viennent ses idées, s’il a une âme distincte du corps, si cette âme est éternelle, si elle est libre, si elle a des vertus et des vices, etc » (VOLTAIRE, 1968, T 14, 424). “Temos que examinar o que é a faculdade de pensar nestas *diferentes espécies de homens*; como *lhe* chegam as suas ideias, se tem uma alma distinta do corpo, se esta alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios, etc.” Tradução e itálico nosso.

52 Ver (LOVEJOY, 2005).

53 Ver Belo, beleza do *Dicionário filosófico*: (VOLTAIRE, 1968, T35, 407-408).

54 História das Viagens de Scarmentado: «Eu ainda tinha que conhecer a África, para desfrutar de todas as delícias do nosso continente. De fato, eu o vi. Meu navio foi tomado por corsários negros. Nosso capitão reclamou e perguntou a eles por que estavam violando as leis das nações dessa forma. O capitão negro respondeu: ‘Vocês têm um nariz comprido e nós temos um nariz achatado; seus cabelos são lisos e nossa lã é encaracolada; sua pele é cor de cinza e a nossa é cor de ébano; portanto, pelas leis sagradas da natureza, devemos ser sempre inimigos. Vocês nos compram nas feiras da costa da Guiné como animais de carga, para nos obrigar a trabalhar em não sei que tipo de trabalho, tão difícil quanto ridículo. Vocês nos obrigam a cavar nas montanhas sob chicotadas para extrair uma espécie de terra amarela que, por si só, não serve para nada e que não vale muito mais do que uma boa cebola egípcia; da mesma maneira, quando os encontramos e somos os mais fortes, nós os tornamos escravos, obrigamos vocês a arar nossos campos ou cortamos seu nariz e suas orelhas’. Não havia nada a responder a um discurso tão sábio.» » (VOLTAIRE, 1877-1885, T21).

55 Assim Michèle Duchet pretende fundar o racismo de Voltaire em uma metafísica, em seu deísmo: (DUCHET, 1977, 229-264).

56 Flerte que já pode ser identificado nos anos 60 com o *Dicionário filosófico* (1765), mais claro em *Tudo em Deus: ensaio sobre Malebranche* (1769), mas sobretudo em *É preciso tomar um partido ou o princípio de ação* (1772).



Contudo, seria ainda possível acusar no procedimento que Voltaire empreende no *Tratado de metafísica*, por exemplo, com o olhar pretensamente objetivo do gigante extraterrestre, a objetificação do humano, a pretensão da ciência de dar conta da variedade dos seres e das culturas, naturalizando o homem e o objetificando, o que seria por si só um passo em direção ao racismo. Ora, aqui há um aspecto deixado de lado até mesmo pelas excelentes páginas de Michèle Duchet, pois deixam de perceber que operam e se amalgamam aqui duas noções distintas de natureza, como em outros autores, o que dificulta a realização de um procedimento coerente. Mas o que é incompreensível é que a autora de *Antropologia e História nas Luzes* deixe de perceber que o texto do *Tratado de Metafísica* se divide em dois momentos explicitamente distintos para tratar o ser humano: o tratamento da natureza humana só é realizado pelo olhar distante e “objetivo” do gigante enquanto o que é considerado é passível de observação, enquanto se trata da natureza entendida como objeto daquilo que então se chamava filosofia natural, enquanto ela é exterioridade observável e mensurável. E nesse momento, sem dúvida, a naturalização do homem permite também a hierarquização das diferentes “espécies” de homens. O capítulo 6 do *Tratado* revela este vai-e-vem entre igualdade e diferença, e por fim, a hierarquização como inscrição de toda essa variedade de seres em diferentes elos da cadeia do ser.<sup>57</sup>

Contudo, assim que passa a tratar a natureza naquilo que ela tem de interna, moral (a liberdade, a vontade, as escolhas, a lei e o direito), não há mais olhar distante e totalmente objetivo possível, e a observação é substituída pelo testemunho.<sup>58</sup> Portanto, a moral não é tratada nos termos da física, com o olhar distante e frio do viajante interestelar. O historiador, se bem que tenha de ser filósofo, diz Voltaire, não pode proceder da mesma maneira que um físico procede, e há nas obras de Voltaire uma separação clara entre os dois domínios, afinal a história pertence ao mundo humano e não à natureza, e como a natureza é fixa, chamamos uma parte da física de história natural apenas de modo impróprio, segundo o autor.<sup>59</sup> Apesar de Voltaire falar, sobretudo em suas primeiras reflexões históricas sobre leis da história como leis da física, tratava-se desde lá apenas de poder ordenar a narrativa histórica de uma maneira não caótica, evitar que fossem mero amontoado de fatos e relatos sem conexão. Ademais, se considerarmos a evolução do pensamento histórico de Voltaire dos anos 1740 até suas últimas modificações aportadas ao *Ensaio sobre os costumes* (Voltaire continuou alterando sua obra histórica maior até sua morte) acompanhamos um crescente ceticismo quanto à possibilidade de encontrar princípios fixos que determinariam o movimento da história. Neste sentido, como já foi dito, dificilmente poderíamos falar em filosofia da história como sentido de progresso inexorável em Voltaire. O que podemos sim considerar é que a obra maior de Voltaire sobre a história, o *Ensaio sobre os costumes*, deve ser lida tanto em relação à obra que ela critica e pretende substituir, o *Discurso sobre a história universal*, a teologia da história de Bossuet, quanto naquilo que ela promete: ao mesmo tempo um discurso sobre a história universal ou

---

57 «Então me imagino chegando à África e cercado por negros, hotentotes e outros animais. A primeira coisa que noto é que os órgãos da vida são os mesmos em todos eles, as operações de seus corpos são todas baseadas nos mesmos princípios da vida; aos meus olhos, todos eles têm os mesmos desejos, as mesmas paixões, as mesmas necessidades; (...) O que encontro de diferente nos animais negros? O que posso ver neles, além de mais algumas ideias e combinações em suas cabeças, expressas por uma linguagem articulada de forma diferente? Quanto mais examino todos esses seres, mais devo suspeitar que são espécies diferentes do mesmo gênero; (...) Enfim, vejo homens que me parecem superiores a esses negros, como esses negros são superiores aos macacos, e como os macacos são superiores às ostras e a outros animais dessa espécie”. (VOLTAIRE, 1968, T14, 450452). Logo em seguida Voltaire nega a ideia de alma espiritual, o que contribui para a tese de Smith (SMITH, 2015), segundo a qual a animalização do ser humano e a recusa do dualismo cartesiano contribuem para o advento do racismo.

58 «Este não é mais o lugar para fingir ser um ser dotado de razão, que não é um homem, e que examina com indiferença o que é ser um homem; ao contrário, é aqui que cada homem deve entrar em si mesmo e dar testemunho de seus próprios sentimentos.” (VOLTAIRE, 1968, T14, 460).

59 Ver o verbete História do *Questões sobre a Enciclopédia* (1772).



mais geral e uma compreensão histórica da Europa. Daí que há sim um eurocentrismo, que é mais fruto dessa incompatibilidade entre as duas perspectivas, uma do alto que vislumbra a totalidade da história universal e outra interna, tentando entender o processo que leva a Europa da saída da estrutura feudal até o século XVIII. Mais uma vez, sem dúvida, se manifesta aí um eurocentrismo em que as culturas da Europa surgem como superiores à de outros povos e nações (mais uma vez a terminologia de Voltaire é sintomaticamente equívoca), mas isto não é feito sem contradições e tensões. Digo isso pois, afinal, não podemos esquecer que os três primeiros capítulos que abrem o *Ensaio sobre os costumes* são sobre povos não europeus, versam sobre a China, a Índia e o Oriente Médio. Esse procedimento de Voltaire visa justamente ampliar o mundo, mostrar que a história de Bossuet não era universal, ao evidenciar que um ponto de vista teológico -que reescreveria a história humana de um ponto de vista teológico unificando-o transcendentemente pela providência divina e imanentemente pela centralidade dos judeus e dos cristãos- não dá conta de explicar a história dos chineses, indianos e árabes. E por que não outros? Porque para Voltaire o foco é mostrar o *espírito das nações*, e este espírito se manifesta nas *produções do espírito*, nas ciências e nas artes – e não porque simplesmente acreditaria que outros povos não tenham produção do espírito ou história. Ao contrário, Voltaire não acreditava em povos sem história, mas simplesmente pois as produções dessas nações não eram documentadas ou ele a elas não tinha acesso, não conhecia seus textos e seus monumentos (no sentido amplo em que ele os concebia como produtos da ação humana ou “cultura”). Tudo isso não poderia ser feito pelas mesmas razões que Voltaire preferia a história moderna à história antiga: material para o trabalho. Mesmo a história da China com a qual ele então se fascina, não poderia ser realizada dois séculos antes, pois pouco se sabia sobre essa grande nação, conhecida graças aos missionários jesuítas. Graças a eles, aquilo que parecia fabuloso e inacreditável com os primeiros relatos de Marco Polo é então visto como verdade, o que corrobora o caráter gradual e cumulativo do conhecimento histórico.

O caso da China é particularmente interessante. Mesmo que repleto de idealizações, a China de Voltaire revela que seu ideal de civilização não se encontra necessariamente na Europa, dilacerada por querelas e intolerância religiosa, censura, guerras e perseguição. O confucionismo, por exemplo, aparece a Voltaire como uma religião mais próxima da religião natural, de um mínimo código moral garantidor da vida social e do convívio pacífico, do que os cristianismos da Europa. Ademais, o epíteto de bárbaros sob a pena de Voltaire se volta mais aos próprios europeus do que a outros povos. Em seu combate pela tolerância religiosa os alvos se encontram na Europa, e não são apenas a religião supersticiosa e sediciosa, mas também o militarismo, a guerra e o ufanismo inculto incarnando, por exemplo, na figura dos *welches*, os franceses ufanistas.<sup>60</sup> Mesmo o mais famoso conto de Voltaire, *Cândido ou o otimismo* está carregado da ambivalência de Voltaire sobre a Europa e o seu outro. Há passagens como aquelas da perseguição das nativas do Paraguai por macacos, no capítulo 16, em que Voltaire parece ridicularizar os costumes dos povos americanos e aproximá-los da condição animal ao estabelecer uma relação indistinta entre eles e os animais. Mas é preciso notar a ambiguidade em relação a Europa que se manifesta em todo o conto, e sobretudo no fato de que o herói só encontra paz e tranquilidade longe dos lugares sob a influência europeia. Os dois únicos lugares totalmente positivos do conto são o Eldorado, lugar na América do Sul que soube se proteger dos invasores europeus, e o jardim final da Propôntida, na Turquia, ambos distantes da violência que impera no mundo sob o domínio europeu. Violência, aliás, resultado do comércio triangular que enriquece o europeu (inclusive enriqueceu o próprio Voltaire) e adoça sua vida enquanto mutila os escravos nas colônias.<sup>61</sup>

---

60 Ver o texto *Discurso aos Welches* (2021).

61 No capítulo 19, ao sair do Eldorado, Cândido se depara com um escravo negro com a mão direita e a perna esquerda amputadas, ao perguntar ao escravo a razão de sua condição este responde: “é a este preço que vocês comem açúcar na Europa.”





Nada disso que foi dito apaga as passagens racistas de Voltaire, mas permite entender as tensões e ambivalências assim como o fundamento de seu racismo, sem solucionar qualquer coisa que seja, e permite constatar a complexidade de um pensamento que se confrontava com a diversidade sem abandonar uma perspectiva que se pretendia universal. Cabe, por fim, insistir que não se passa automaticamente da legitimidade de uma causa, como o combate ao racismo, à qualidade de um trabalho histórico-filosófico. Pregar o epíteto de racista ao Iluminismo como um todo, valendo-se de uma concepção estreita do que foi esse movimento, além de nada contribuir para elucidar as raízes do racismo moderno é ainda um movimento solidário de uma visão restrita do cânone filosófico que pretensamente pretende ampliar ou destruir. A vontade de denunciar ou a confusão entre o trabalho histórico filosófico de compreensão e crítica com o mero denunciismo confortável não apenas escamoteia aspectos mais positivos e emancipatórios por assim dizer do pensador ou movimento que quer condenar, mas também não compreende as razões e as maneiras pelas quais o racismo se elabora, se sustenta e se difunde.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, E. (2017) A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna, *Kriterion* 58 (137) • May-Aug.
- BACZKO, B. (1997) *Job, mon ami: promesses du bonheur et fatalité du mal*, Gallimard, Paris. BEATTIE, J. (1770) *An essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Skepticism*. Sexta edição, de 1805, se encontra disponível em: <https://archive.org/details/essayonimmutabil00beatuoft/page/n7/mode/2up>
- BERNASCONI, R. (2000). "With What Must the Philosophy of History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism." *Nineteenth Century Contexts* 22 (2): 171–201.
- BINOCHE, B. (2018) « Écrasez l'infâme ! »: *Philosopher à l'âge des Lumières*. La Fabrique Éditions. Paris.
- \_\_\_\_\_. (2020) *As três fontes da filosofia da história*. Trad. Danilo Bilate. Editora Zouk, Porto Alegre, 2020.
- BOUIE, J. (2018) *The Enlightenment Dark Side*. <https://slate.com/news-and-politics/2018/06>.
- BRACKEN, H. M. (1973) Essence, Accident, and Race. In: *Hermathena*, 116, 1973, p. 81-96.
- \_\_\_\_\_. (1978) Philosophy and racism. In: *Philosophia* 8 (2-3), p. 241-260.
- BRANDÃO, (2018) A filosofia entre ciência e literatura nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. In: Pinheiro, U. *Filosofia da alteridade no século das Luzes: Diderot, Fontenelle, Kant, Rousseau*. Ed. UFPR, Curitiba.
- \_\_\_\_\_. (2020) A Pneumatologia de Voltaire e a interpretação de *Zadig, ou O Destino*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. (USP), v. 1, p. 76-88.
- BUCK-MORSS, S. (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- CANGUILHEM, G. (2002) "Fontenelle, philosophe et historien des sciences". In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.
- CASSIRER, E. (1997) *A Filosofia do Iluminismo*. Ed. Unicamp. Campinas.



- CHOMSKY, N. (1975) *Reflections on language*, New York, Pantheon.
- CONDORCET, N. (2009) *Refléxions sur l'esclavage des nègres*. Présentation et notes par Jean-Paul Doguet. GF. Paris.
- CURRAN, A. S. (2011) *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- DA SILVA, D. F. (2007) *Toward a Global Idea of Race*. Borderlines, volume 27. University of Minnesota Press, Minneapolis and London.
- DARNTON, R. (1987) *Boêmia literária e revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Os best-sellers proibidos da França revolucionária*. Companhia das Letras, São Paulo.
- DIDEROT, D. (2013) *Supplément au voyage de Bougainville et autres textes*. GF, Paris.
- DIDEROT, D. & D'ALEMBERT. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. Versão digital disponível em: <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>
- DUCHET, M. (1977) *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Flammarion, Paris.
- EHRARD, J. (1994) *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. A. Michel, Paris.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Lumières et esclavage : l'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIe siècle*. André Versaille éditeur.
- EZE, E. C. (1997) *Race and the Enlightenment*. Blackwell Publishers Ltd, Cambridge, MA/Oxford.
- FARR, J. (2008) Locke, Natural Law and New World Slavery. In: *Political Theory* 36 (4), 2008. p. 495-522.
- FIGUEIREDO, V. (2021) *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Ed. Relicário. São Paulo.
- FONTENELLE, (2013) *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Ed. Unicamp. Campinas.
- FOUCAULT, M. (1994) Qu'est-ce que les Lumières ? In: *Dits et écrits*, Gallimard, Paris. p. 562-578
- GLIOZZI, G. (2000) *Adam et le Nouveau Monde. La Naissance de l'Anthropologie comme Idéologie Coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques, Théétète.
- HADOT, P. (2019) *Não se Esqueça de Viver: Goethe e a Tradição dos Exercícios Espirituais*. É Realizações Editora. São Paulo.
- ISRAEL, J. (2002) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford University Press. Oxford, 2002.



- \_\_\_\_\_. (2006) Enlightenment! Which Enlightenment? In: *Journal of the History of Ideas*, 67, 2006. p. 523-545.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford University Press. Oxford, 2013.
- KANT, I. (2009) Resposta à questão: O que é Esclarecimento? Trad. e notas de Vinicius Figueiredo. In: *Antologia de Textos Filosóficos*. (Org.) Marçal, J. SEED/PR, Curitiba.
- KIDD, C. (2006) *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World (1600-2000)*. Cambridge University Press.
- KLEIN, J. T. (2009) A resposta kantiana à pergunta: que é Esclarecimento. In: *Ethic@*, vol. 8, nº 2, dez. 2009. p. 211-227. Florianópolis
- KRISTELLER, P. O. & MAHONEY, E. P. (eds.). (1976) *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Columbia University Press.
- LAHONTAN, (2023) *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*. Desjonquieres, Paris.
- LEBRUN, G. (1973). "O Cego e o Filósofo ou o nascimento da antropologia". In: *Discurso*, no. 3 (3), 1973, pp. 127-140.
- LILTI, A. & SPECTOR, C. (2014) *Penser l'Europe au XVIIIe siècle. Commerce, civilisation, empire*. Oxford: Voltaire Foundation, coll. "Oxford University Studies in the Enlightenment".
- LILTI, A. (2019) *L'Héritage des Lumières : ambivalences de la modernité*. EHESS, Gallimard, Seuil. Paris.
- \_\_\_\_\_. (2023) *Actualité des Lumières : une histoire plurielle*. Fayard. Paris.
- LOVEJOY, A. O. (2005) *A grande cadeia do ser*. Editora. Palíndromo.
- LÖWITH, K. (1957) *Meaning in history: the Theological Implications of the Philosophy of History*. The University of Chicago Press, Chicago.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960) « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». In : *Signes*. Gallimard, Paris.
- NASCIMENTO, L. F. dos S. (2014). O século das Luzes e o medo do escuro – a fantasia na Antropologia de Kant. *Discurso*, 1(44), 189-218.
- PEREIRA FILHO, A. J. (2010) *Linguagem e práxis – Vico e a concepção cartesiana de linguagem*. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01102010-112543/publico/2010\\_AntonioJosePereiraFilho.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-01102010-112543/publico/2010_AntonioJosePereiraFilho.pdf)
- PERINETTI, D. (2006) Philosophical reflections on history. In: Haakonssen, Knud (ed.) *Cambridge History to Eighteenth Century Philosophy*. Cambridge University Press.



- POPKIN, R. H. (1973) The philosophical basis of modern racism. In: *Racism in the Eighteenth Century*, Harold E. Pagliaro (ed.), Cleveland, Case Western Reserve University Press, 1973, p. 245-262.
- POPKIN, R. (1976) The Pre-Adamite Theory in the Renaissance. In: Kristeller, P. O. & Mahoney, E. P. (eds.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Columbia University Press. pp. 50—69.
- SALA-MOLINS, LOUIS. (1992) *Les misères des Lumières: sous la raison, l'outrage ...*. Robert Laffont, Paris.
- SANGUINETTI, F. (2021) Ratio e raça: Sobre humanidade e racismo em Hegel. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 18, Nº32*: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/464/373>
- SCHAUB, J-F & SEBASTIANI, S. (2021) *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*. Albin Michel.
- SCHMIDT, J. (1989) The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the *Mittwochsgesellschaft*, *Journal of the History of Ideas*, Apr. - Jun., 1989, Vol. 50, nº. 2 p. 269-291
- SMITH, J. E. H. (2015) *Nature, Human nature, and Human difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton University Press, Princeton, and Oxford.
- SOUZA, M. das G. de. (2001) *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial.
- SQUADRITO, K. (1979) Racism and Empiricism. In: *Behaviorism*, Vol. 7, No. 1 (Spring, 1979), p. 105-115.
- TORRES FILHO, R. R. (2004) Respondendo à pergunta: Quem é a Ilustração? In: *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo, Iluminuras.
- UZGALIS, W. (2017) John Locke, Racism, Slavery, and Indian Lands. In: ZACK, 2017. p. 21-30.
- VALLS, A. (ed.) (2005) *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- VARTIJA, D. J. (2021) *The Color of Equality: Race and Common Humanity in Enlightenment Thought*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- VENTURI, F. *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*, *Rivista Storica Italiana*, I, 1959. p. 119-130.
- VOLTAIRE, (1877-1885) *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland. Paris, Garnier.
- \_\_\_\_\_. (1968-) *Œuvres complètes de Voltaire / Complete works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation.
- \_\_\_\_\_. (2021) *DISCURSOS E CONSELHOS*. EDITORA MARTINS FONTES, São Paulo.
- ZACK, N. (1996) *Bachelors of Science: Seventeenth Century Identity Then and Now*. Temple University Press. Philadelphia.
- \_\_\_\_\_. (2017) *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford.