

FIGURAS LITERÁRIAS E REFLEXÃO ÉTICO-POLÍTICA NO SÉCULO XVIII

LITERARY CHARACTERS AND ETHICAL-POLITICAL THINKING IN THE EIGHTEENTH-CENTURY

Rafael de Araújo e Viana Leite¹

Resumo: Este artigo busca apresentar a intersecção entre elementos literários e filosóficos na reflexão iluminista francesa, a partir do modo como a figura do outro, por exemplo, o estrangeiro, o selvagem, e o extraterrestre, pode ser empregada como elemento reflexivo. A intenção desse tipo de reflexão não envolve um olhar de tipo antropológico que buscaria um melhor entendimento da figura do outro, participante de outra cultura ou mesmo de outro planeta, mas antes de contraponto para a percepção de si. A literatura oferece uma abertura de tipo ficcional muito explorada para que uma tese filosófica fosse colocada em perspectiva. Desse modo, Montesquieu emprega a figura do estrangeiro para uma tomada de distância em relação aos costumes parisienses. Diderot se vale da figura do chamado “selvagem” para uma tomada de distância mais intensa em relação aos costumes europeus e, por sua vez, Voltaire, oferece um retrato ficcional de um extraterrestre para efetuar uma crítica à filosofia do seu tempo. Qual é o papel do outro nesses textos, que tipo de reflexão é realizada a partir desses recursos literários?

Palavras-chave: iluminismo, alteridade, filosofia, literatura

Abstract: *This article aims to present an intersection between literary and philosophical elements in the French Enlightenment reflection, from the point of view of how the figure of the other, for example, the foreigner, the savage, and the extraterrestrial, can be used as a reflective element. The intention of this type of reflection does not involve an anthropological perspective, but rather a counterpoint to the perception of oneself. Literature offers a very explored fictional opening for a philosophical thesis to be put into perspective. In this way, Montesquieu employs the figure of the foreigner to distance himself from Parisian customs. Diderot uses the figure of the so-called savage to distance himself more intensely from European customs and, in turn, Voltaire offers a fictional portrait of an extra-terrestrial to convey a critique of the philosophy of his time. What is the role of the other in these texts, and what kind of reflection is carried out from these literary resources?*

Keywords: *enlightenment, alterity, philosophy, literature*

¹ Bacharelado (2011) e Licenciatura (2019) em Filosofia pela UFPR. Concluiu o Mestrado pela UFPR (2013) e o Doutorado (2018), ambos em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia política. Atualmente, é Professor substituto no Departamento de Filosofia da UFPR. Este artigo foi elaborado enquanto o autor era bolsista pesquisador de pós-doutorado do projeto CAPES\COFECUB “Autonomia, razão pública, tolerância: usos contemporâneos da filosofia das Luzes”, coordenado por Rodrigo Brandão – UFPR e Céline Spector – Sorbonne Université.

[...] o conceito de “filósofo” no século de Voltaire era muito mais abrangente do que em nossos dias, e cabia a estudiosos tão diferentes quanto o literato, o teatrólogo, o físico, o botânico etc.

Maria das Graças Souza, 1983

O século XVIII francês, principalmente a sua segunda metade, foi um período no qual a filosofia não era delimitada por fronteiras tão precisas quanto hoje. Pode-se dizer que ela estava tanto aquém quanto além dela mesma, ao menos quando se toma como referência uma compreensão tradicional que conectava filosofia à metafísica. Tudo se passa como se ela coabitasse outras áreas, como as ciências, mas também as artes, tanto as pictóricas quanto as literárias. Tome-se como exemplo o matemático e filósofo Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783), coeditor da *Enciclopédia* ou o esforço de Voltaire (1694-1778) para divulgar a reflexão de Isaac Newton (1643-1727)². Voltaire produziu ainda vários contos, mas também obras de História, Filosofia, além de ser um dos principais dramaturgos do período. Denis Diderot (1713-1784) inicia a crítica de arte moderna com os seus *Salões* nos quais analisa quadros expostos no Louvre, mas produziu igualmente textos ligados ao teatro, seja de aporte teórico na forma de uma poética, como é o caso do *Discurso sobre a poesia dramática* ou peças teatrais, como *O filho natural*. Da lavra diderotiana podemos citar ainda produções literárias como o *Jacques, o fatalista* e *A religiosa*³.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por sua vez, foi músico, escreveu um dos romances mais lidos do século XVIII, *A Nova Heloisa*, publicado em 1762, além de textos propriamente filosóficos. É justamente isso o que está em questão: a expressão “propriamente filosóficos” parece deslocada desse contexto teórico porque não havia uma separação tão rígida entre essas várias expressões da reflexão humana e o pensamento dito filosófico. Do ponto de vista das autoridades ligadas à censura, como mostra Robert Darnton, a classificação de livros filosóficos não envolvia aqueles de temática metafísica, mas curiosamente as obras subversivas e, portanto, ilegais (1989, p. 22).

A filosofia estava, desse modo, além dela mesma quando recorria a expressões artísticas e formas textuais que, hoje em dia, fazem parte de outros territórios, mas igualmente aquém do que se considera que é filosofia contemporaneamente. Pensemos na peça de teatro escrita por Michel-Jean Sedaine (1719-1797) intitulada *O filósofo sem saber* e que teve a sua primeira representação em 1765. Nesse texto, que busca atualizar a imagem do filósofo em sociedade, vemos um personagem comerciante que não produz teorias sobre a alma, a liberdade ou Deus, mas que é descrito como tendo

² Trata-se dos *Elementos da filosofia de Newton* (2015).

³ Trata-se dos *Essais sur la peinture [Ensaio sobre a pintura]* (2007), *De la poésie dramatique [Sobre a poesia dramática]* (2005), *La religieuse [A religiosa]* (2009) e *Jacques le fataliste et son maître [Jacques, o fatalista]* (1973).

um comportamento honesto, sociável e agradável sem estar ancorado na erudição ou no conhecimento da tradição filosófica: ele era filósofo.

O objetivo deste artigo, de modo geral, é investigar a intersecção entre filosofia e literatura no Iluminismo francês. De modo mais específico, trata-se de explicitar uma das formas com as quais a filosofia ultrapassa a si mesma ao recorrer a elementos reflexivos que parecem estranhos ao seu método, linguagem e objetivos. O eixo a partir do qual a investigação será elaborada é a figura do outro e a sua função reflexiva. Importa dizer que nosso tema, ligado ao encontro com aquilo que é diferente de nós mesmos e suas reverberações teóricas se manifesta, por exemplo, em termos de línguas desconhecidas, religiões diferentes, costumes distintos e mesmo, como veremos, cognição diferente. O recurso ao outro funciona como um elemento filosófico estratégico para desvelar o conhecimento de si mesmo. O objetivo é seguir o mote socrático, tirado do templo de Delfos, a saber, o “conhece-te a ti mesmo”, mas de forma radicalizada a partir da interação com o outro. No limite, aplicaremos em três casos distintos a ideia de Todorov segundo a qual “a qualidade da observação depende da posição do observador” (Todorov, p. 472, 1989. Tradução nossa)⁴. Nossa análise retrairá três posições de observação no campo ético distintas entre si sobretudo por causa de sua distância crítica em relação ao observado. Abordaremos o olhar do estrangeiro, do selvagem e do extraterrestre a partir de três obras que fazem parte da filosofia Iluminista francesa escritas, respectivamente, por Montesquieu (1689-1755), Diderot e Voltaire.

São duas as perguntas cujas respostas buscaremos apresentar ainda que introdutoriamente. A primeira é: quem é o outro? E a segunda: de que maneira esse dispositivo literário foi usado filosoficamente? Sobre a primeira pergunta, a saber, quem é exatamente o outro de mim mesmo, basta um pequeno passeio por textos do século XVIII para percebermos como essa figura é frequentemente tratada em textos de formas que julgamos hoje como literárias, mas que não deixam de expressar ideias filosóficas. Na verdade, veremos como em alguns casos a forma literária é aquilo que facilita a promoção de uma reflexão filosófica. Aquele que é considerado outro pode ser revestido na forma de um estrangeiro, de personagens chamados de selvagens, mas também de anjos e mesmo extraterrestres que aparecem em textos epistolares, contos, relatos de viagem, diálogos, mas também dissertações filosóficas. A hipótese deste artigo é a de que o estrangeiro, o selvagem e o extraterrestre são três gradações da figura do outro que vão progressivamente radicalizando a distância entre o leitor/autor e o personagem, o que representa um ganho filosófico não negligenciável.

⁴ A composição deste artigo deve muito ao texto de Gérard Lebrun que trata do nosso tema, “[...] a visão pelos olhos do outro” (Lebrun, 1972, p. 127) apesar de recorrer a obras diferentes.

Nosso tema é explicitado de modo particularmente interessante por Claude Lévi-Strauss em uma conferência que se tornou célebre quando de uma homenagem realizada aos 250 anos do nascimento de Jean-Jacques Rousseau. Nessa conferência, Lévi-Strauss atribui a Rousseau o nascimento da antropologia. Para isso, uma passagem tirada do filósofo genebrino é usada para mostrar como outras culturas e formas de vida foram abordadas por ele de modo a promover tanto uma ruptura com a filosofia do período quanto para apontar o início de um novo modo de pensar o ser humano. Lévi-Strauss cita a nota 10 do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que trabalha com a ideia de um contato com outras culturas com o objetivo de nos conhecermos melhor:

[...] toda a terra está coberta de nações das que apenas conhecemos o nome, e ainda nos atrevemos a julgar o gênero humano! Suponhamos um Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Condillac, ou homens dessa têmpera, viajando para instruir seus compatriotas, observando e descrevendo, como sabem fazer, a Turquia, o Egito, a Barbária, o império de Marrocos, a Guiné, o país de Cafres, o interior da África e suas costas orientais [...] depois, no outro hemisfério, o México, o Peru, o Chile [...] se possível o Brasil [...] sendo essa viagem a mais importante de todas e a que se deveria fazer com o maior cuidado. Suponhamos que esses novos Hércules, ao regressarem dessas excursões memoráveis, escrevessem em seguida, e a gosto, a história natural, moral e política do que houvessem visto; veríamos nós mesmos surgir de sua pena um mundo novo e aprenderíamos assim a conhecer o nosso (Rousseau, 1964, p. 213-214. Tradução nossa).

Para além da curiosa menção ao Brasil, esse texto citado por Claude Lévi-Strauss como um dos fundadores das ciências do homem, é uma espécie de convite/armadilha. O convite não é para simplesmente desvelar, por exemplo, o selvagem pretensamente incapaz de contar a sua própria história, mas para o próprio observador compreender-se melhor ao entrar em contato com aquilo que não é ele mesmo. Se há alguma coisa como uma armadilha é porque, para Rousseau, o resultado desse contato culminaria em uma nova compreensão do ser humano senão em uma ruptura com a perspectiva esposada pelos pensadores mencionados na passagem citada acima. Temos um movimento duplo de descoberta e de correção. Assim, não só veríamos surgir um “mundo novo” (Rousseau, 1964, p. 214. Tradução nossa), mas também “aprenderíamos assim a conhecer o nosso” (Rousseau, 1964, p. 214. Tradução nossa). Note-se ainda como a pretensão filosófica de conhecer o ser humano é questionada em sua eficácia a partir da ideia da ignorância europeia em relação a várias culturas africanas, orientais e ameríndias sobre as quais pouco se conhecia.

É verdade que Condillac (1714-1780), Buffon (1707-1788), Diderot e Montesquieu nunca fizeram uma viagem como a sugerida pela citação do parágrafo acima (e nem Rousseau, diga-se de passagem), mas em seus textos, ao menos Diderot e Montesquieu, promoveram experiências de pensamento que prestigiam essa perspectiva. Que fique bem claro: quando tomamos textos de Montesquieu, Voltaire e Diderot que lidam com a figura do outro, não se trata de uma antropologia, mas de uma experiência de pensamento, e isso não é camuflado em seus textos. Tomemos em mãos

o *Suplemento à viagem de Bougainville*, de Diderot, mais especificamente uma fala do personagem identificado simplesmente como A. Diante do que seria o relato de um taitiano, o personagem percebe sintomaticamente em seu discurso “[...] ideias e volteios europeus” (Diderot, 1994, p. 551. Tradução nossa). É como se o próprio Diderot anunciasse que não se trata de um relato de viagem. Não temos uma reflexão pautada no que será a ciência antropológica ainda por fazer no período. A figura do outro representada pelo selvagem taitiano, no caso de Diderot, está muito mais próxima de uma ficção, na medida em que a fala atribuída ao taitiano não é fruto de relato, mas da elucubração do próprio filósofo. Nessa crítica social sob a forma de uma “etnografia fictícia” (Lebrun, 1972, p. 127) entramos no cerne do nosso tema.

A figura do outro é menos tomada nela mesma do que como uma ferramenta crítica que se volta para o meio social europeu. A sua função é a de explicitar o que há de frágil na própria perspectiva do autor/leitor que foi cristalizada pela educação recebida e, por isso, é apresentada como natural e a mais correta. Tudo aquilo que não encontra equivalente em nossos pressupostos culturais normalmente é identificado como ilegítimo. Isso acontece porque reconhecer o valor de crenças, por exemplo, de ordem religiosa que são diferentes das que me foram passadas pela comunidade da qual faço parte parece implicar na desvalorização da minha própria perspectiva. Pior do que isso, parece me obrigar a deixar o registro universal e fixo onde me encontrava confortavelmente. A figura do outro encontra toda a sua potência quando percebemos que a multiplicidade de modos de vida faz com que a nossa própria perspectiva possa ser considerada estranha, ao menos aos olhos dos que são culturalmente distintos de nós. Como diz Gerard Lebrun, no artigo *O cego e o filósofo ou o nascimento da Antropologia*, o outro tem como função promover a volatilização de perspectivas (1972, p. 127-128). Vejamos como isso se dá.

**

Tudo me interessa, tudo me espanta: sou como a criança cujos órgãos ainda ternos são afetados pelos menores objetos.

Montesquieu, 1964

Montesquieu exemplifica bem o esforço reflexivo de um autor que leva a filosofia para além dela mesma. Nas *Cartas persas*, de 1721, ele nos convida a acompanhar a estadia de dois persas em Paris para descobrirmos juntamente com eles o que existe por trás da familiaridade e segurança em relação aos costumes que vigoravam na sociedade parisiense. O texto é uma ficção epistolar,

publicado anonimamente devido ao seu caráter satírico. A forma epistolar é importante porque ela cria uma abertura pela qual somos apresentados às impressões dos estrangeiros em relação aos costumes locais, o que permite a Montesquieu, como ele mesmo afirma, “[...] unir filosofia, política, moral e romance, ligando-os todos por uma espécie de cadeia secreta que é, de algum modo, desconhecida” (Montesquieu, 1964, p. 21. Tradução nossa)⁵. Não temos um procedimento antropológico, mas ficcional pelo qual a filosofia se associa a outras formas reflexivas. Essa postura é explicitada por d’Alembert em seu elogio a Montesquieu quando diz que o autor teria se transformado “de algum modo em estrangeiro em seu próprio país para que pudesse melhor conhecê-lo [...]” (D’Alembert, 1831, p. XVIII. Tradução nossa). A citação explicita o movimento deliberado de desfazer-se de seus preconceitos com a ajuda da criação de um personagem estrangeiro. Além disso, esclarece o objetivo desse movimento, a saber, conhecer-se melhor através da observação à distância do fundamento social, político e religioso que formam a trama cultural do autor. A estratégia não é puramente literária porque busca, através de uma reflexão filosófica, acessar a cultura francesa em seu fundamento, e para isso importa despir-se de preconceitos e da excessiva familiaridade com o que é investigado. O estrangeiro é um personagem ficcional a serviço de um método filosófico.

O que pode ser chamado de exercício do olhar do outro sobre mim mesmo é salientado na Introdução do texto. Importa dizer que ela é mistificadora, isto é, o autor que na primeira edição permaneceu anônimo traz uma atmosfera de realismo à obra quando afirma ter convivido com dois persas (Rica e Usbek, os personagens protagonistas do texto) que lhes mostravam as cartas redigidas por eles com a intenção de estabelecer comunicação com suas casas. O redator da Introdução, por sua vez, teria copiado esses textos, selecionado alguns deles, depois traduzido para, finalmente, apresentá-los como as *Cartas persas*: “Os persas que escrevem aqui moraram comigo, nós passamos nossas vidas conjuntamente. Como eles me consideravam [*regardaient*] como um homem de outro mundo, não me escondiam nada” (Montesquieu, 1964, p. 23. Tradução nossa). Os elementos que mais nos interessam estão marcados na passagem citada. O verbo “consideravam” traduz uma palavra que poderia ser compreendida por “observarem/verem”. Tem-se, portanto, a ideia de um olhar em direção a algo novo que excita a curiosidade e o maravilhamento, elemento responsável por permitir a abertura de uma perspectiva que pode ir além do que a familiaridade com as coisas que estão perto de nós normalmente possibilitaria.

⁵ Esse texto é chamado de “*Algumas reflexões sobre as Cartas persas*” e foi escrito por Montesquieu aproximadamente trinta anos depois da publicação inicial da obra. Nele, não se trata mais de uma abordagem mistificadora. O redator se assume como autor de um texto fictício e busca responder críticas de impiedade que foram lançadas contra as *Cartas persas*.

Os europeus, aos olhos dos persas, estão na posição de indivíduos que parecem ter saído de outro mundo. Esse dispositivo literário usado por Montesquieu possui uma implicação filosófica. A forma epistolar do texto, como já foi mencionado, explicita a impressão dos personagens colocando o leitor em um registro de intimidade. Essa multiplicidade de vozes, identificada a cada um dos personagens, abre espaço para o autor empregar elementos literários como tons diferentes ligados à personalidade dos personagens, explorar assuntos variados e perspectivas distintas sobre um mesmo tema. A figura do outro entra em uma atmosfera polimórfica que é identificada por Jean Starobinski como “o da pluralidade de consciências, da diversidade dos pontos de vista e das convicções” (Starobinski, 2001, p. 92)⁶. De um ponto de vista filosófico, ultrapassa-se a superficialidade da questão para avançar em relação ao que serve de fundamento dos costumes de certo povo.

Note-se que o caminho é o inverso daquele sugerido por Rousseau. Não é o filósofo quem fez a viagem em direção a culturas distintas, mas o exato contrário: o estrangeiro é quem se aproxima com seu olhar peculiar diante de coisas tomadas como familiares e por isso normais pelos europeus. Efetivamente, a estratégia da obra não envolve simplesmente conhecer uma cultura diferente, mas se esforça em explicitar ficticiamente a perspectiva de um estrangeiro em relação aos costumes parisienses. O efeito é interessante: ver-se a si mesmo sob uma perspectiva distinta e altamente crítica⁷. O olhar do persa é despido das mesmas opiniões, crenças e preconceitos das pessoas que habitam Paris, portanto, com ele um outro mundo se desvela para o europeu, e ele pode em razão desse novo local de observação aprender mais sobre si mesmo.

Os costumes dos personagens persas entram em uma espécie de curto-circuito com os da França. Assim, eles se espantam em relação àquilo que testemunham, não compreendem os rituais religiosos aos quais são apresentados, e isso promove uma tomada de distância crítica em relação aos costumes parisienses. Um episódio que ilustra esse ponto é quando o personagem Rica, na Carta XXIV, descreve o papa como um mago que faz com que as pessoas acreditem que três é, na verdade um, “[...] que o pão ingerido não é pão [...] o vinho bebido não é vinho, e mil outras coisas dessa espécie” (Montesquieu, 1964, p. 56. Tradução nossa). Paradoxalmente, essa incompreensão fundada em uma ingenuidade semelhante à da criança é capaz de esclarecer, na medida em que o leitor percebe

⁶ Tzvetan Todorov, na obra *Nous et les autres [Nós e os outros]*, associa a forma epistolar a facilita a explicitação de posições divergentes (1989, p. 473). Anne Chamayou, no artigo intitulado *Les Lettres persanes ou l'esprit des livres*, toma para análise as *Cartas persas* e identifica nelas uma “[...] unidade de estilo e variações polifônicas” (Chamayou, 2000, p. 13. Tradução nossa).

⁷ Como esclarece Jacques Roger no Prefácio das *Cartas Persas*, a França do período vivia uma espécie de orientalismo, ou seja, curiosidade e aproximação comercial com o oriente, como a China, Turquia e Pérsia que haviam sido percorridas por viajantes franceses: “Enfim, tudo o que vinha do oriente era bem-vindo, e o autor das *Cartas persas* flertava habilmente com esse gosto pelo exotismo” (Montesquieu, 1964, p. 13. Tradução nossa).

como ideias religiosas tais quais as de santíssima Trindade ou a ideia de que o pão representa a carne de Deus e o vinho, por sua vez, o sangue, explicita o que há de convencional na liturgia católica. Se a familiaridade torna os hábitos de uma nação banais, isto é, não passíveis de crítica, o estrangeiro aparece precisamente como esse dispositivo que nos alerta sobre a convenção daquilo que é precipitadamente tomado como natural. Para Rica e Usbek, os europeus é que representam o outro, e essa constatação meramente curiosa mal disfarça uma outra questão, essa mais poderosa e demolidora: como é possível ser francês?⁸ Não é o caso de fazer do persa um ideal filosófico: o que está em jogo é precisamente que o foco do julgamento vem do estrangeiro que mobiliza as suas próprias crenças, preconceitos e ideias (por esse motivo ele não é um ideal filosófico) para avaliar os parisienses em função de suas crenças, preconceitos e ideias.

A articulação entre uma forma textual tal qual o romance epistolar, o tema do observador estrangeiro que detém o que Todorov chama de privilégio epistêmico (1989, p. 468) dado a sua não familiaridade com os costumes locais e, por fim, a estratégia da contraposição de pontos de vista promove um efeito crítico importante. Ele se funda na constatação de que os costumes do autor/leitor europeu, ao serem contrapostos a uma outra cultura, antiga e complexa como é a persa, não parecem tão universais assim. Na verdade, não há razões suficientes para dizer que os costumes dos franceses são mais legítimos do que aqueles dos persas. Isso não cria um relativismo invencível, mas torna a busca por uma unidade antropológica um objetivo verdadeiramente complexo que deve acomodar formas distintas de vida. A relatividade em termos de multiplicidade de religiões, por exemplo, não abafa a universalidade possível da justiça em nome da tolerância:

Os homens são etnocêntricos: eles julgam tudo em função dos seus hábitos. Um primeiro remédio, imediato, consistiria em torná-los sensíveis à existência dos outros, a ensinar-lhes a tolerância elementar, mas é preciso em seguida ir ao fundo das coisas e procurar os princípios universais da justiça (Todorov, 1989, p. 476. Tradução nossa).

É preciso dizer que nesse caso literatura e filosofia não se diferenciam de maneira rígida, na medida em que a filosofia se vale de estratégias literárias para ir, em seguida, conforme sua radicalidade, ao fundamento das questões investigadas.

**

Denis Diderot também explora o tema da visão do outro. No *Suplemento à viagem de Bougainville*, publicado postumamente, mas redigido em 1772, Diderot emprega um personagem

⁸ A formulação dessa pergunta é proposta por Jacques Roger, no Prefácio das *Cartas persas* (1964, p. 14)

considerado selvagem, isto é, o taitiano, e com a sua ajuda realiza uma reflexão sobre o fundamento da ética face à diversidade de normas morais (1989, p. 35). A inspiração para o texto veio do relato de Louis-Antoine de Bougainville. A intenção inicial era escrever uma resenha dedicada à obra de Bougainville, mas Diderot vai além disso e constrói um diálogo fictício entre um taitiano (proveniente, portanto, de uma terra mais longínqua do que o persa) e um capelão europeu⁹. Os personagens principais são identificados apenas por letras “A” e “B”. Eles conversam sobre o livro de Bougainville e retraçam anedotas que se passaram quando da presença do navegador francês no Taiti. Para o que mais interessa, temos um choque de valores semelhante ao que foi visto no caso de Montesquieu, mas agora acentuado. É estratégico reforçar duas coisas: o selvagem é uma figura mais literária do que antropológica e, além disso, não é considerado inferior em comparação ao indivíduo pretensamente civilizado. Pelo contrário, a sua função na economia do texto é a de colocar em dúvida a universalidade dos costumes do velho mundo que é rebaixado à posição de um mundo já caduco:

B – Eu não duvido: a vida selvagem é tão simples, e as nossas sociedades são máquinas tão complicadas! O taitiano toca a origem do mundo, e o europeu está próximo da sua velhice. O intervalo que o separa de nós é maior do que a distância entre a criança recém-nascida e o homem decrépito. Ele não entende nada dos nossos usos, de nossas leis, ou então enxerga neles somente entraves disfarçados sob cem formas diversas, entraves capazes simplesmente de provocar a indignação e o desespero de um ser em quem o sentimento de liberdade é o mais profundo dos sentimentos (Diderot, 1994, p. 546. Tradução nossa).

A diferença entre o selvagem e o europeu está ligada a camadas culturais que foram se sobrepondo à natureza de forma muito mais intensa nos habitantes do velho mundo. Nesse sentido, o selvagem é uma forma radicalizada em comparação com o persa por estar em um registro com menos pontos de conexão cultural. Entretanto, ambos são humanos e, por isso, o selvagem aparece como o reflexo do europeu despojado de tantos elementos convencionalmente fixados pelos costumes, religião e política. Ele é uma via de acesso para a natureza da qual os europeus não deveriam ter se afastado. No caso de Diderot, o selvagem é idealizado, sendo visto como alguém mais próximo do registro natural, ou seja, é menos corrompido pelos usos e costumes estabelecidos na Europa. Não temos uma figura considerada inferior, ele é tomado como único em si mesmo, dotado de dignidade, e colocado como exemplo paradigmático de um exercício de pensamento. O objetivo não é exatamente de conhecê-lo profundamente, mas de proceder a uma crítica aos costumes e política europeus com a ajuda dessa figura que pode ser considerada como uma manifestação possível do outro.

⁹ Entre 1766 e 1769 Bougainville realiza uma volta ao mundo de navio e elabora um relato de viagem publicado com o título de *Voyage autour du monde*, em 1771, para dar conta do que viu. Diderot elabora um suplemento fictício acrescentando eventos imaginados por ele.

Sem os mesmos costumes, o taitiano não compreende o conceito de Deus apresentado pelo personagem capelão e nem o conceito de monogamia responsável por criar tensões sociais como crianças abandonadas por serem fruto de adultério, além de vergonha e reprovação direcionadas aos adúlteros. Pelo contrário, em nome da multiplicação dos habitantes da comunidade taitiana, ao visitante europeu, o capelão, é oferecido pelo seu anfitrião a possibilidade de se deitar com sua esposa, mas também suas filhas. O que parece imoralidade aos europeus é apenas um artifício para preservação da comunidade aos olhos do taitiano.

Tanto no caso do persa quanto agora no exemplo do selvagem, busca-se um conhecimento mais sólido do próprio observador (que poderíamos identificar ao autor, mas também ao leitor), o que não é um empreendimento simples. Ver-se a si mesmo exige alguns recursos teóricos para impedir que o discurso sofra interferências ligadas aos valores do observador. John Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano*, dá o mote para essa estratégia quando afirma que “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo a distância e fazê-lo seu próprio objeto” (Locke, 1999, p. 29). A função epistêmica do olhar de outrem sobre mim faz parte dessa tomada de distância que me coloca como objeto a ser observado, e isso traz informações valiosas. Com já foi mencionado, a posição do observador é fundamental para acessarmos o objeto visto. É para evitar que a análise seja comprometida por preconceitos, elementos trazidos por nossa educação ou país que o persa, mas também o selvagem é usado em uma experiência de pensamento filosófica. O selvagem não está imerso no que é o objeto da observação, ele não é parte interessada e pode, por isso mesmo, apontar incongruências e limitações a respeito do autor/leitor. O outro promove um curto-circuito ou uma tomada de distância que é, no fim das contas, um esforço tipicamente filosófico. “A confrontação com o Outro tem, portanto, o efeito de me fazer duvidar do ponto de vista universal em que eu me instalara” (Lebrun, 1972, p. 128). Nesse sentido, o taitiano explicita, por exemplo, o convencionalismo da moral sexual do europeu.

**

Vejamos como as coisas se passam no conto de Voltaire chamado *Micrômegas*, publicado em 1751. No texto temos uma fusão entre elementos filosóficos, científicos e literários capazes de mostrar como no século XVIII francês a filosofia era lançada para além dela mesma. Trata-se de um conto no qual o personagem chamado de *Micrômegas*, nascido em um planeta próximo à estrela Sírio, e o seu amigo não nomeado no texto, mas que morava em Saturno, fazem uma “viagem filosófica” (Voltaire, 1966, p. 136. Tradução nossa). A mesma função destabilizadora é exercida pelo

personagem extraterrestre quando comparado com o estrangeiro e o selvagem, mas de forma mais intensa. No conto *Micrômegas*, Voltaire emprega o extraterrestre para mostrar que a metafísica era muito mais orgulhosa do que propriamente rigorosa. É preciso dizer que o tema da viagem é frequentemente explorado por Voltaire em seus textos. Pensemos nas aventuras de Cândido, protagonista do conto homônimo ou nas *Cartas inglesas* que trazem as impressões de Voltaire quando de sua temporada na Inglaterra. Maria das Graças de Souza chama atenção para esse ponto ao mencionar, por exemplo, que a viagem fornece elementos para a reflexão ao apresentar dados para comparação, oposição, dúvida e conhecimento (1983, p. 53).

No *Tratado de metafísica*, o recurso ao extraterrestre já havia sido empregado na forma de um método de depuração. Ao estudar o homem, diz Voltaire, “[...] farei o possível para me colocar a princípio fora de sua esfera e longe de interesses, e me desfazer de todos os preconceitos de educação, da pátria, e sobretudo dos preconceitos de filósofo” (Voltaire, 2001, p. 31). Essa astúcia, como diz Gerhardt Stenger, permite ao filósofo revestir-se de “observador imparcial” (Stenger, 1999, p. 511). Nos termos de Todorov, Voltaire se coloca na melhor posição para efetuar a sua observação. A tomada de distância é fundamental porque cada indivíduo compreende o que é o humano em função de sua posição em sociedade. Para enxergar mais precisamente as pessoas, tomadas como seres humanos, é necessário não ser parte interessada: está aí a justificativa do recurso ao extraterrestre.

Tenha-se em mente que *Micrômegas* entra em uma tradição de viagens intergalácticas ou a terras distantes que remonta a Luciano de Samósata. Ele escreve *Icaromenippus*, descreve uma viagem a Lua, e *Uma história verdadeira*, que descreve uma viagem para a lua e outra para o submundo: esses dois textos são particularmente importantes para a composição do conto de Voltaire, mas também aquele redigido por Cyrano de Bergerac, a saber, *Viagem ao império da lua e do sol*, e ainda a obra de Jonathan Swift, *Viagens de Gulliver*. Entretanto, existe uma diferença marcante entre Voltaire e os autores mencionados: se nas obras de Cyrano de Bergerac ou Jonathan Swift, por exemplo, são os protagonistas terráqueos que vão descobrir outros lugares, seja na lua ou no sol, em *Micrômegas* é o extraterrestre que vem para a Terra. Essa tomada de distância coloca os humanos em questão a partir de uma perspectiva estrangeira, com distanciamento crítico, capaz de lançar luzes em locais onde uma parte interessada não poderia fazê-lo.

Interessa notar que *Micrômegas* é a junção de duas palavras gregas que são comuns em português, “micro” que significa “pequeno”, e “mega”, que significa “grande”. Essa contraposição permeia todo o texto. A presunção humana é colocada frente a frente com proporções que nós pouco compreendemos. O outro, aqui, é o extraterrestre e a sua descrição é importante porque dimensiona a sua função no texto. Ele é incrivelmente grande, possui certa de 33 km de altura. Os habitantes do

seu planeta vivem em média 15 mil anos e possuem cerca de mil sentidos. Os seres humanos representam a escala micro e o extraterrestre nos apresenta a escala mega. Esse dado aparentemente estranho conforme o qual o personagem teria mil sentidos possui um impacto epistêmico importante. Se nós conhecemos o mundo sobretudo em função do que nos é apresentado pelos nossos cinco sentidos, e basicamente durante nosso tempo de vida que é de menos de cem anos em média, o mundo que Micrômegas tem acesso é substancialmente distinto. Diante disso, as limitações cognitivas do ser humano são nuançadas.

Os seres humanos representariam, portanto, a escala micro: o planeta Terra, efetivamente, é chamado de “pequeno formigueiro” (Voltaire, 1966, p. 131. Tradução nossa) e ainda de “pequena bola de lama” (Voltaire, 1966, p. 132. Tradução nossa). Os seres humanos são classificados como “insetos invisíveis” (Voltaire, 1966, p. 142. Tradução nossa) e como “átomos” (Voltaire, 1966, p. 141. Tradução nossa). Esses elementos vão marcando a pequenez do nosso planeta, e a nossa insignificância diante de todas as coisas que compõem o universo, o que tem um efeito crítico em relação à presunção metafísica dos filósofos de acessar as causas finais da natureza que ultrapassam os dados fornecidos pelos sentidos. Um dos objetivos de Voltaire é justamente rebaixar a vaidade humana, assim como a presunção e o orgulho filosófico que fazem com que a filosofia enverede em uma atmosfera obscura, ou seja, a das coisas que não são desveladas sensivelmente, multiplicando assim os elementos vagos de um jargão obscuro, como seria o caso da escolástica.

No Capítulo VII, depois de descobrir que a Terra é habitada por seres racionais, Micrômegas conversa com filósofos de tendência cartesiana, malebranchista, aristotélica, lockeana, entre outros. Eles concordam a respeito de duas ou três coisas, mas discordam sobre várias outras, o que caracteriza uma verdadeira diafonia. Um episódio particularmente ilustrativo é uma conversa entre os filósofos e os extraterrestres. Micrômegas faz três questões. Primeiro, questiona qual é a distância entre duas estrelas nomeadas pelo gigante, ao que todos respondem em uníssono e corretamente. Depois, qual a distância da Terra até a lua, e todos respondem corretamente. Em seguida, qual é o peso do ar, e todos respondem mais uma vez corretamente para a surpresa dos dois extraterrestres que duvidavam da capacidade cognitiva de criaturas tão ínfimas. Duas perguntas astronômicas e uma de física, e até aí tudo bem. Diante disso, Micrômegas diz: “já que vocês sabem tão bem o que está fora de vocês, sem dúvida, vocês sabem o que há dentro. O que é a alma, e como as ideias são formadas?” (Voltaire, 1966, p. 145. Tradução nossa). Os filósofos passam a falar todos ao mesmo tempo coisas diferentes.

O aristotélico, o cartesiano, o malebranchista, o leibniziano, o escolástico e o lockeano respondem usando o jargão e as teses dos filósofos aos quais se associam, o que mostra a diafonia reinante na filosofia quando ela avança em questões que ultrapassam aquilo que os sentidos nos

fornecem. Apenas o lockeano não foi propositivo dizendo, como um céptico o faria, que não afirmaria nada sobre isso. Interessantemente, foi a única resposta que Micrômegas gostou. A figura do extraterrestre consegue promover uma crítica a vários sistemas filosóficos de uma só vez, e sem ser parte interessada. No fim, Micrômegas promete escrever um livro de Filosofia no qual os pensadores veriam a causa final de todas as coisas. Antes de ir embora ele ofereceu o livro aos humanos e qual não foi a surpresa deles quando, ao abri-lo, notaram que ele estava todo em branco.

Conclusão

O que todos esses textos do século XVIII, agora analisados, possuem em comum, apesar de apresentarem objetivos e formas distintos? Ora, eles aceitam a mesma premissa filosófica: a de que é pelo olhar do outro que a verdade sobre mim mesmo pode irromper mais facilmente. Esse procedimento reflexivo relativiza o que antes era tido como certo. Segundo Lebrun (1972), a antropologia nasce justamente dessa premissa filosófica, isto é, quando vemos o outro fora do pressuposto da não-verdade. Nosso mundo cultural é como que rebaixado de seu pedestal de universalidade diante da questão muito embaraçosa que pergunta: “e se nossa perspectiva for acusada pelo selvagem de ser uma convenção arbitrária?”. Teremos razões suficientes para defender as nossas crenças mais arraigadas sem utilizarmos argumentos apoiados por alguma autoridade qualquer que seja ela? Essas figuras que representam o outro (o estrangeiro, selvagem, extraterrestre) foram usadas como uma espécie de arsenal filosófico-literário e se associam a uma estratégia argumentativa cuja função é fazer um alerta permanente para que questionemos a universalidade da nossa posição.

Podemos pensar a respeito de quem é o outro justamente em termos de uma progressão que vai se intensificando. O primeiro nível pode ser identificado ao estrangeiro. Ele é quem vive em um país distinto e conseqüentemente está submetido a leis e costumes diferentes dos meus, ainda que parcialmente reconhecíveis. A sua posição ajuda a apontar fragilidades em convicções comuns ao leitor porque o estrangeiro do oriente, mesmo sendo civilizado na compreensão europeia, não possui os mesmos valores e, portanto, não possui os mesmos preconceitos do leitor. Ele ajuda a mostrar o que há de arbitrário e de convencional em coisas que se julgava, pela proximidade, naturais e universais. O objetivo não é tanto de ordem antropológica porque a figura do outro não é tomada em sua história, mas como holofote crítico que aponta para as fragilidades que compõem as crenças do leitor.

Em um segundo nível, podemos encontrar o selvagem. Ele possui um distanciamento ainda maior do que o estrangeiro, pois não vive em uma sociedade civil com leis escritas como os europeus,

com um sistema judiciário ou uma religião que seja semelhante ao autor/leitor. O selvagem aqui não é fruto da busca por uma precisão histórica, ele é usado enquanto experiência de pensamento para colocar em xeque os costumes franceses. O seu potencial crítico permite mostrar como as práticas politicamente desiguais da Europa não são naturais ou universais, eles mostram como o sistema monárquico hereditário é antinatural e como como práticas consideradas legítimas pelos não são ao menos razoáveis, mas meramente fundadas em convenções e arbitrariedades.

Em um terceiro nível encontra-se o extraterrestre. Ele é uma construção completamente ficcional pois não se baseia, ainda que parcialmente, em algo imediatamente empírico. A sua construção é uma radicalização do estrangeiro e do selvagem porque é um contraponto não só social ou legislativo, mas também cognitivo ao ponto de vista do leitor. A ficção do extraterrestre tem um forte potencial de distanciamento crítico. Desde o tamanho do gigante diante da nossa pequenez, a diferença do número de sentidos e da idade, temos elementos que funcionam para minar a vaidade humana diante da nossa insignificância no universo. O modo como a ignorância dos filósofos é explorado merece um comentário. Todos conhecem bem o que está de lado de fora e pode ser demonstrado sensivelmente. Porém, no debate sobre a alma ninguém concorda porque quando ultrapassamos o que os sentidos fornecem entramos em um território obscuro no qual a razão se desgarra facilmente. Há uma distância enorme entre a precisão dos conhecimentos matemáticos dos filósofos (que sabem o peso do ar, o tamanho dos gigantes, a distância entre duas estrelas), mas desconhecem ou discordam a respeito de temas metafísicos. Voltaire propõe uma perspectiva empirista. A figura do outro, despojada dos mesmos preconceitos que os meus, atua como um princípio explicativo heterogêneo ao explicado, mas justamente por ser heterogêneo tem a legitimidade de estabelecer a crítica. A iluminação, nesse caso, se dá por contraposição.

Referências bibliográficas

CHAMAYOU, Anne. Les Lettres persanes ou l'esprit des livres. **L'esprit créateur**, v, 40, . 4, p. 13-24, 2000.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Éloge à Montesquieu. In: _____. **Lettres persanes**. Paris: P. Pourrat Frères, p. I-XXXIX 1831.

DARNTON, Robert. The forbidden bestsellers of prerevolutionary France. **Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences**, vol. 43, n. 1, p. 17-45, 1989.

DIDEROT, Denis. **Entretiens sur le Fils naturel; De la poésie dramatique; Paradoxe sur le comédien**. Paris: Flammarion, 2005.

_____. **Essais sur la peinture**. Paris: Hermann, 2007.

- _____. **Jacques le fataliste et son maître**. Paris: Éditions Gallimard, 1973.
- _____. **La religieuse**. Paris: Flammarion, 2009.
- _____. Supplément au voyage de Bougainville. In: _____. **Œuvres**. Contes. Paris: Robert Laffont, 1994.
- LEBRUN, Gérard. O cego e o filósofo ou o nascimento da Antropologia. **Discurso**, v. 3, . 3, p. 127-140, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: CosacNaify, 2013.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução: Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **Lettres persanes**. Prefácio de Jacques Roger. Paris: Flammarion, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes**. Cinco Tomos. Paris: Pléiade, 1959-1995.
- SEDAINE, Michel-Jean. **Le philosophe sans le savoir**. Paris: C. Hérisant, 1766.
- STENGER, Gerhardt. La méthode de Voltaire: du "Traité de métaphysique" au "Philosophe ignorant". In: BACH, Reinhard; DESNÉ, Roland; HAßLER, Gerda (Ed.). **Expressions des Lumières et de leur réception**, 1999. p. 505-516. Disponível em: <<https://shs.hal.science/halshs-03941985/document>>. Acesso em: 04/05/2023.
- STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização**. Tradução: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- SOUZA, Maria das Graças. **Voltaire: a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. **Voltaire e o materialismo do século XVIII**. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.
- TODOROV, Tzevetan. **Nous et les autres**. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Édition du Seuil, 1989.
- VOLTAIRE. **Elementos da filosofia de Newton**. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. Micromégas. In: _____. **Romans et contes**. Paris: Flammarion, 1966.
- _____. Tratado de metafísica. In: _____. **Filósofo ignorante**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.