

## **Reflexões sobre o argumento do Sr. Pascal e do Sr. Locke, quanto à possibilidade de uma vida futura \***

Original: *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir*  
by Antony McKenna\*\*

Traduzido por Emilia Peixoto Vieira e Frédéric Vaillant  
Revisão técnica de Leandro de Araújo Sardeiro

recebido: 01/2013  
aprovado: 03/2013

### *Apresentação: um cálculo chinês*

Vários textos clandestinos foram atribuídos a Fontenelle, como certos de serem seus<sup>1</sup>, e diversos deles, por vezes, foram explorados nos manuscritos clandestinos que nem saíram de seu punho. As *Reflexões sobre o argumento do Sr. Pascal e do Sr. Locke* foram atribuídas a Fontenelle<sup>2</sup> pela primeira vez em 1776 por Condorcet, que as inseriu na sua edição “filosófica” dos *Pensamentos* de Pascal. Em 1770, em seu livro *Coletânea filosófica*, Naigeon as tinha atribuído a Fréret, mas em 1791, na *Enciclopédia metódica*, ele adere à opinião de Condorcet.

O texto manuscrito das *Reflexões* foi atestado pela primeira vez pelo comissário Dubuisson, que seguiu de perto o movimento dos textos clandestinos: em 8 de junho de 1736, assinalou ao marquês de Caumont uma *Carta sobre a alma*<sup>3</sup>; em 1 De dezembro de 1736, ele assinalou o *Filósofo*<sup>4</sup>; em 5 de fevereiro de 1737, ele fez um breve resumo de quatro novos tratados filosóficos<sup>5</sup>; finalmente, no final do mesmo mês de fevereiro de 1737, ele leu umas *Reflexões contra o sentimento do Sr. Locke e Sr. Pascal sobre a possibilidade de uma vida futura*:

---

\* Utilizamos, na preparação desta edição, uma reflexão comum realizada no âmbito da tese de mestrado com Céline Scneckenburger na Universidade Jean Monnet Saint-Etienne.

\*\* Professor de Literatura francesa da Universidade Jean Monnet Saint-Etienne.

Como tal você julga que este livro não é feito para ser publicado. Não será uma grande perda, mesmo para aqueles que pensam como o autor que a alma é mortal, porque eu lhe garanto que este livro não será que um segundo volume do Apocalipse; eu acredito não ter jamais lido nada mais obscuro...<sup>6</sup>.

Não encontramos referência que permita supor que as *Reflexões* foram compostas muito antes dessa data<sup>7</sup>. Cl. Stancati relata uma alusão a outro texto manuscrito, datado de 24 de janeiro de 1737: “ao meio dia no Palácio Real falava-se de um novo livro sobre a alma e a divindade que seria vendido as escondidas muito caro e que atacaria de frente nossa religião<sup>8</sup>”.

Tratam-se talvez das *Reflexões sobre a existência da alma e sobre a existência de Deus*, que serão publicadas com nossas *Reflexões* em 1743. Finalmente, S. Berti descobriu na *Miscellanea* de François-Louis Jamet uma alusão, datada de 21 de agosto de 1737, sobre a existência de uma coletânea manuscrita intitulada *Novas liberdades de pensar*<sup>9</sup>.

Esta coletânea foi publicada em 1743 e inclui cinco textos: nossas *Reflexões sobre o argumento de Sr. Pascal e de Sr. Locke...*, os *Sentimentos dos filósofos sobre a natureza da alma* (de Benoît de Maillet<sup>10</sup>), o *Tratado da liberdade* (de Fontenelle<sup>11</sup>), as *Reflexões sobre a existência da alma e sobre a existência de Deus* (presumivelmente de Du Marsais<sup>12</sup>) e *O Filósofo* (de Du Marsais<sup>13</sup>). Conhecemos ao todo oito edições das *Reflexões* do século XVIII<sup>14</sup>: elas estão todas em conformidade, na maior parte, à edição de 1743, das quais elas derivam. A edição de 1743 foi atestada desde 8 de janeiro de 1743 por Goujet, que, por intermédio de Lévesque de Burigny, era muito bem informado sobre a difusão dos manuscritos clandestinos; poucos dias depois, em 11 de janeiro de 1743, Bonardy, outro correspondente do presidente Bouhier, confirma seu testemunho. No final do mesmo mês (29 de janeiro de 1743), a venda clandestina do livro foi relatada no *Journal de police*<sup>15</sup>.

A investigação sobre as *Reflexões* junta-se àquelas relativas aos outros textos da coletânea de 1743<sup>16</sup>. H. Dieckmann sugeriu uma vaga aproximação entre as *Novas liberdades de pensar* e uma coletânea publicada no atelier de impressão da viúva Pissot por Saint-Hyacinthe em 1736<sup>17</sup>. No

entanto, Naigeon forneceu um testemunho interessante e decisivo sobre a publicação do *Filósofo*, que concerne de fato, como demonstrado por G. Mori, ao conjunto da coletânea das *Novas liberdades de pensar*, do qual Du Marsais parece ter tomado a iniciativa confiando-a ao livreiro bibliófilo Pierre Piget<sup>18</sup>. Esta pista é semelhante à fornecida pelo inquérito policial lançado por Marville após o início do mês de janeiro de 1743 e cujo dossiê encontra-se nos arquivos da Bastilha<sup>19</sup>. Nicolas Guillaume, especialista em impressão clandestina de obras jansenistas, licenciosas e filosóficas, foi levado à Bastilha em 18 de janeiro de 1743; ali passou três meses, convencido de ter imprimido e distribuído vários livros chamados "jansenistas", incluindo a *Nova liberdade de pensar* [sic]. Seu cúmplice, François Josse, impressor, desprovido de sua licença após o caso das *Cartas filosóficas* e que depois trabalhou sob o nome de sua sogra, tentou em vão imprimir duas "formas" da mesma coletânea no atelier da viúva David. Porém, Nicolas Guillaume é o cunhado de Pierre Gandouin, sócio do impressor Pierre Piget... O círculo é assim fechado, como observado por G. Mori: do filósofo ao livreiro bibliófilo, deste ao impressor clandestino e deste aos vendedores ambulantes, enquanto aguardam a intervenção da polícia. Este é um caso típico do pequeno mundo do comércio clandestino de livros.

Nossas *Reflexões* são o primeiro texto da coletânea, cujo Prefácio invoca explicitamente o exemplo do livre-pensador Anthony Collins<sup>20</sup>. Resumimos rapidamente o argumento do filósofo. O autor apresenta o argumento da "aposta" – de acordo com o texto de Locke – para um livre-pensador de seus amigos, "homem sábio e que é pleno de uma probidade incorruptível<sup>21</sup>". Ele declara: "pode haver pessoas que têm ultrapassado a filosofia para viver em perfeita paz neste mundo, sem qualquer persuasão de uma vida por vir, e mesmo com uma forte persuasão do contrário<sup>22</sup>".

E para ilustrar isso, mostra um filósofo chinês contra um missionário zeloso, um pouco à maneira de La Hontan. Durante a discussão, duas objeções principais foram levantadas: 1) podemos duvidar da possibilidade da imortalidade da alma que é apenas uma quimera e uma invenção da política; 2) Mesmo se esta possibilidade for admitida não deve determinar que eu siga o caminho cristão. Essas objeções baseiam-se nos argumentos

seguintes: primeiro, eu arrisco um bem real com uma pequena chance de ganhar (de acordo com a própria doutrina cristã) mesmo se se verifica que a alma é imortal; em seguida, o dogma da alma imortal é parte de um “sistema” – a doutrina cristã – que contém contradições que o desqualificam; finalmente, a doutrina cristã nos impõe penitências e nos inspira uma esperança e, portanto, uma preocupação: ela nos exige assim de renunciar à tranquilidade, precioso bem de nossa vida terrena. O autor admite em um momento que a esperança é uma fonte de felicidade, mas ele recusa as consequências deste subjetivismo, denunciando uma felicidade que seria baseada sobre uma esperança “quimérica”. Locke lhe permite afirmar a primazia da razão no domínio mesmo da fé: o cristianismo deve ser razoável. Nosso chinês finalmente designa a fonte da preocupação cristã que fundamenta o argumento da aposta: o medo da morte. No entanto, sua filosofia espinosista lhe inspira uma calma submissão à lei da Natureza.

As *Reflexões* explicitam suas fontes imediatas: é uma crítica ao argumento dito da “aposta” de Pascal, publicado pela primeira vez na edição dita de Port-Royal dos *Pensamentos* (Paris, Guillaume Desprez, 1670, ch. VII), criticada pelo abade Montfaucon de Villars em seu Tratado *Da Delicadeza* (Paris, 1671)<sup>23</sup>, explorada por Locke em seu *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano* (ed. inglesa, 1690; tradução francesa por Pierre Coste, Amsterdã, 1700, 1[ivro] II, ch. 21, §70) e comentado por Bayle no seu *Dicionário* (artigo “Pascal”, nota I). No entanto, este pequeno texto clandestino não é apenas uma refutação técnica e circunscrita do argumento pascaliano ou lockiano, porque ele lidera explicitamente sobre as principais questões dessa refutação: a existência de incrédulos (ou de pessoas que creem que o “sistema” da religião cristã está errado), a existência de uma moralidade racional independente da doutrina religiosa, a realidade da felicidade humana que consiste na “tranquilidade filosófica”. O argumento sobre a existência de ateus virtuosos e de uma moralidade racional independente de qualquer doutrina religiosa reflete a forte influência de Pierre Bayle. A realidade da felicidade filosófica resulta naturalmente dos argumentos de Fontenelle no pequeno escrito *Da Felicidade*, publicado pela primeira vez em 1714<sup>24</sup>, onde esta felicidade foi definida precisamente em termos anti-

pascalianos. Esses diferentes pontos merecem um comentário mais aprofundado.

Não iremos retomar aqui os dados do argumento da “aposta”<sup>25</sup>. Vamos apenas dizer que, no nosso manuscrito, a refutação técnica do cálculo da aposta refere-se à igualdade de probabilidade: com efeito, o ponto inicial de Pascal – apresentado como um *dato non concessio* na edição de Port-Royal<sup>26</sup> – é que há igualdade de probabilidades de que Deus existe ou não existe:

Você diz que nós somos incapazes de saber se existe um Deus. No entanto, é certo que Deus é, ou não; Não há meio ponto. Mas de qual lado nós vamos nos inclinar? Você diz que a razão não pode determinar isso. Há um caos infinito que nos separa. Joga um jogo a essa distância infinita, onde ele vai acontecer *cruz ou pilha*. [...] Vejamos: porque há *igualdade de probabilidade de ganho e de perda...* (*Pensamentos*, Ed. 1670, ch. 7; Ed. Ph. Sellier, fragmento 680: grifo nosso)

Essa igualdade de probabilidades baseia-se simplesmente na incerteza intelectual da questão, que é suposta desde o início, em conformidade com a doutrina dos pirrônicos, *igualmente* incerta, de um lado e do outro. Além disso, essa igualdade de probabilidades quanto à existência de Deus é deduzida da igualdade de probabilidades para o homem de ser salvo e de desfrutar de uma felicidade infinita. Nosso autor se ocupa dessas duas premissas implícitas do argumento pascaliano. Por um lado, da incerteza de uma pergunta qualquer, um não pode deduzir a igualdade de probabilidades de um lado e do outro. O cálculo das probabilidades deve basear-se na pesagem dos argumentos a favor e contra. Caso contrário, toda a gama dos monstros imaginários e quiméricos poderia reivindicar essa chamada “igualdade de probabilidades”, sem direito a desafiar a existência de tal ser – do “monge rude”, ou do Mickey Mouse, por exemplo – sobre o critério de sua inverossimilhança ou das contradições na própria definição da sua natureza. Por outro lado, nosso autor – como Fontenelle em seu discurso *Da diversidade das religiões*<sup>27</sup> – sublinha a doutrina do “pequeno número de eleitos” para arguir que, mesmo se fosse verdade que Deus e a felicidade celestial existam, de acordo com as promessas cristãs, nossa saúde não iria ser adquirida pelo simples fato de que acreditamos em Deus: de acordo com a

doutrina cristã tal como apresentada por são Paulo, poderíamos, apesar de nós, encontrarmo-nos entre o grande número dos reprovados. Assim, devemos não só considerar a distância da felicidade infinita do paraíso contra a finitude de nossa felicidade aqui embaixo; também devemos calcular que há uma probabilidade mínima de que Deus exista (ou seja, ele existe de acordo com a definição cristã de seu Ser, pois que esta definição é contraditória) e que, mesmo se ele existir, temos uma probabilidade mínima de contarmos entre o “pequeno número de eleitos”. Finalmente, temos uma probabilidade infinitamente pequena de alcançar uma felicidade infinitamente grande: a parte se anula...

Em tudo isso, em conformidade com os preceitos de Fontenelle no tratado *Da Felicidade*, nosso filósofo fez seus cálculos: “É questão somente de calcular, e a sabedoria deve sempre ter as fichas à mão”<sup>28</sup>. Isso também é verdade de sua rejeição da disciplina cristã:

Você me prega mais jejuns, as macerações da carne, os escrúpulos, os medos, a incerteza, a ansiedade. Em suma, você insinua que eu renuncie, por amor dessa esperança, a tudo isso em que eu fazia consistir toda a minha felicidade até agora. (Ms Arsenal 2557, p. 49; mais adiante, p. 368)

Porque seu cálculo é baseado nas definições de Fontenelle: “Quanto valem esses prazeres, e quanto valem os esforços que deve comprar, ou quem iria seguir?”<sup>29</sup>. Efetivamente, Fontenelle anunciou, no tratado *Da Felicidade*, uma refutação da “aposta” de Pascal:

Pois que se há tão poucos bens, não seria preciso desprezar qualquer desses que caem na nossa partilha; [...] Não se digna a parar de gostar desses que possuímos; muitas vezes os abandonamos para correr atrás daqueles que não possuímos. Temos o presente em nossas mãos; mas o futuro é uma espécie de charlatão, que nos ofusca os olhos, nos escamoteia. Por que lhe permitir jogar com a gente? *Por que sofrer expectativas vãs e duvidosas que nos tiram de gozos certos?* (*Da Felicidade*, p. 89: grifo nosso)<sup>30</sup>

E todo esse pequeno tratado visava a demonstrar, contra os moralistas agostinianos da miséria humana, que existe uma felicidade humana:

Por mais seguro, é preciso retornar aos prazeres simples, tais como a tranquilidade da vida, da sociedade, da caça, da leitura, etc. [...] Pessoas acostumadas aos movimentos violentos das paixões, acharão provavelmente muito insípida toda a felicidade que podem produzir os prazeres simples. O que eles chamam insipidez, eu chamo de *tranquilidade*; e eu concordo que a vida mais cheia desses tipos de prazeres não é mais que uma vida tranquila. Mas o que é a ideia da condição humana, quando a gente se queixa de ser tão tranquilo? E o estado mais delicioso que se pode imaginar, o que se torna depois que a primeira vivacidade do sentimento é consumida? Torna-se um estado tranquilo, e ainda é o melhor que lhe poderia acontecer. (*Da Felicidade*, p. 91-92: grifo nosso)

Sublinhamos também que esta felicidade tranquila é definida em termos anti-pascalianos, porque o que é isso aqui, senão um entretenimento “tranquilo” em que Fontenelle combate contra o sentimento de tédio (ou desgosto) que os humanos sentem pela contemplação de seu ser, de acordo com o retrato pascaliano (Pascal, ed. P.-R. ch. VI: "Miséria do homem"; ed. Sellier, 168). Na verdade, conclui Fontenelle, “o grande segredo para a felicidade é estar bem consigo mesmo” (*Da Felicidade*, p. 93).

É esta felicidade tranquila do filósofo que Fontenelle opõe à perspectiva pascaliana:

Não é necessário ter a alma muito elevada para compreender que não há aqui ponto de satisfação real e sólida, que nossos prazeres são apenas vaidade, que os nossos males são infinitos, e finalmente a morte, que nos ameaça a cada momento, deve infalivelmente nos colocar em poucos anos na horrível necessidade de ser eternamente ou aniquilado ou infeliz. (ed. P.-R., ch. I: “Contra a indiferença dos ateus”; ed. Sellier, 681)

Como Fontenelle, nosso filósofo clandestino, ou melhor seu “chinês”, também mantém a existência dessa felicidade humana:

Aqui está o meu estado atual. Eu uso bem o corpo e o espírito. Não estou na dependência de ninguém. Eu vivo no meio da abundância, e eu tenho certeza de que guardar-me neste estado, devesse chegar até os 100

anos; Eu levo uma vida *tranquila* sem esperar nem temer o além. (ms 2557, p. 43; mais adiante, p. 367)

Para nosso filósofo, como Fontenelle, a *tranquilidade* é o governante bom nessa vida terrena: o filósofo clandestino o repete oito vezes; esta é uma verdadeira obsessão. “E enquanto aguarda o evento [a morte], ele desfruta *tranquilamente* do presente até o fim; e é isso em que consiste a perfeita felicidade” (ms 2557, p. 44; mais adiante, p. 368).

E ele a define em termos lockianos contra a ansiedade do desejo<sup>31</sup>:

A esperança consiste na probabilidade de conseguir o que se deseja, por conseguinte a esperança supõe desejo; no entanto, o desejo nunca é sem ansiedade; a ansiedade é um mal; assim a esperança é também um mal. (ms 2557, p. 44; mais adiante, p. 367)

O que são esses mesmos termos que sustentam o retrato da felicidade humana na nota que Voltaire opõe à Pascal:

Estou aqui como você tinha me deixado, nem mais alegre, nem mais triste, nem mais rico, nem mais pobre, gozando de uma saúde perfeita, tendo tudo o que torna a vida agradável, sem amor, sem ganância, sem ambição e sem inveja; e enquanto isso continua, eu me chamarei ousadamente de um homem muito feliz. (Carta filosófica XXV, nota 6)

Efetivamente, a felicidade que Voltaire descreve nesta alegada carta de Fawkenner é definida em termos negativos: “sem amor, sem ganância, sem ambição e sem inveja”: sem paixão, em suma, sem desejo, sem esperança e, portanto sem ansiedade: uma felicidade imóvel, conforme a definição de Fontenelle.

No entanto, esse discurso é realizado por um filósofo chinês chamado pelo “amigo” de nosso autor. O autor clandestino, depois Bayle (artigo “Japão”), atribui ao chinês uma filosofia materialista, que calcula a felicidade terrena e considera por quimera o paraíso dos cristãos: nosso filósofo chinês é espinosista<sup>32</sup> e sua filosofia é aquela dos cidadãos da “República dos filósofos”. Com efeito, observamos que é em defesa de seu materialismo chinês – espinosista ou epicurista – que ele manuseia o argumento dos “macacos datilógrafos” (a

criança antes das 24 letras do alfabeto) – como nomeado por Jean Deprun<sup>33</sup> – e que esse argumento é utilizado também na *História dos Ajaoïens*, cuja atribuição a Fontenelle é cada vez menos contestada<sup>34</sup>. No entanto, é preciso recordar que os *Ajaoïens* são de origem chinesa (ed. Funke, p. 44); São espinosistas que “acreditam-se fundamentados na razão para colocar a Natureza no lugar deste que chamamos de Deus” (*ibid.*, p. 23); eles rejeitam a existência do Deus dos cristãos como uma farsa ridícula e consideram que “tudo isso que os europeus dizem sobre a imortalidade da alma é uma quimera, inventada por políticas hábeis, seus legisladores, para mantê-los no medo contínuo de um pretense futuro, medo que deve tornar suas vidas um tecido de misérias e de pavores dos quais nada pode isentá-los” (*ibid.*, p. 27); sua felicidade é baseada sobre uma tranquilidade filosófica a respeito da morte (*ibid.*); todos os diferentes aspectos de sua vida social caracterizam-se pela *tranquilidade* dos cidadãos: “não devemos julgar os *Ajaoïens* por nós mesmos, eles não têm nem nossas paixões, nem nossas inclinações, nem nossos desejos, eles não conhecem nem nossa lubricidade, nem nossa ambição, nem nossa ganância, eles devem essa felicidade a sua educação” (*ibid.*); é um verdadeiro leitmotiv: “toda a República é regida da maneira do mundo mais *tranquila*” (*ibid.*, p. 43); “a *tranquilidade* desse estado feliz” (*ibid.*, p. 50); “eles esperam a morte *tranquilamente*, e eles olham para sua próxima *aniquilação* com uma face mais serena que um fanático supersticioso aspire após as delícias frívolas de seu pretendido paraíso<sup>35</sup>” (p. 55); “eu [fui] forçado a reconhecer que não havia talvez sob os céus uma Nação cujas maneiras fossem mais puras, o governo mais equitativo, as leis mais justas, e a *tranquilidade* mais perfeita” (*ibid.*, p. 58).

Em suma, o Chinês das *Reflexões* é, como o chinês ajaoïen, um ateu virtuoso: ele encarna o ateísmo especulativo que Bayle tinha preferido à idolatria. E esse ateu sublinha a existência de uma moral racional, natural, independente de qualquer doutrina religiosa:

Concordo que um vilão, se ele é minimamente capaz de razão, deve sentir que enquanto um vilão peque essencialmente contra as inspiraço[es] da razão natural, e que ele é portanto digno de censura e de punição. (Ms. Arsenal 2557, p. 23-24; abaixo, p. 362)

Ele encarna, portanto, o racionalismo moral que Bayle tinha tão bem definido – após Malebranche – em todos os seus escritos, do *Curso de filosofia* de Sedan ao *Comentário filosófico*, para a *Continuação dos pensamentos diversos* e a *Resposta às questões de um Provincial*:

Embora o pecado tenha muito obscurecido a razão humana, Deus, no entanto, não permitiu que sua luz fosse extinta completamente. Há certa lei da natureza, que os homens ouvem tudo sem regras e sem preceitos, e que faz a diferença entre o bem e o mal. Há, portanto relativamente aos costumes alguns princípios cuja luz natural é suficiente para conhecer a verdade. (*Cours, Morale, OD<sup>2</sup>, IV, 259*)

Portanto, há uma Lei natural, uma moral racional ou natural, uma religião natural que se expõe à consciência:

A moral natural é nada mais do que uma certa luz que brilha na alma, por força da qual não há ponto do homem que não reconhece os primeiros princípios gerais da moral sem a necessidade de um ensinamento [...] essa luz natural pela qual apoiamos os princípios dos costumes é chamado de consciência [...] é da moral natural que deriva a moral adquirida [...] as leis e os preceitos da moral emprestam sua justiça de sua conformidade com essa razão soberana que regula tudo em conformidade com a vontade de Deus... (*ibid*, p. 261-262)

A Deus não agrada que eu queira estender esse princípio tanto quanto fazem os socinianos; mas se ele pode ter certas limitações com relação às verdades especulativas, eu não penso que ele deveria ter nenhuma em relação aos princípios práticos e gerais referentes aos costumes. Quero dizer que, sem exceção, é preciso submeter todas as leis morais a essa ideia natural de equidade, que, como a luz metafísica, ilumina todo homem que vem ao mundo. (*Comentário filosófico*, Ed. J.-M. Gros, p. 89-90)

Se há regras certas e imutáveis para as operações do entendimento, há também para os atos da vontade. As regras desses atos não são todas arbitrarias: há as que emanam da necessidade da Natureza e que impõem uma obrigação indispensável; e como é um erro pensar de uma maneira oposta às regras do silogismo, é também

um erro querer uma coisa sem respeitar as regras dos atos da vontade. (CPD, §151)

Porque o que é a consciência, senão “um julgamento do espírito que nos excita a fazer certas coisas porque estão em conformidade com a razão, e que nos desvia de algumas outras coisas, porque são contrárias à razão” (RQP, III, §xxix).

E os atos que seguem esse julgamento são acompanhados de prazer ou de aflição de acordo com a sua conformidade com a nossa ideia de dever moral. Não há necessidade de Deus, então, para acessar a vida moral:

Que façamos abstração desse dogma [da existência de Deus], que nós mesmos o negamos, nós não vamos parar de julgar que o círculo não é um triângulo, que um sofisma é um mau raciocínio, que a conclusão de um bom silogismo é verdadeiro se as duas premissas forem verdadeiras, e que é digno do homem se conformar com a razão, etc. [...] que a traição de um amigo é uma má qualidade moral e que a fidelidade a seu amigo é uma boa qualidade moral. (RQP, III, §29)

É a arma radical dos filósofos clandestinos<sup>36</sup> que desprezam a moral “comercial” da doutrina cristã das recompensas: ao contrário das fantasias dos apologistas, o ateu não renuncia a fé com o único objetivo de se engajar na licença das paixões; ele tem uma regra de vida, ele tem valores e uma filosofia coerente; ele pratica a virtude porque reconhece que ela é justa e razoável; ele não espera disso nenhuma recompensa que não seja a consciência de fazer o que ele deve fazer.

E nosso autor invoca – como Fontenelle em *A Diversidade das religiões*<sup>37</sup> - a famosa distinção entre esse *acima* da razão e esse *contrário* à razão, convidando o leitor buscar nos escritos de Bayle uma nova objeção:

Eu lhe direi rapidamente como me parece que há uma ambiguidade na famosa distinção que fazemos entre as coisas que estão *além* da Razão, & as coisas que são *contra* a Razão. Os Mistérios do Evangelho estão além da Razão, como se costuma dizer, mas eles não são contrários à Razão. Creio que não se dá o mesmo significado à palavra Razão na primeira parte desse axioma, que como no segundo, & que compreendemos na primeira Razão do homem, & na segunda Razão em geral. Porque suponha que entendemos sempre a Razão

em geral, ou a Razão suprema, a Razão universal que está em Deus, é igualmente verdade e que os Mistérios evangélicos não estão acima da Razão, e que eles não são contra a Razão. Mas se se entende em uma e em outra parte do axioma da Razão humana, não vejo muito a força da distinção; porque os mais ortodoxos admitem que não conhecemos em conformidade de nossos Mistérios as Máximas da Filosofia. Portanto, parece que eles não estão em conformidade com a nossa Razão. Assim, o que parece ser incompatível com nossa Razão, parece ser contrário à Razão, da mesma forma que o que não nos parece conforme a verdade, parece-nos contrário a verdade; e assim, porque não possamos dizer igualmente e que os Mistérios são contra nossa insuficiente Razão, e que eles estão acima de nossa insuficiente Razão ? (*RQP* II §159).

A ironia triunfa, discretamente. Quem conhece os textos pertinentes, os iniciados, podem exibir um sorriso cúmplice: eles não precisam ser mais informados. Eles têm a sua “ideia atrás da cabeça”.

Em conformidade com a estética galante<sup>38</sup>, praticada também por Bayle mesmo em seus escritos polêmicos como o panfleto *O que é a França sob o reinado de Luís o Grande*, nosso autor pratica a delegação do discurso: ele recorre a um amigo, que pediu conselho a um filósofo chinês... e ele vem para confundir seus interlocutores:

Este raciocínio do meu amigo, ou antes, de seu filósofo chinês parece decisivo contra o argumento do Sr. Locke a respeito de um homem convencido de uma certeza geométrica que o sistema de nossa religião está errôneo.

É uma maneira de destacar, com distância e com ironia, a mesma estrutura de suas *Reflexões*, uma maneira de indicar a estratégia retórica adotada pelo autor, que tira suas conclusões por uma pessoa interposta, por assim dizer, como por preterição. O tom torna-se assim o de uma “conversa de pessoas honestas”: o ateu entra no salão e adota o tom certo, o tom polido, distanciado, irônico, das pessoas honestas: ou seja, os ateus praticam a sociabilidade dos salões; eles são perfeitamente apresentáveis...

Em tudo isto, parece-nos reconhecer uma mesma perspectiva intelectual e filosófica, uma mesma lógica, um mesmo tom, um mesmo cálculo e... uma mesma mão. Com

efeito, a relação entre *A Diversidade das religiões*, o tratado *Da Felicidade*, o manuscrito clandestino das *Reflexões* sobre a aposta de Pascal e de Locke e, finalmente, *A Ilha dos Ajaiöens* nos parece evidente, e ela faz a atribuição das *Reflexões* à Fontenelle muito plausível. Em todo caso, esse conjunto de textos fontenellianos – ou de inspiração fontenelliana – constitui uma formidável máquina de guerra contra o cristianismo de Pascal.

\* \* \*

### ***Os manuscritos e as versões publicadas***

Ars.: Arsenal ms. 2557

B.: Bordeaux ms. 828 (XXXII)

BNF: François-Louis Jamet, *Tintamare philosophique*, BNF Rés. PZ 1196, cópia manuscrita da ed. 1743.

C.: Carpentras ms. 954.

Chantilly: Chantilly-Les Fontaines [doravante, Lyon Part-Dieu] S.J. oct. 464.

Paris, coleção particular: ver *La Lettre clandestine*, 14 (2005-2006), p. 368, n° 158.

St-P.: Saint-Petersbourg, ms. Fr.Q. III.3

ed. 1743: *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743

ed. 1745: *Examen de la religion, attribué à Mr de St. Évremont, seconde partie*, Trévoux, Aux dépens de la Société de Jésus, 1745.

ed. 1764: *L'Évangile de la raison, ouvrage posthume de M. D. V. & D. F.*, Londres, Aux dépens de la Compagnie de Jésus, 1764 (reimpresso em 1799 segundo Barbier, mas nenhum exemplar dessa reedição foi localizada: ver A. W. Fairbairn et B. E. Schwarzbach, “The *Examen de la religion*: a bibliographical note”, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, n° 249 (1987), p. 128-129 et 132. Note-se que o exemplar BNF Z Bengesco 376 é incompleta: o primeiro volume contém: 1. *Testament de Jean Meslier*; 2. *Catéchisme de l'honnête homme*; 3. *Sermon des Cinquante*; os dois outros volumes (que faltam) são anunciados como sendo os dois volumes da ed. 1745 de l'*Examen de la religion*).

- ed. 1770: *Recueil philosophique, ou mélange de pièces sur la religion et la morale, par différens auteurs*, London [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770, 1<sup>er</sup> vol.
- ed. 1773: *La Bibliothèque du bon sens portatif*, London, 1773, tome II.
- ed. 1774: *Œuvres complètes de M. de Chevrier*, tome III, Londres, chez l'éternel Jean Nourse, L'an de vérité 1774.
- ed. 1776: *Eloge et pensées de Pascal*, [éd. Condorcet] s.l., 1776, 1778.
- ed. 1794: *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*, por M. Naigeon, tome III, supplément, Paris, Agasse, an II [1794], p. 898-907.

Na edição que segue os números entre colchetes indicam as páginas do manuscrito da Arsenal. A ortografia foi modernizada. Registramos em nota somente as variantes significativas entre ms. Arsenal, que nos serve de texto de base, e as outras versões citadas. Estas variantes nos permitem concluir que os manuscritos de São Petersburgo<sup>39</sup> e de Carpentras<sup>40</sup> podem basear-se na edição 1743 (como o são certamente o manuscrito de Bordeaux, de Chantilly<sup>41</sup>, da BNF (cópia por Jamet), de Paris (coleção particular)<sup>42</sup> e as edições 1745, 1764, 1770, 1773, 1774, 1776, 1778 e 1794); É certo, em qualquer caso, que a ed. 1743 não é baseada no manuscrito de São Petersburgo nem sobre o de Carpentras. Por economia de hipóteses, propomos a edição de 1743 como a origem desse ramo dos manuscritos, mesmo se, é claro, qualquer uma dessas versões (ou todas) pode (podem) basear-se sobre o manuscrito-fonte da ed. de 1743. Qualquer que seja sua fonte (ed. 1743 ou um manuscrito que seja fonte desse), o manuscrito de Carpentras parece proceder por cortes e por abreviaturas.

Mais importante, as variantes permitem estabelecer que o manuscrito do Arsenal<sup>43</sup> é independente da família da ed. de 1743: a passagem de uma para outra dessas versões é impossível. No entanto, essa conclusão é significativa, pois que permite caracterizar a edição de 1743 como uma amplificação do manuscrito-fonte: a edição de 1743 constitui claramente um desenvolvimento da fonte, incluindo parágrafos ausentes do manuscrito do Arsenal e tornando mais explícita o escopo anticristão no âmbito das *Reflexões*, ou melhor – pois que essa força anticristã é evidente nas duas versões – tornando mais brutal a formulação dele e tirando as conclusões que às vezes

estão implícitas no manuscrito do Arsenal. Essa conclusão é importante na medida em que é a edição de 1743 (e sua família) que inclui um primeiro parágrafo sobre o caráter decisivo dos “raciocínios metafísicos”, que, se fosse verdadeiro, excluiria a atribuição desse texto à Fontenelle. O texto do manuscrito do Arsenal, portanto, apresenta esta atribuição na sela, por assim dizer, e nos apoiáramos em vários argumentos adicionais. Concluímos na nossa apresentação que a atribuição desse texto à Fontenelle nos parece muito plausível, sem estar certa; ele pode também ser devido a um autor que conhece perfeitamente os escritos de Fontenelle, incluindo suas composições então inéditas, e os autores que Fontenelle gosta.

\* \* \*

### **[3] Reflexões sobre o argumento do Sr. Pascal e do Sr. Locke, quanto à possibilidade de outra vida futura**

Tudo que é sujeito ao raciocínio dos homens tem várias faces. Coloque um [4] ponto de doutrina ou de tal outra ciência que seja, na tal evidência que você quer; um homem de espírito que não esteja convencido ou não esteja disposto a ser convencido encontrará sempre alguns subterfúgios<sup>a</sup>

Tendo encontrado no excelente tratado sobre o entendimento humano do Sr. Locke o famoso argumento de Pascal, prevista no relatório de Bayle em primeiro lugar por Arnóbio e em

---

<sup>a</sup> Parágrafo omitido na ed. 1743 (e em todas as versões que deles derivam de acordo com a análise proposta acima: St-P., BNF, C., Chantilly, ed. 1745, 1770, 1774, 1776) e substituído pelo texto seguinte: “um dos meus amigos, a que conheço como único vice de uma incredulidade geral para tudo o que é chamado de religião ou verdades reveladas, afirma que não há nenhuma destas verdades que se encontra totalmente destruída pelos argumentos metafísicos, que, segundo ele, são as únicas formas infalíveis para certificar a verdade ou da falsidade de algo. §Nossas conversas rolam sempre sobre alguém de pontos mais essenciais da religião; como a existência de Deus, a espiritualidade e a imortalidade da alma, a liberdade do homem; e ele luta contra todos estes princípios da religião por motivos mais capciosos, e me reduz mais frequentemente ao ponto de chamar a fé para socorrer minha razão”.

seguida no seu dia por esse famoso Inglês, acreditei poder propor a um de meus amigos difícil a convencer sobre esses tipos de matérias. Eis aqui tal qual eu tirei do tratado que mencionei no [livro] II, [5] cap. 21, v<sup>o</sup> 7<sup>ob</sup>.

“As recompensas e as penas de outra vida que Deus estabeleceu para dar mais força às suas leis, são sim de uma grande importância para determinar nossa escolha contra todos os bens ou todos os males da vida, mesmo que [não] considere a felicidade ou o infortúnio a vir senão possível: do que ninguém pode duvidar. Quem, digo, pode querer considerar que uma grande e infinita felicidade pode ser um resultado da boa vida que será levada na terra; ou que um estado oposto pode ser a [6] punição de uma conduta desregrada, tal homem deve necessariamente admitir que ele julga muito mal se ele não conclui disso que uma vida boa anexada à expectativa certa de uma felicidade eterna que pode acontecer, é preferível a uma vida ruim, acompanhada de medo dessa miséria terrível em que é bem possível que o vilão se encontre um dia envolvido; ou pelo menos a terrível e incerta esperança de ser aniquilado<sup>c</sup>. Tudo isso é a última evidência; quando mesmo os homens de bem teriam somente dores para [7] suportar neste mundo, e que os maus saboreariam uma perpétua felicidade: o que, para o comum, é muito contrário; assim, os maus não têm nenhuma grande causa de se vangloriar da diferença de seu estado, mesmo em relação aos bens cujos eles gozam atualmente; ou antes bem considerar todas as coisas, eles têm, creio, a pior parte dessa vida. Mas quando você equilibra uma felicidade infinita com uma miséria infinita, se o pior que possa acontecer a um homem de bem, suposto que ele se engana, é a maior [8] grande vantagem que o vilão possa obter, no caso que ele venha a encontrar o justo, quem é o homem que pode incorrer ao acaso se ele não perdeu completamente o espírito? Quem poderia, digo, ser suficientemente louco para resolver por si mesmo de se expor a um perigo possível de ser infinitamente desafortunado,

---

<sup>b</sup> A referência verdadeira é: Locke, *Essai*, livro II, ch. 21, §70. O ms. do Arsenal dá a referência neste formulário: 1[livro] II, ch. 21, v<sup>o</sup> 7<sup>o</sup>, que inclua uma contaminação com referências bíblicas e a confusão entre 70 e 7<sup>o</sup>; todas as outras versões incluem a referência na forma errada: 1[livro] II, c. 21, v. 7, ou até mesmo o omitem.

<sup>c</sup> Ed. 1743, 1774: annitrillé; St-P., C., 1745: exterminado; BNF, Chantilly, 1770, 1776: aniquilado. Para o uso da palavra *aniquilação* na *Histoire des Ajacoiens*, veja adiante, n. 35.

de modo que não há nada a ganhar para ele do que o puro nada, se ele trata de escapar desse perigo? O homem de bem, ao contrário, aventura no nada contra uma felicidade infinita, que ele deve apreciar se o sucesso segue sua expectativa: se sua esperança se encontra [9] bem fundada, ele é eternamente feliz; e se ele erra, ele não é infeliz, ele não sente nada. Por outro lado, se o vilão tiver razão, ele não é feliz; e se ele erra, ele é infinitamente miserável. Isto não é uma das mais visíveis avarias do espírito onde os homens podem cair só para não ver de primeira qual partido deve ser preferido nesta reunião”.

Até agora, nenhum dos nossos incrédulos ousara atacar este argumento. Eu fiz disso uma leitura para meu amigo, homem sábio e que é pleno de uma [10] probidade incorruptível. Eis o que ele me disse.

Propôs de comprar por um denário uma eternidade abençoada e de evitar um mau sem fim a um homem que pensa como Virgílio:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas;  
Atque metus omnes, et inexorabile fatum.  
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.*

e que acredita que para ter certeza de que não há uma outra vida depois dessa aqui, se é possível de se persuadir seriamente e de boa fé; para levar a coisa com rigor filosófico, ele vai rir de você: ele vai dizer que, apesar de você pedir apenas um denário, é muito caro para comprar ainda o nada ou uma [11] quimera; e que há ainda menos comparação e proporção entre um denário e um ser inexistente, que há entre um ponto e o infinito.

Além disso, continua o meu filósofo, em comparação a possibilidade de um estado eternamente feliz ou infeliz, a situação de que o Sr. Locke chame um homem de bem e um vilão, não é a única que existe na natureza. Pode haver pessoas que ultrapassam a filosofia a ponto de viver em uma perfeita paz neste mundo, sem qualquer persuasão de uma vida futura, e mesmo com uma forte persuasão do [12] contrário. Tente tirar essas pessoas dessa situação, discutindo o argumento do Sr. Locke, eles lhe dirão, sem dúvida, que seria loucura sair deste estado de uma perfeita tranquilidade, na qual consiste a soberana felicidade neste mundo, para retornar a outro [estado] cheio de dúvida, de medo e de incerteza: como é o estado de um homem que professa a religião cristã aos mesmos termos do Evangelho,

e isso sobre a esperança ou o medo de um futuro que eles veem como uma quimera, especialmente porque eles estão absolutamente convencidos de que nenhum dos seguidores [13] do partido que você lhes propôs chegou por sua crença ou por sua fé a esse estado de tranquilidade que faz a soberana felicidade neste mundo; e à qual eles mesmos chegaram somente com o recurso da filosofia e da razão despojada dos preconceitos da educação e da autoridade.

Explicarei ainda mais essa ideia, acrescentou meu amigo, através do raciocínio de um filósofo pagão.

Imagine um filósofo chinês, que não acredita em uma vida futura (como de acordo com as relações que temos deste país, eles estão quase todos neste sistema) que [14] desfruta na sua maneira de pensar de uma felicidade perfeita neste mundo, e que é moralmente certo de que dela poderá desfrutar toda a sua vida.

Então imagine um missionário zeloso, que se comprometeu a converter este filósofo à religião cristã. Depois de ter, após um longo tempo de várias conversações, amplamente discutida a fundo e ter-se esgotado em raciocínio para provar a verdade do seu sistema, sem que ele pudesse trazer o filósofo chinês a seu objetivo, o missionário conclui finalmente, dizendo-lhe: “Mesmo se com tudo que eu lhe fiz ver, relativamente [15] à certeza de uma vida futura não seria também exatamente verdadeira e igualmente evidente que eu lhe demonstrei, ainda você não saberia discordar que o que eu te exponho como verdadeiro e evidente é pelo menos possível.

Não duvido que esta possibilidade marque um homem como você, que sabe pensar e raciocinar, e que sabe julgar seus verdadeiros interesses. Nestes pontos de vista, permita-me lhe reportar o que um dos nossos maiores filósofos pensou sobre essa possibilidade”.

Suponha agora que este missionário, depois de ter [16] exposto este argumento com vigor ao filósofo chinês, perguntou-lhe, como um homem que acredita estar já certo da vitória: “e bem, o que você acredita deste raciocínio? não é convincente e incontestável? Sua razão pode recusar de se prestar a tanta luz e evidência?”

Suponha então que o Chinês respondeu assim ao missionário: “você ou seu filósofo considera de fato 1º que ninguém pode duvidar da possibilidade do evento que você relatara, 2º que apenas essa possibilidade presumida deve me determinar a tomar e seguir o caminho [17] que você me indicou.

Mas vou dizer-lhe que me parece que, não sabendo a medida da potência nem da vontade da causa primeira, da qual, segundo você, dependem todos os contingentes; e que a natureza mesma desta causa primeira nos sendo absolutamente desconhecida, segue-se que não é possível para nós determinar com certeza, nem a favor nem contra a possibilidade dos contingentes e especialmente nas coisas que estão além do alcance de nossa razão; também nosso espírito não pode permanecer nesse sentido que em perfeito equilíbrio, ou qualquer [18] no máximo, se quiser, em dúvida.

No entanto, dito isso, seu argumento dá naturalmente origem a esta pergunta, ou seja, se é razoável que por isso só que estou na dúvida eu deveria me determinar a ir de preferência para a direita do que para a esquerda.

Quanto a mim, eu penso que a dúvida não pode nem deve fazer quaisquer outros efeitos em um espírito inteligente e razoável que de trazê-lo a considerar com atenção se é mais provável que o contingente que é apresentado ou que ele mesmo considera como possível seja um ser real ou se não é, e [19] que se da realidade deste contingente depende sua felicidade ou sua infelicidade, ele deve determinar-se como resultado da consideração séria e as comparações exatas que serão feitas para julgar se é mais provável que o contingente aconteça ou não aconteça.

De acordo com a reta razão, deve tomar este caminho, e deve tanto mais que terá um grande interesse em não errar em sua escolha, se ele arrisca um bem real, presume-se que ele erre mudando o estado.

Mas se não há nada a arriscar e tudo a esperar [20] tendo antes a direita que a esquerda, ou seja, tirando a parte que você me propõe, é óbvio que seria louco ao supremo grau se ele hesitasse um só momento para tomar este partido mesmo incerto para chegar por esse meio ao bem que seria oferecido a sua vista.

Suposto que houvesse em uma loteria apenas um só bilhete preto, que valeria nosso império da China, contra 100 milhões de bilhetes brancos, um homem a quem seria oferecido gratuitamente um bilhete seria louco se recusasse-lhe por um [21] único motivo de pouca probabilidade de tirar especificamente o bilhete preto.

Este não é o caso em que eu me encontro a propósito do seu sistema, mas antes de fazer você vê-lo, eu tenho que fazer um segundo comentário sobre o argumento de seu filósofo.

Ele divide os homens em bons e maus. Esta divisão não me parece boa em relação ao que ele quer provar nesse raciocínio, ou melhor, dizer, penso que com esta divisão ele não pode provar absolutamente nada contra mim. Talvez, ele fez melhor de dividir [22] os homens naqueles que são convencidos da verdade do seu sistema, aqueles que dele duvidam e esses que o creem falso.

Concordo, no entanto que, em sua maneira de falar, aqueles da primeira classe são todos considerados bons, excluindo todas as outras pessoas, mas concordo que no segundo e no terceiro há e há certamente tantas pessoas boas quanto más; e é ainda evidente que na primeira classe de sua divisão há pelo menos tantos vilões do que nas outras duas. [23]

Em uma palavra, se você deseja definir um homem de bem aquele que acredita na verdade de seu sistema, e pelo contrário um vilão aquele que dele duvida ou que o acredita absolutamente falso, eu não concordo com sua definição, e sobre este jeito nós discutiremos juntos forte inutilmente.

Mas se, julgando sem preconceito, você chama um homem de bem aquele que é humano, caridoso, justo e temperamental, e se você chama pelo contrário um vilão aquele que, no todo ou em parte, é manchado de defeitos em contrário a essas virtudes, estamos de acordo.

Concordo agora, [24] que um vilão, se é minimamente capaz de raciocinar, deve sentir que como vilão ele peque essencialmente contra as inspirações da razão natural, e, portanto, é digno de censura e punição.

Se este vilão crê a verdade do seu sistema, se ele crê possível, ou se ele apenas duvida, e que postando como princípio que uma felicidade infinita e excelente pode ser um resultado da boa vida que ele terá sobre a terra, e que o estado oposto, isto é uma desgraça infinita, pode ser a punição de uma conduta desregrada, ele deve admitir necessariamente, [25] confesso, que ele julgaria muito mal ou muito imprudentemente se ele não concluir que uma boa vida ajuntada a uma espera certa de uma eterna felicidade que pode acontecer, é preferível a uma vida ruim acompanhada do medo desta terrível miséria na qual, seguindo o pressuposto, ele acredita perfeitamente possível que

o vilão se encontre um dia envolvido com a punição por seus crimes.

Mas como você pode ver, esse argumento<sup>d</sup> somente fala e pode ser de qualquer peso<sup>d</sup> contra um vilão que está convencido da verdade de seu sistema, ou que suspeita [26] pelo menos de sua possibilidade, e que vive, por consequência, em um estado de incerteza e de medo; isso não atinge um homem de bem que é absolutamente convencido da falsidade de seu sistema, que, portanto, não tem nada a temer e que não tem motivos para mudar um estado de vida cujo ele tem todos os motivos para ser feliz.

Eu sinto que você vai me opor aqui duas coisas consequentemente de seu sistema:

1 ° Que não basta ser homem de bem no sentido que eu acredito, para não ter nada a temer em [27] relação à uma outra vida futura.

2 ° É questão de saber se, após as provas que você me deu da verdade do seu sistema, eu possa perseverar na persuasão de que ele é falso com suficiente confiança para arriscar um evento possível e tão temível que é aquele que você me prega.

Concordo que o objeto que você está me apresentando é bastante importante para merecer as atenções e as reflexões mais sérias. Mas querendo no entanto agir como um homem sábio, eu não poderia me determinar nem tomar um partido que sobre a validade e não-[28] validade das provas que você me dará, sobre o mais ou menos da probabilidade que encontraria da possibilidade da existência de uma vida futura, que você me assegura como uma coisa certa.

Até agora você não me convenceu; e nesse estado, eu penso que a razão com base na grandeza do objeto, o que eu tenho a ganhar se eu encontro justo, e sobre o que eu tenho a perder se eu estiver errado, esta razão sozinha não é suficiente para me determinar a adotar seu sistema e mudar de estado de vida.

No fundo, é questão aqui de uma espécie de jogo do [29] azar, pois que o acontecimento que você me fala é muito duvidoso, pelo menos do meu ponto de vista; e que se trata de escolher entre dois caminhos, cujos os resultados são muito diferentes, e que presume-se finalmente que há infinitamente a ganhar ou a perder estando errado ou não.

---

<sup>d</sup> St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1774, 1770, 1776: ne porte que.

Agora, suponha que colocamos nas mãos de uma criança os 24 caracteres de imprensa, que formam as 24 letras do seu alfabeto, para que ela arrume de acordo com sua fantasia. Nesta hipótese, peço-lhe que um dos dois seria suposto de fazer a aposta mais indiscreta [30] ou a mais desigual, ou de nosso Imperador que apostaria todo seu império contra uma piastra que essa criança não arrumará no primeiro tempo essas 24 letras do alfabeto em sua ordem natural, ou em particular que, aceitando o jogo, apostaria uma piastra contra todo esse Império, apostando pela afirmativa?

Oh! Não é uma questão, diria um homem que raciocina sobre o princípio de seu filósofo: porque se o Imperador ganha esta aposta, ele ganha apenas uma piastra, e se se trata de perder ele perdeu um império que lhe rendeu 100 milhões de piastras, para não mencionar todos os [31] outros benefícios e vantagens que estão ligadas à posse de um vasto império. Portanto, seria por consequente, uma grande imprudência de nosso Imperador fazer uma aposta tão desigual: ao contrário, se perde esta aposta, ele perde apenas uma piastra, perda que não pode incomodá-lo muito; e se ele ganha, ele ganha todo o Império da China; seria louco se ele não apostasse.

Mas este raciocínio é no fundo somente um puro sofismo que chamamos nas suas escolas de *enumeração imperfeita* de acordo com o que li em seus livros: porque para se determinar com cuidado [32] a aposta ou a não aposta, não é suficiente medir a proporção ou a desproporção que há da perda ou ganho, mas é preciso medir ainda os graus de probabilidade que há na esperança de ganhar essa aposta ou no medo de perdê-lo, e fazer então uma comparação exata da proporção ou desproporção que há da perda ou ganho com os graus de probabilidade que há na esperança ou no medo de ganhar ou perder: pois esse é apenas o resultado desta comparação que poderíamos ver se devemos apostar ou não apostar. [33]

Agora, eu faria ver este raciocínio superficial que, em nossa suposição, gostaria de apostar pela afirmativa, saber que essa criança ordenará de primeira as 24 letras do alfabeto em sua ordem natural, e que apostaria uma piastra contra o Império da China, jogaria um jogo que teria a mesma proporção que se ele colocasse 13.000.000.000.000.000.000.000 piastras contra uma para jogar cara ou coroa, acredita que ele persistiria a querer apostar? Trata-se de provar esse paradoxo, e aqui como eu faço, continua o Chinês, [34] suponho que por um momento nosso

império rende 1 bilhão de piastras por ano. Este bilhão avaliado ao denário cem faz 100 milhões de fundo. Não há sem dúvida suficientemente ouro, prata, pérolas nem pedras semipreciosas em todas as quatro partes do mundo para preencher uma soma tão prodigiosa: mas não importa. O imperador fazendo esta aposta, portanto, iria colocar o valor de 100 milhões de piastras contra uma piastra! Que desproporção!

Mas vamos parar aqui um momento, e vejamos qual o nível de proporção de [35] probabilidade há entre o risco de perda e de esperança de ganho.

Um dos seus filósofos [*à margem*: o Padre Malebranche] cujos livros você me forneceu, nos ensinará. Ele argumenta que a combinação das 24 letras do seu alfabeto se pode fazer em mais de 1.300.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000.000 maneiras diferentes<sup>44</sup>, cuja aquela de organizá-las na ordem onde você a põe ordinariamente é somente uma. Divide esta soma por cem bilhões; o resultado é 13.000.000.000.000.000.000.000, de onde resulta a prova da minha hipótese, saber que [36] para fazer uma aposta igual, você pode apostar 13.000.000.000.000.000.000.000 contra um que essa criança não ordenará de primeira essas 24 letras do alfabeto em sua ordem natural.

Eu sinto bem, disse o filósofo chinês, que se o sistema que você me propõe é verdade, há infinitamente desproporção entre o que há a esperar e a temer de uma vida futura e o que há a esperar e temer nele, e eu concordo pois que, se houvesse somente essa desproporção a levar em consideração, precisaria ser o mais [37] insensato de todos os homens para hesitar por um momento em desistir de tudo o que essa vida pode ter de gratificante, para chegar ao que a outra vida futura faz esperar e para evitar o que ela faz temer.

Mas isso não é tudo: é preciso, portanto, examinar os graus de probabilidade de que esse contingente chegue ou seja algo real, e fazer uma exata comparação com aqueles que indicam que é somente uma quimera; e, em seguida, comparar o resultado dessa operação com a desproporção mencionada anteriormente entre o [38] que há a esperar ou a temer em vida futura, sacrificando-o ou não isso que há a esperar ou a temer nesse mundo, para finalmente tomar o partido que a razão saudável e a prudência devem ditar a todos.

Se por esse exame se parece que o evento que você prega é certo, ou que houve um pouco mais de probabilidade de que isso

poderia acontecer ou não, confesso que é substancialmente de meus interesses de concordar com a parte que você me aconselha.

Mas se parece [39] caso contrário que esse acontecimento seja apenas uma quimera e uma invenção da política ou de qualquer outro interesse por parte daqueles que pregam, isso mudaria a tese completamente: pois é evidente que nesse caso, haverá mais de desproporção entre essa quimera e a realidade, por menos significativo que ela fosse, que eu sacrificaria inutilmente para correr atrás desse nada, que há entre o objeto do temor e da esperança nessa vida futura e aquele das mesmas esperanças e temores da vida presente, que se trata de sacrificar ou [40] não a esse primeiro objeto.

Digo mais: não há mesmo nenhuma comparação a fazer para basear uma medida de qualquer proporção entre a realidade a menos sensível e o puro nada ou a quimera, ainda que haja sempre entre uma realidade e outra, algo grande que seja a desproporção entre a medida ou o valor de uma ou outra dessas duas realidades.

Os bens deste mundo, qualquer denominação que lhes possam dar, são algo real, pelo menos na minha maneira de pensar; no entanto, se a certeza suposta que [41] os bens de uma vida futura que você me insinua como real ou pelo menos provável é apenas uma quimera, você concordará que precisaria que eu fosse louco para sacrificar a realidade dessa vida, para somente olhar em seu menor grau, a uma quimera obviamente conhecida como tal; e isso pela única razão da infinita desproporção que você coloca entre os bens e os maus dessa vida futura e aqueles dessa vida presente; você concordará ainda que eu seria louco na proporção da grandeza ou da medida da realidade que [42] eu sacrificaria a essa quimera ou esse nada. No entanto, eu afirmo que, de acordo com meu sistema, e seguindo o que você me prega, isso seria sacrificar toda a realidade que eu possuo e da qual eu desfruto para perseguir uma quimera: isso seria colocar tudo de um lado para não esperar nada do outro. Isso seria fazer uma espécie de aposta ainda mais extravagante e mais desigual que aquela do particular que colocaria uma piastra contra o império da China em condição marcada, e, portanto, eu seria louco no mais alto grau. [43]

Aqui está o meu estado atual. Eu uso bem o corpo e o espírito. Não estou na dependência de que qualquer tipo que

seja. Eu vivo no meio da abundância, e eu estou certo de me guardar neste estado, deveria<sup>e</sup> ir até 100 anos; Eu levo uma vida tranquila sem nada esperar nem temer além da morte.

<sup>f</sup>Você me dirá talvez que o partido que me propõe fornece expectativas tão doces e tão gratificantes que eles são mais que capazes de contrabalancear o que os medos os quais ele submete têm de mais repulsivo. [44]

A esperança consiste na probabilidade<sup>f</sup> de conseguir o que se deseja, por conseguinte, a esperança supõe o desejo; no entanto, o desejo nunca é sem ansiedade; a ansiedade é um mal; assim a esperança é também um mal. Admito, no entanto, que a esperança tem algo gratificante; mas<sup>g</sup> ela lisonjeia apenas na proporção do grau de probabilidade de alcançar o que se deseja. A probabilidade é, portanto, a verdadeira medida do prazer que pode dar a esperança, o prazer tem, portanto, uma base bem incerta, por isso é provavelmente melhor possuir [45] o que poderíamos desejar que ser lisonjeado pela esperança desejando: este é o caso onde eu me encontro, a esperança lisonjeia somente a imaginação enquanto que a possessão procura um gozo real; a certeza de possuir, portanto, é sempre preferível à esperança de adquirir, mesmo que ela seja justificada, e mesmo que seu objeto seja grande.

<sup>h</sup>Você poderá argumentar que a certeza onde eu vivo, no meio de tudo isso que eu desejo não pode ser física, que ela também não é moral, e que [46] os homens são sujeitos propensos a acidentes. Concordo, mas eles o são sempre, não importando o sistema que eles adotaram. Essa verdade não incomoda a felicidade de um filósofo. O medo de acidentes não é sua preocupação, especialmente quando ele está convencido, como eu, que há infinitamente mais probabilidade para ele de

---

<sup>e</sup> Ars. : dussai-je ; corrigimos um erro evidente de ditado, que é corrigido igualmente na ed. 1743.

<sup>f</sup> St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1774, 1774, 1776: nada além; eu sou, portanto perfeitamente feliz, porque quanto a mim eu fundamento a felicidade nesta perfeita tranquilidade. Você não pode discordar pelo menos que é possível ter essa segurança: eu a tenho na verdade. §A esperança deve ser baseada sobre a probabilidade.

<sup>g</sup> St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: mas concorda também que ela...

<sup>h</sup> St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: Eu tenho hoje, mas de repente, tudo isso que preciso para ter uma vida tranquila que eu olho como a soberana felicidade; e tenho certeza de desfrutar até o fim da minha carreira. §Você poderá me argumentar, sem dúvida, que essa certeza...

que esses acidentes não chegarão do que razões para temer que eles cheguem. E enquanto aguarda o evento, ele desfruta tranquilamente do presente até o fim; e é isso em que consiste a perfeita felicidade.

Você me dirá aqui que [47] eu confundo erroneamente a felicidade atual cuja perfeita felicidade eu gozo, que no entanto há grande diferença de uma para a outra: que a duração permanente é a marca característica da verdadeira felicidade e que a felicidade presente pode operar, de acordo com a sua maneira de pensar, uma sequencia infinita de desgraças mais temível.

Concordo que a felicidade que eu gozo agora terá um fim como teve um começo; mas isso não dá nenhuma prova da verdade do sistema que você me propõe: não seria cair [48] sob meus sentidos que eu renuncio o certo para abraçar o incerto, nem você nem ninguém pode me provar a menos, obviamente, isso que você me adianta a esse respeito. É questão de saber ainda se isso seria arriscar realmente a felicidade que eu gozo atualmente tomando o partido que você me propõe como o mais seguro. Não duvido desse último, aqui está a razão.

Você me prega, segundo as máximas de sua fé, que não é suficiente, para alcançar a felicidade desta vida futura que você me[49] lisonjeia, de ser humano, caridoso com seu próximo, serviçal, justo, casto e moderado, mas que precisa além disso sacrificar fortuna, bem, coisas agradáveis, prazer, e tudo o que eu tenho para essa esperança.

Você me prega mais jejuns, as macerações da carne, os escrúpulos<sup>1</sup>, os medos, a incerteza, a ansiedade. Em suma, você

---

<sup>1</sup> St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: início; concordo ainda que não vejo nenhuma possibilidade nem repugnância física na assunção de seu sistema; mas tudo isso não é suficiente para me determinar a renunciar a essa felicidade presente, que, como ela é, me dá bens muito reais na esperança de um futuro muito incerto em si mesmo, e que eu olho em particular como puramente imaginário, mesmo que não seja absolutamente impossível. § Assim, que essa outra vida futura seja também possível que como você queira, que os bens que você quer que eu considere sejam os mais significativos que eu possa imaginar, tudo isso não decide nada entre nós, tanto que você não prova que há mais probabilidade que essa outra vida seja algo real, que é apenas uma invenção dos homens; e é isso que você não tinha provado até agora, e que eu não acredito que você, ou qualquer um dos apoiadores de seu sistema, nunca pôde provar, pelo menos por motivos claros e sólidos. § Você me prega mais, como meios necessários para merecer essa felicidade futura, as vigílias, os jejuns, as macerações, os escrúpulos.

me insinua a renunciar, por amor dessa esperança, a tudo isso em que eu fundamento até agora toda a minha felicidade. Tudo isso é ainda mais embaraçoso para mim que eu me sinto ser um homem que não iria fazer uma coisa tão essencial [50] que isso; porque eu sou sensível, delicado e extremamente escrupuloso: se adoto o seu sistema, eu nunca acreditaria ter feito bastante: no futuro minha vida será apenas um tecido de medo<sup>j</sup>, de alarme, de desordem, de dúvida e de ansiedade contínua, que me levaria talvez a um desespero total.

Em uma palavra, enquanto que até agora eu era um homem perfeitamente feliz, eu corro o risco de me tornar a mais miserável de todas as criaturas; e se foi que, finalmente, minha esperança era em vão, não é [51] verdade que eu sacrificara tudo isso que podemos sacrificar do real, não só contra o nada, mas mesmo contra a maior de todas as misérias. O golpe de sabedoria!

Você me dirá, sem dúvida, após seu filósofo<sup>45</sup>, que o contentamento que inspira à alma a certeza dessa esperança contrabalança e ultrapassa até mesmo tudo o que ela abandonou e tudo o que ela sofre por amor desse bem imenso e infinito cujo ela espera que desfrutará durante uma eternidade, então, você dirá, quando ainda essa esperança no fundo seria em vão, haverá, tudo bem considerado, [52] que o estado dessa alma, que terá do prazer que dá uma esperança tão gratificante, embora supostamente em vão, terá sido mais feliz neste mundo até mesmo do que qualquer outro que, no meio de todas as prosperidades e de todas as satisfações que podemos ter aqui, viverá no medo ou na dúvida de uma vida futura.

Respondo em 1º lugar que é possível que essa alma que você me fala, pela comparação que terá feito de um bem imenso e infinito que ela espera com certeza, de acordo com sua ideia, com o que ela abandona ou sofre neste mundo [53] atinge um estado de felicidade perfeita; pois eu defendi que a felicidade existe apenas onde é colocada. Mas é necessário que você também concorde que, se ela está enganada em sua esperança, ela terá preferido uma felicidade quimérica, desde que exista apenas em sua imaginação, os prazeres, as facilidades e as comodidades reais que podemos desfrutar neste mundo; e que ela terá sacrificado e abandonado uma real felicidade para uma

---

<sup>j</sup> Ars. : ma vie ne sera donc qu'à l'avenir qu'un tissu de crainte : corrigimos um erro evidente de ditado.

felicidade quimérica e que ela se será sujeito aos sofrimentos reais e sem nenhum número por amor de sua vã esperança, ou seja, para correr atrás de uma quimera.

Respondo em 2º lugar, [54] que é verdade que a perfeita felicidade neste mundo depende do perfeito contentamento e da perfeita tranquilidade de espírito. Mas ao adotar seu sistema, não podemos alcançar esse perfeito contentamento e essa perfeita tranquilidade de espírito necessária para ser feliz que pela persuasão em mais alto grau de certeza de chegar um dia ao que esse sistema promete e faz esperar de suave e de lisonjeio. Mas permita-me duvidar, e mesmo raciocinar conseqüentemente a esse sistema, tal que você me desenvolveu, que a alma possa jamais alcançar esse grau de certeza<sup>k</sup>. [55]

<sup>l</sup>Mas seja o que for, o caso que você supõe na comparação<sup>l</sup> que você faz dessa alma convencida com uma outra que está na dúvida e no medo desse evento de uma vida futura, que você toma como certo, não é meu; pelo contrário, no momento em que eu lhe falo, eu estou tão certo quanto estou das verdades geométricas melhores demonstradas que essa vida futura é apenas uma pura quimera.

Mas como você pode ter essa certeza? você me opõe. Sobre qual base está fundada?

Eu respondo que [56] todos concordam que é da reta razão e que é mesmo sua propriedade mais essencial a de buscar a verdade e a ela se prender quando a encontrou; pois que é apenas do conhecimento da verdade e do que nós fazemos em consequência que depende nossa verdadeira felicidade. Concordo que é impossível que o erro possa nos tornar felizes.

---

<sup>k</sup> éd. 1743, BNF, éd. 1745, 1770, 1774 : *nota de base da página*; St-P.: *no texto*; C : *no texto, mais curto*; Chantilly : *omisso*: Pois vários são chamados, e poucos são eleitos. Mateus. c. 22, v. 14. São Paulo, apesar da vida regular que ele levava, e as austeridades nas quais ele vivia, é tão incerto de sua salvação que ele disse em sua primeira epístola aos Coríntios, c. 4, v. 3 : “Pois, ainda que eu não sinto culpa de nada, não sou justificado por isso, é o Senhor que me julga”. E ao c. 9, v. 27 : “Eu torturo meu corpo, e eu o coloco a seu serviço, de medo que isso aconteça, de qualquer modo, que tenho pregado aos outros, eu mesmo seja reprovado.”

<sup>l</sup> St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: Eu respondo, em terceiro lugar, que seja como for de uma alma que se encontra em um estado de sua suposição, e alguma felicidade que ele gosta em consequência de sua alegada certeza; tudo isso não prova nada contra mim, porque o caso colocar na comparação...

Entre nós, trata-se de saber se essa vida futura que você me fala<sup>m</sup> é ou não um ser real. Trata-se ainda de julgar os graus de evidência ou de probabilidade da possibilidade ou da impossibilidade desse evento. [57]

Eu já lhe disse que eu penso que é impossível julgar com fundamento se alguns contingentes são possíveis: eu lhe dou um motivo plausível. Mas creio que existe um critério certo para julgar isso que é absolutamente impossível.

O contingente que você me prega como possível é um desses últimos, eu o provo.

A verdade é simples e única;

O que contradiz essa verdade é absolutamente impossível e quimérico;

Se essa vida futura que você me anuncia é certa como você afirma, ela [58] pode sê-lo somente em consequência e relativamente a seu sistema.

No entanto, direi<sup>n</sup> que tenho observado que esse sistema contém não só princípios conflitantes de razão imutável, ou seja, axiomas reconhecidos como verdadeiros e aceitos por todos aqueles que têm a capacidade de raciocinar, mas ainda é baseado em princípios que se contradizem claramente entre si, de onde eu acredito poder tirar essa conclusão, a de que seu sistema está errado.

Agora é questão de saber se as contradições evidentes encontradas nesse sistema podem constituir [59] uma certeza de que esse sistema está errado.

E é questão também de saber se esse sistema sendo falso, como eu acredito na feliz situação onde eu me encontro, arrisco a acreditar que ele é verdadeiro, e de agir em conformidade.

Permita que, na persuasão onde me encontro até agora, eu lhe digo que eu não devo duvidar nem de um nem de outro.

Bem, espero que você me replicará aqui, como você fez em nossas conversas anteriores, que a razão não é competente para julgar a verdade desse sistema, e que é necessário abraçá-la [60] por isso que você chama<sup>o</sup> fé.

Eu responderia que a razão é uma luz que nos foi comunicada pela causa de nossa existência, qualquer que seja ela, para usá-la

---

<sup>m</sup>St - P., BNF, Chantilly, Ed. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: e você me faz um retrato tão vantajoso; toda essa passagem “eu respondo... eu provo.” é omitido por Carpentras.

<sup>n</sup>Ars. : “direz”: Corrigimos um erro óbvio de ditado.

<sup>o</sup> Ars. : “ce que vous l’appellez foi”: corrigimos um erro óbvio do copista.

para esta finalidade de nos fazer feliz, buscando o que pode fazer nosso bem e evitando o que pode fazer nosso mal. Por que você quer que eu não faça uso dessa luz no caso onde se trata pelo menos de toda minha felicidade? Se você me alega a autoridade contra essa luz, se por esta autoridade pura comprovada pelo menos para mim, você [61] afirma forçar minha aprovação<sup>p</sup> para as proposições que me parecem contraditórias a essa luz da minha razão, citarei a meu ver o filósofo de quem você tirou seu grande argumento e cujos escritos você me comunicara que li com grande prazer. Aqui está o que ele pensa sobre esse assunto:

“Assim, sobre as proposições cuja certeza está fundada sobre uma percepção clara da conveniência ou da inadequação de nossas ideias, que nos é conhecida, ou por uma intuição imediata, como nas proposições evidentes por si mesmas [62], ou por deduções evidentes da razão, como nas demonstrações, não precisamos da ajuda da revelação como necessária para ganhar nosso assentimento e para introduzir essas proposições em nosso espírito, porque os caminhos naturais, por onde encontramos o conhecimento podem estabelecê-los, ou já o fizeram: o que é a maior segurança que possamos talvez ter de qualquer coisa, exceto quando Deus nos revela isto imediatamente; e nessa mesma ocasião [63] nossa segurança não poderia ser maior do que o conhecimento que temos de que é uma revelação que vem de Deus. Mas não acredito, porém que, sob esse título, nada possa prejudicar ou derrubar um conhecimento evidente e comprometer razoavelmente ninguém a receber como verdade o que está diretamente contrário a uma coisa que se mostra em seu entendimento com uma perfeita clareza; porque não há evidência de que pudessem ser capazes as faculdades por onde recebemos tais revelações não podendo superar a certeza de nosso conhecimento intuitivo, se é que pudesse igualá-lo, segue-se daqui que jamais possamos tomar como verdade qualquer coisa que seja diretamente contrário ao nosso conhecimento claro e distinto; porque a evidência que temos, primeiramente, que não nos enganamos em atribuindo uma tal coisa a Deus, e, em segundo lugar, que entendemos o seu verdadeiro sentido, não pode jamais ser tão grande quanto a

---

<sup>p</sup> éd. 1743, St-P, Chantilly : acquiescement-assentiment [*sic*]; BNF : *assentiment* [souligné]; éd. 1774 : assentiment ; C. : sentiment ; éd. 1745 : mon acquiescement et mon assentiment ; éd. 1770 : mon acquiescement, mon assentiment

evidência de nosso próprio conhecimento intuitivo; por onde [65] percebemos que é impossível que duas ideias, cuja discordância vemos intuitivamente, devem ser vistas ou admitidas como tendo uma perfeita concordância entre elas: e, portanto, nenhuma proposição pode ser recebida como revelação divina, ou obter o consentimento devido a toda revelação de Deus, se ela é contraditoriamente oposta ao nosso conhecimento claro e de simples visão; porque isso seria derrubar os princípios e os fundamentos de todo conhecimento e de todo consentimento; de maneira que não restaria nenhuma diferença no mundo entre a verdade e a falsidade, nenhuma medida do acreditável e do incrível, se proposições duvidosas devessem tomar lugar diante das proposições evidentes por si mesmas, e que o que conhecemos deva dar passagem a isso sobre o que talvez estamos no erro. Portanto, é inútil pregar, como um artigo de fé, proposições contrárias à percepção clara que temos da concordância ou da inadequação de alguma de nossas ideias. Ela não [67] saberia ganhar nosso assentimento sob esse título ou sob qualquer outro; porque a fé não pode nos convencer de nenhuma coisa que seja contrária ao nosso conhecimento; porque, ainda que a fé esteja fundada sobre o testemunho de Deus que não pode mentir, e por quem tal ou tal proposição nos é revelada, no entanto, não saberíamos ter certeza de que ela é realmente uma revelação divina com maior certeza do que temos da verdade de nosso próprio conhecimento; pois toda a força [68] da certeza depende do conhecimento que temos de que é Deus quem revelou essa proposição, de maneira que, nesse caso onde presumimos que a proposição revelada é contrária ao nosso conhecimento ou à nossa razão, ela será sempre enfrentada com essa objeção de que não saberíamos dizer como é possível dizer que uma coisa vem de Deus, esse autor beneficente do nosso ser, a qual, sendo recebida como verdadeira, deve demolir todos os princípios do conhecimento que nos deu, tornar [69] todas as nossas faculdades inúteis, destruir absolutamente a mais excelente parte do seu trabalho, e reduzir o homem a um estado onde ele terá menos luz e meios de se conduzir que os animais que perecem. Porque se o espírito do homem nunca pode ter uma evidência mais clara, nem talvez tão clara, que uma coisa é da revelação divina, que aquela que há dos princípios de sua própria razão, ele não pode jamais ter qualquer fundamento para renunciar à plena evidência de sua própria razão para receber em

seu lugar uma proposição cuja [70] revelação não é acompanhada de uma evidência maior que esses princípios”<sup>46</sup>.

Eu fico com esse julgamento, visto que ele é decisivo, pelo menos na minha opinião, contra os dois pontos principais de sua objeção, que são os motivos de credibilidade que, segundo você, resultam das revelações e da fé, mesmo em relação as proposições que nos parecem evidentemente falsas apenas pelas luzes naturais da nossa razão.

Eu acrescentaria, no entanto ainda uma reflexão<sup>q</sup> sobre meu assunto<sup>q</sup>. O que você chama de fé não pode ser outra coisa que um assentimento às verdades que [71] eu não saberia perceber pelo relatório de qualquer dos meus sentidos.

Mas não é verdade que, para operar esse assentimento, seja necessário convencer meu espírito [?] Por consequência, é necessário que seja em virtude de um fundamento sólido, ou por algum motivo suficiente, que meu espírito dê esse assentimento. Assim, é necessário que, para avaliar a solidez desse fundamento ou desse motivo, eu utilize das luzes da razão; e é necessário que eu utilize de minha própria razão e não a de outro; porque a razão de outrem não pode operar convicção que sobre [72] o espírito de outrem; e para convencer meu próprio espírito, é necessário que eu utilize minha própria razão. É evidente que isso não poderia ser de outra forma. Você está portanto errado por rejeitar essa razão como incompetente.

A fé sem o assentimento da razão é um edifício construído de forma aleatória e sem saber se ele é construído sobre a rocha ou sobre a areia. No entanto, ainda uma vez, como essa razão pode dar seu assentimento a um sistema que, a seu juízo, contém proposições contraditórias? ou como ela pode dá-lo enquanto essas proposições lhe [73] parecem contraditórias? Isso é impossível<sup>47</sup>.

Observarei ainda, sobre o que seu filósofo parece olhar a aniquilação do nosso ser como uma coisa cuja ideia é terrível, observarei, digo, que, quanto a mim, graças a ajuda da minha razão, estou muito longe de considerá-la da mesma forma. Eu sei que comecei a existir. Eu sei que tudo isso que tem um começo de existência tem também um fim: isso é verdade especialmente para seres sensíveis; eles perecem uns mais cedo, outros mais tarde. Eu vejo morrer todos os dias aqueles que

---

<sup>q</sup> St-P., BNF, Chantilly, . éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: sobre esse mesmo assunto; C. : omitido

vieram ao mundo antes de mim, e aqueles [74] que vieram depois de mim. Eu sinto que é tão necessário e tão inevitável que eu deixe de ser quanto, pela ligação das causas e dos efeitos, o foi que eu comece a existir<sup>48</sup>. Pois então que tal é minha natureza e meu destino, porque me assustar? Eu não me assusto mais dos últimos graus de cessação do meu ser do que eu fui afligido pelos primeiros. Eu sinto todos os dias a diminuição do meu ser, e não estou menos tranquilo com isso. É verdade, no entanto, que estando feliz com o estado no qual me encontro neste mundo, como eu sou, se eu pudesse prolongar minha existência, e eternizá-la ou trocá-la por uma melhor, contra aquela por exemplo que você me fala no [75] seu sistema, suposto que fosse uma realidade, eu o faria provavelmente, porque precisaria ser louco para não saber sacrificar um bem certo presente contra um outro bem certo futuro, que seria infinitamente maior que o primeiro; e especialmente se, em não o sacrificando, haveria a miséria mais terrível a temer, como você o supõe<sup>f</sup> em seu sistema.

Mas, como já observei, isso não dependeria da consideração apenas da grande desproporção do valor desses dois bens; ainda precisaria medir os graus de probabilidade sobre a certeza ou a incerteza da realidade desse último bem, e enfim sobre o resultado desse exame tomar um [76] partido final em conformidade com a reta razão.

Finalmente o que eu quero concluir com esse longo discurso é que eu acredito que até você tenha levantado todos os meus escrúpulos e que você tenha me demonstrado com inteira evidência que não há nada de contraditório em seu sistema, o argumento do seu filósofo que você quis me impor não pode nem deve fazer nenhuma impressão sobre mim para me levar a mudar o estado de vida que eu adotei e pelo qual sou perfeitamente feliz.

Tanto quanto eu estou convencido de que o que você me oferece é uma pura quimera, haveria ainda mais de desproporção a meu ver de arriscar ou sacrificar minha felicidade atual por aquela que você [77] quer me fazer esperar que houvesse a aposta de uma piastra contra nosso império às condições relatadas. Há pelo menos para aquele que apostaria um grau de esperança de ganhar. Eu sinto que a desproporção da

---

<sup>f</sup> Ars. : supposé : corrigimos um erro óbvio de ditado.

perda é imensa; mas pelo menos não é absolutamente sem esperança de ganhar: o acaso poderia favorecê-lo a esse momento. Mas arriscar uma felicidade real, por pouca que fosse, contra a quimera a mais magnífica e a mais lisonjeira que a mente humana possa imaginar, não há nenhuma proporção, nenhuma esperança de ganhar, e, portanto, nenhuma razão que possa levar um homem [78] de bom senso a tomar esse partido.

Esse raciocínio do meu amigo, ou melhor de seu filósofo chinês parece decisivo contra o argumento do Sr. Locke a respeito de um homem convencido com uma certeza geométrica que o sistema de nossa religião está errado.

Trata-se, portanto, de saber se essa persuasão é possível, e se podemos conceber que aqueles que pretendem estar no caso dessa persuasão agem realmente de boa fé.

Aqueles que conhecem o mundo não duvidam que há homens que infelizmente para eles estão nesse erro fatal [79], e o argumento do Sr. Locke não parece eficaz para tirá-los daí.

Portanto, para curar o espírito de alguns desses céticos, é necessário fazer seus maiores esforços para provar-lhes que o sistema da religião cristã não contém contradição, e que se ela contém as coisas que estão além de nossa razão, elas não são entretanto contra a razão, nem por conseguinte contraditórias. Essas provas parecem difíceis de se dar, mas não devem ser impossíveis para um homem que possui bem o sistema da religião cristã e as regras do raciocínio.

Além disso, é necessário concordar [80] que há ocasiões onde nossa razão nos é muito inconveniente, seja que a sigamos, seja que não, ou que a abandonemos. Eu sou desse sentimento, e não dou o raciocínio do meu amigo, nem do seu filósofo chinês, aos meus leitores para colocar escrúpulos em seus espíritos, mesmo se eles fossem de outras religiões bem diferentes da nossa, mas na esperança que alguém, mais hábil do que eu, queira dar-se a pena de refutá-la firmemente. Para mim, eu não faço isso, por medo que depois todos os esforços que tivesse feito, acontecesse a mim a mesma coisa que aconteceu a alguns daqueles que escreveram sobre a imortalidade da alma, que, não a tendo provado a critério das duras críticas, foram suspeitos de não acreditar nela.

## Notas

<sup>1</sup> Ver Fontenelle, *Traité de la liberté, Des Miracles, Des Oracles, avec le traité La Fausseté des miracles des deux Testaments*, éd. Alain Niderst, Paris, Oxford : Universitas, The Voltaire Foundation, 1997.

<sup>2</sup> Ver especialmente: *L'Ame matérielle. Ouvrage anonyme*, Ed. Alain Niderst, Rouen, Presses de l'Université de Rouen, 1969; Nova ed. Paris, Honoré Champion, 2003 e César-Chesneau Du Marsais, *Examen de la religion, ou doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*. Ed. Gianluca Mori. Oxford, The Voltaire Foundation, 1999, p. 13-14, 246. Os trabalhos recentes de G. Mori e A. Mothu permitem atribuir *L'Ame matérielle, Des Miracles, Des Oracles* e outros textos ao padre Etienne Guillaume e reconhecer nele um leitor atento e um saqueador dos textos de Fontenelle: ver seus artigos "Autour du curé Guillaume", *La Lettre clandestine*, 12 (2003), p. 311-379.

<sup>3</sup> *Lettres du commissaire Dubuisson au marquis de Caumont, 1735-1741*, éd. A. Rouxel, Paris, 1881-1882, p. 220-225 : trata-se da primeira versão da *Lettre philosophique* n° XIII (B.112) de Voltaire, publicada por La Varenne em *L'Observateur polygraphique* em 8 e 18 de junho de 1736 e comentada pelo abade de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, Rotterdam, 1733-1737, vol. XIII (1737), p. 51.

<sup>4</sup> *Lettres du commissaire Dubuisson...* ed. citada, p. 303.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 332-333: trata-se das *Opinions des Anciens sur la nature de l'âme* (B.132), des *Opinions des Anciens sur les Juifs* (B.134), de *l'Examen critique du Nouveau Testament* (B.94) e do *De l'Examen de la Religion* (B.41).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>7</sup> O propósito atribuído a Malebranche não está em suas obras: trata-se do vestígio de uma conversa entre o autor e Malebranche, o tempo presente: "... le Père Malebranche... soutient..." (ms. Arsenal 2557, p. 35 ; mais adiante, p. 365) sugere talvez uma data anterior a 1715. Agradecemos a G. Rodis-Lewis e J. Beaudé por nos confirmar que este cálculo (por outro lado falso) não está nas obras de Malebranche.

<sup>8</sup> Cl. Stancati (Ed.), *Dissertation sur la formation du monde*, thèse de 3e cycle, Université de Paris I, 1984-1985, Introduction, n. 42 ; essa edição da *Dissertation* foi publicada, Paris, Honoré Champion, 2001.

<sup>9</sup> S. Berti, "C.-C. Du Marsais entre gallicanisme et philosophie...", *SVEC*, 241 (1986), p. 249 : B.N.F. f fr. 15363, f° 1649. Sobre Jamet, que é o redator da versão das *Réflexions* conservada em Carpentras e da coletânea de miscelâneas manuscritas e impressas intitulada *Tintamare philosophique* (BNF Rés. PZ 1196) incluindo, entre outros, uma cópia manuscrita das *Nouvelles libertés de penser*, ver : C. Lébedel , "François-Louis Jamet dit Jamet le Jeune : un érudit à la fois célèbre et méconnu", *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, 13 (1995) p. 15-60, e "À propos de Jamet", *Bulletin du bibliophile*, 1988, n° 3-4, p. 333-348 ; A. McKenna et A. Mothu, "D'Épicure à Jamet en passant par Bayle : *La Lettre métaphysique sur la création*", in *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Actes de la Journée d'étude de Wolfenbüttel, Bibliothek Herzog August, 22-24 novembre 2000, dir. Gianni

Paganini et Edoardo Tortarolo, Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p. 247-275

<sup>10</sup> Ver G. Mori, “Benoît de Maillet et son traité ‘Sur la nature de l’âme’. Avec une édition des *Sentimens des philosophes sur la nature de l’âme*”, *La Lettre clandestine*, 4 (1995), p. 13-29.

<sup>11</sup> Ver a edição estabelecida por A. Niderst, *op. cit.*, *supra* n. i.

<sup>12</sup> Ver G. Mori, “Du Marsais, philosophe clandestin : textes et attribution”, in *La Philosophie clandestine à l’Age classique*, éd. A. McKenna et A. Mothu. Paris / Oxford : Universitas / The Voltaire Foundation, 1997 ; p. 169-192.

<sup>13</sup> *Ibid.* e sua edição crítica de *Le Philosophe*, *Studi settecenteschi*, 2002.

<sup>14</sup> *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743; *Examen de la Religion dont on cherche l’éclaircissement de bonnefoi*, Trévoux, 1745, Ile Partie; *L’Évangile de la raison, ouvrage posthume de M. D. V. & D. F.*, Londres, Aux dépens de la Compagnie de Jésus, 1764 ; *Recueil philosophique, ou Mélange de pièces sur la religion et la morale, par différents auteurs*, Londres, 1770; *Bibliothèque du bon sens portatif*, Londres, 1773, vol. I; M. de Chevrier, (*Oeuvres complètes*, Londres, 1774, t. III; Pascal, *Pensées*, nouv. éd. corrigée et augmentée par Condorcet, Londres, 1776; *L’Evangile du jour*, Londres, 1780, vol. XVI; J.-A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique, Philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1791, *Supplément*, art. “Pascal”.

<sup>15</sup> *Correspondance littéraire du président Bouhier*, éd. H. Duranton, vol. II (Goujet), lettre n° 29, p. 65; *ibid.*, vol. V (Bonardy), lettre n° 25, p. 88; *Journal de police*, in *Chronique de la Régence... ou journal de Barbier*, Paris, 1857, vol. VIII, p. 222.

<sup>16</sup> Ver especialmente R. Brummer, *Studien zur franz. Aufklärungsliteratur im Anschluss an J.-A. Naigeon*, Breslau, 1932; H. Dieckmann, *Le Philosophe. Texts and interprétation*, Saint-Louis, 1948; A. W. Fairbairn, « Dumarsais and “Le Philosophe” », *SVEC*, 87-90 (1972) ; G. Mori, *loc. cit.* e “Du manuscrit à l’imprimé : les *Nouvelles libertés de penser*”, *La Lettre clandestine*, 2 (1993), ré-éd. Paris, PUPS, 1999, p. 129-134.

<sup>17</sup> H. Dieckmann, *op. cit.*, p. 2-3.

<sup>18</sup> J.-A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, Paris, 1791, art. “Marsais”, III, p. 202b, atribui a publicação ao livreiro Piget, sobre o qual ver G. Mori, e “Du manuscrit à l’imprimé : les *Nouvelles libertés de penser*”, *loc. cit.*

<sup>19</sup> Arsenal, ms. 11526, f° 56; ver também Fr. Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet à Paris. Etude suivie d’une liste des prisonniers de la Bastille (1659-1789)*, Paris, 1903, prisonniers n° 3785-3788. G. Mori mostra que Nicolas Guillaume é o cunhado de Pierre Gandouin, sócio do impressor Pierre Piget.

<sup>20</sup> Ver o estudo recente de P. Taranto, *Du Déisme à l’athéisme : la libre pensée d’Anthony Collins*, Paris, Honoré Champion, 2000.

<sup>21</sup> Arsenal ms. 2557, p. 9-10; mais adiante, p. 359.

<sup>22</sup> Arsenal ms. 2557, p. 11-12; mais adiante, p. 359. Sobre essa filosofia “chinesa”, ver também o comentário de M. Benítez, *R. Univ. Ottawa*, 1986.

<sup>23</sup> Ver também a edição preparada por D. Descotes, *La Première critique des “Pensées”*, Paris, Eds du CNRS, 1980.

<sup>24</sup> Ver S. Akagi, in *Etudes de Langue et de Littérature françaises*, 50, Tokyo, 1987, e in *Gallia. Bulletin de la Société de Langue et Littérature françaises de l’Université d’Osaka*, 26 (1986).

<sup>25</sup> Ver L. Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.

<sup>26</sup> Ver A. McKenna, "Une question de cohérence : les arguments *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal", Table ronde organisée par le C.M.R. 17, Marseille, novembre 1993, publicada em *Littératures classiques*, janvier 1994, e, sobre a edição de Port-Royal, nossa tese : *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, in *Studies on Voltaire and the 18th century*, p. 276-277, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, bem como M. Pérouse, *L'Invention des «Pensées» de Pascal. Les éditions de Port-Royal, 1670-1678*, Paris, Honoré Champion, 2009.

<sup>27</sup> A. Mothu, "Ed etra... e *De la diversité des religions* de Fontenelle", *La Lettre clandestine*, 2 (1993), éd. PUPS, 1999, p. 135-144, e A. McKenna, "Réflexions sur l'argument de M.Pascal et de M.Locke : un manuscrit clandestin attribué à Fontenelle", Colloque Fontenelle, Rouen, octobre 1987, publicado em *Fontenelle*, éd. A. Niderst, Paris, PUF, 1989, p. 351-366.

<sup>28</sup> Fontenelle, *Du Bonheur*, éd. A. Niderst, Paris, Desjonquères, 1994, p. 91.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ver uma fórmula similar no manuscrito: "il vaut donc sans doute mieux de posséder ce que l'on pourrait désirer que d'être flatté par l'espérance en le désirant : c'est le cas où je me trouve, l'espérance ne flatte que l'imagination au lieu que la possession procure une jouissance réelle ; la certitude de posséder est toujours par conséquent préférable à l'espérance d'acquérir, quelque fondée qu'elle soit, et quelque grand que soit l'objet qu'elle embrasse" (p. 45).

<sup>31</sup> Ver J. Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1979.

<sup>32</sup> Sobre Fontenelle e Spinoza, ver J. Dagen, "Fontenelle et Spinoza", in *Fontenelle*, Paris, PUF, 1989, p. 379-396, e Fontenelle, *Traité de la liberté*, éd. A. Niderst, Paris Universitas / Oxford, Fondation Voltaire, 1997, Introduction. Para uma perspectiva geral sobre o espinosismo nesta época, ver P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, P.U.F., 1954, rééd. 1982, *Disguised and overt spinozism around 1700*, ed. Wim Kleven et Wiep van Bunge, Rotterdam, Brill, 1996, e J. Israel, *The Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity (1650-1750)*, Oxford, OUP, 2000.

<sup>33</sup> J. Deprun, "Quand la nature lance les dés... ou préhistoire des singes dactylographes", in *Le Jeu au XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, 1976.

<sup>34</sup> Ver *Histoire des Ajaiiens, ou la république des philosophes*, éd. H.-G. Funke, Paris Universitas / Oxford, Voltaire Fondation, 1998.

<sup>35</sup> Note-se que o termo *annihilation* (sublinhado no texto *l'Histoire des Ajaiiens*), se encontra também no texto clandestino das *Réflexions* (Arsenal ms. 2557, p. 6, 73 ; mais adiante, p. 358 e 374).

<sup>36</sup> Ver nossa apresentação do texto clandestino, onde Etienne Guillaume constrói seu racionalismo moral sobre um mosaico de citações de Bayle: «*De la conduite qu'un honnête homme doit garder pendant sa vie*, édition critique d'un manuscrit clandestin du XVIII<sup>e</sup> siècle», *Lias*, 14, 1987.

<sup>37</sup> Ver a conclusão irônica pela qual Fontenelle insiste por preterição sobre a injustiça do Deus cristão: "N'entreprenons point de sonder plus qu'il ne nous

est permis les décrets de la divine providence [...] ; soumettons-nous à ses loix. Dieu est juste, il ne punit que des coupables, et lors même que les rigueurs de sa justice nous paraissent excessives, soïons persuadés que si elles étaient moindres, la souveraine raison en serait blessée. Tous les hommes sont sortis d'une tige criminelle, ils naissent tous enfants de la colère : malheur à ceux à qui Dieu n'accorde pas ce qu'il ne leur doit point ! Encore une fois, soumettons-nous, et si notre faible raison nous donnait des vûes différentes, préférons à ces vûes dangereuses une salutaire ignorance” (ed. A. Mothu, *loc. cit.*, p. 143).

<sup>38</sup> Ver *L'Esthétique galante*, éd. A. Viala et al., Toulouse, 1989; D. Denis, *Le Parnasse galant. Institution d'une catégorie littéraire au XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001.

<sup>39</sup> Pudemos consultar esse manuscrito graças ao microfilme estabelecido por Maurice Roelens e conservado no Centre d'Etude du 18<sup>e</sup> siècle, Université Paul Valéry Montpellier III.

<sup>40</sup> A cópia conservada na Bibliothèque Inguimbertaine em Carpentras (cota : 954) faz parte de uma coletânea intitulada *Diversités curieuses, ou mélange de plusieurs pièces tant en vers qu'en proses [sic] , épigrammes, sonnets, stances, épitaphes, bons mots, madrigaux, etc., le tout tiré de divers auteurs soit anciens soit modernes*, tomo II, 1753. Essa coletânea provém da biblioteca do senhor Etienne Jamet, advogado em Paris, que morreu em 18 de outubro de 1824 em sua cidade natal Courthison (Vaucluse). Encontra-se nela vários textos filosóficos clandestinos copiados de uma mesma mão. Como Etienne Jamet nasceu em 1761, e essa coletânea é datada de 1753, supomos que viera de sua família: com efeito, é sabido que François-Louis Jacob conhecia este texto (ver acima, n. 9) e que ele fez anotações em uma outra cópia (BNF Rés. PZ 1196).

<sup>41</sup> O manuscrito proveniente da biblioteca dos jesuítas em Chantilly é atualmente conservado na Bibliothèque de la Part Dieu em Lyon (cota: S.J. 8° 464), sob o título: *Recueil de pièces sur la religion catholique, ms XVIIIe siècle*. Ele traz a *Dissertation sur le 53<sup>e</sup> chapitre d'Isaïe ; par laquelle on en réfute l'explication qui sert de base au christianisme* (tirada do *Traité des préventions divines en faveur d'Israël* d'Isaac Orobio de Castro (B.91) ; o *Traité de la liberté* de Fontenelle, e as *Réflexions*, em uma cópia em conformidade com a edição de 1743.

<sup>42</sup> Esse manuscrito é indicado em *La Lettre clandestine*, 11 (2002), p. 330-331, como estando à venda na Librairie Bonnefoi em Paris: a expertise do livreiro e o exame de Alain Mothu permitiram garantir que essa é uma cópia da ed. 1743 das *Nouvelles libertés de penser*.

<sup>43</sup> O manuscrito do Arsenal (cota : 2557) faz parte de uma coletânea proveniente da biblioteca do Marquês de Paulmy e contém: *De l'Examen de la religion*, atribuído a Lévesque de Burigny (B.41), *Réflexion[s] sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* (de Benoît de Maillet) (B.159), *Traité de la liberté* (de Fontenelle) (B.181), *Lettre sur M. Locke* (de Voltaire) (B.112), *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir* (B.158), *Supplément aux Réflexions* (que é o capítulo VIII do texto *De l'Examen de la religion*, intitulado “Examen de l'argument qu'il faut toujours prendre le parti le plus sûr”), e *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* (de Benoît de Maillet) (B.167).

<sup>44</sup>Damos o número exato fornecido pelo manuscrito, mas o copista evidentemente perdeu as contas de 0 (porque ele colocou de jeito errado os pontos que deveria destacar os 000). Não entramos em detalhes deste cálculo, uma vez que sabemos que o número de combinações de vinte e quatro letras é 24 fatorial (24!).

<sup>45</sup> «Seu filósofo» não parece ainda designar Locke, aqui, pois que esse raciocínio não é encontrado no *Essai*; é possível que ele deseje refutar uma reflexão de Pascal, *Pensées*, Paris, Guillaume Desprez, 1670, 1678, chap. VII ; éd. Sellier 680 : «Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce party ? Vous serez fidele, honneste, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincere, veritable. A la verité vous ne serez point dans les plaisirs empestez, dans la gloire, dans les delices. Mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous gagnerez en cette vie ; et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant dans ce que vous hasardez, que vous connoistrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine et infinie, et que vous n'avez rien donné pour l'obtenir».

<sup>46</sup> Locke, *Essai*, IV, 18 §5, éd. G. Moyal (tradução de Pierre Coste, 1742: Paris, Honoré Champion, 2004), p. 942.

<sup>47</sup> Nosso filósofo parece insistir aqui sobre a verdadeira significação do pretendido “fideísmo” de Bayle no seu *Eclaircissement sur les pyrrhoniens* : “Il faut nécessairement opter entre la Philosophie et l'Évangile: si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la Philosophie et quittez le Christianisme: si vous voulez croire les Mystères incompréhensibles de la Religion, prenez le Christianisme, & quittez la Philosophie; car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut [...] Il faut opter nécessairement ...”. Bayle sublinha assim a contradição irreparável entre fé e razão e quanto àqueles que creem sem razão, dedicou-lhes uma fórmula desenvolvida do artigo “Socin”, obs. H : “ils croient croire”. Gostaríamos de referir neste ponto nosso artigo : “La norme et la transgression : Pierre Bayle et le socinianisme”, in *Normes et transgression au XVIIIe siècle*, dir. Pierre Dubois, Paris, PUPS, 2002, p. 117-136.

<sup>48</sup> Sobre o determinismo da ligação entre as causas e efeitos, ver Fontenelle, *Traité de la liberté*, éd. A. Niderst, Oxford, The Voltaire Foundation, Paris, Universitatis, 1997, p. 37 : “L'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excute nécessairement dans son cerveau un mouvement par lequel elle l'exécute.” E o comentário de A. Niderst sobre a influência de Spinoza, p. 11.