A História Filosófica de Voltaire: Sentido e Contexto Intelectual

Pedro Henrique Issa

Resumo:

Os séculos XVI e XVII haviam mergulhado a História em um mar de incertezas, de mitos e fábulas. A História caía em descrédito intelectual generalizado, sendo relegada ao estatuto de "curiosidade", o mais distante possível da produção de conhecimento. Duas grandes correntes foram responsáveis por essa situação: de um lado a *crise pyrrhonienne,* o ceticismo da era moderna; de outro, as investidas da nova ciência e da filosofia mecânica. Entretanto, no século XVIII, advém a "História Filosófica" proposta por Voltaire em primeira mão, uma tentativa bem-sucedida de resgatar o valor da História no período. Este artigo insere a obra de Voltaire nesse contexto intelectual, não apenas estudando as propostas de sua "História Filosófica", mas também seu significado histórico.

Palavras-chave: História Filosófica – Voltaire – Teoria da História – Ceticismo – Revolução Científica.

I. A Reforma e a Crise Pirrônica

Vejamos o cenário intelectual da Europa nos idos do século XVI. No despertar da primeira modernidade, as ousadas peripécias de Martinho Lutero já haviam sido consagradas por seus aliados e lamuriosamente reconhecidas por seus inimigos. De 1505 a 1515, a verdadeira preocupação de Lutero, o que lhe atormentava o sono e incomodava seus dias, era a salvação de sua própria alma, sua pauta essencial de levar a si mesmo ao reino dos céus.[1] Produto desse longo enclaustro em busca de Deus, em busca de uma palavra que o tranquilizasse e lhe assegurasse a dignidade da salvação, Lutero forjou nas brasas do desespero sua doutrina da *Sola Fidei*, e, suportando-a, a não menos importante *Sola Scriptura*. Conforme a Igreja de Roma via frustrada sua política de ostracismo e indiferença em relação a Lutero, começou a se preparar para o embate frontal contra o monge que abusava da paciência católica. O palco do confronto seria a Dieta de Worms, em 1521, quando Carlos V determinaria, pelo Édito de Worms, que "nós proibimos qualquer um, deste momento em diante, a desafiar, seja por palavras ou julgamentos, a receber, defender, sustentar ou favorecer o dito Martinho Lutero. Ao contrário, queremos que ele seja apreendido e punido como um herético notório, como ele merece...".[2] A sentença nunca foi compelida com vigor, e logo a batalha seria relegada a uma guerra livresca e panfletária entre Lutero e os fiéis petrinos.

Lutero pretendeu uma razão eficiente nos recursos hermenêuticos bíblicos, uma razão que dispensava a lentidão e a obtusidade dos concílios e dos livros infindáveis de teologia para apreender a Palavra de Deus. Isso não significa que todos os desígnios divinos agora fossem rebaixados ao platô do escrutinável ou inteligível, mas que o cotidiano e as responsabilidades dos cristãos eram passíveis de serem estabelecidas pela leitura privada da Bíblia, que a moralidade e os ditames comportamentais eram tão imediatos quanto o ato de ler o permite ser. O grande problema levantado por Lutero não era puramente seu *solifideísmo* e seu *soliescriturismo*, mas era a crítica à instituição da Igreja Católica Apostólica Romana como o único e verdadeiro *critério* para o estabelecimento das questões de fé. A partir de então, as considerações escolásticas não seriam nada além de "opiniões tomistas", e não mais verdades indeléveis. Lutero transladava o critério de assentamento das verdades de fé para alhures, para a conjunção entre Escritura e consciência, e não mais na infalibilidade do papa e da igreja.

Os católicos não fizeram gosto algum pela coisa. Vendo que a carnificina já

---

1 DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, pp.59-83.

2 SEEBOHM, Frederic. *The Era of the Protestant Revolution*. Adamant Media Corporation, 2005, pp.125-127.

não era uma opção saudável, desembainharam armas que haviam adormecido por longo tempo: o Sexto Empírico e as argumentações céticas. Assim, optaram por trazer a disputa ao terreno da razão humana, e, seguindo a prescrição de Sexto Empírico, esbanjaram argumentos contrários à pretensão luterana de uma racionalidade capaz de compreender, nua e crua, a Verdade bíblica.

O primeiro a responder com timbre cético às invectivas de Lutero foi Erasmo de Roterdã. O humanista batavo, em *De Libero Arbitrio*, apontara que a certeza de Lutero não era nem mais nem menos precisa que a do papa, e, portanto, não havia razão para se abandonar a fé católica.[3] Em suas palavras, "os assuntos humanos são tão obscuros e diversos que nada se pode saber com clareza".[4] Agora bem, se as certezas tangíveis pelo homem são de natureza tão frágil e tão insólita, como Lutero poderia arrogar-se o direito *à* Verdade? Como aferir se a razão de Lutero era melhor ou pior que a da Igreja? Por via das dúvidas, nos diz Erasmo, é melhor que nos filiemos incondicionalmente à tradição, e não inconsequentemente à novidade. A crítica aos critérios da verdade que decorria dos escritos de Lutero abria caminho ao pantanoso terreno das anarquias religiosas, e por isso a melhor opção era conservar-se no catolicismo.

Mas Lutero jamais aceitaria que um cristão pudesse ser cético. Ao contrário, o cristianismo é necessariamente dogmático, pois a Palavra de Deus é inapelavelmente verdadeira. Senão, "como ele [cristão] pode acreditar naquilo de que duvida?" Em termos ainda mais lacônicos, Lutero responderia a Erasmo, em seu *De Servo Arbitrio,* que "o Espírito Santo não é cético".[5] Mais tarde, Calvino inseriria ainda um outro critério de garantia da verdade: a "persuasão interior que através do Espírito Santo nos permite este discernimento".[6] O percalço deste crivo é bastante trivial: é a subjetividade da "persuasão interior", é legitimar essa experiência enquanto verdade divinamente orientada e não uma loucura prosaica, um achismo banal, uma opinião conveniente ou um falso entusiasmo.[7] Emblemática é a morte de Servet. Este, em oposição à "persuasão interior" de Calvino, estava – para seu azar – "interiormente persuadido" da falsidade da Santíssima Trindade.[8]

Em suma, nos diz Popkin, "o núcleo intelectual desta batalha da Reforma consistia na busca de uma justificativa para a verdade infalível em questões

---

3 POPKIN, Richard. *História do Ceticismo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, pp.7-9.

4 ROTERDÃ, Erasmo *Apud* POPKIN, *op.cit.,* p.30.

5 LUTERO, Martinho *Apud* POPKIN, *op.cit.,* pp.32-33.

6 CALVINO, João *Apud* POPKIN, *op.cit.,* p.36.

7 POPKIN, *op.cit.,* p.130.

8 *Idem,* p.36.

religiosas por meio de um critério que fosse autoevidente ou que justificasse a si mesmo". Enquanto isto não adviesse, ambas as posições estariam em apuros. Do ponto de vista protestante, um bom exemplo em uso era a suposta infalibilidade do papa. Se o papa, e apenas o papa, era infalível, quem poderia elegê-lo infalivelmente? Se o Concílio que o consagra é falível, como garantir que o papa é realmente infalível?[9] Já do ponto de vista católico, o máximo que os reformadores conseguiriam era substituir a pretensa falibilidade do papa, como acreditavam, pela falibilidade individual e pessoal dos homens. Afinal, se o papa era falível, por que outro homem também não o seria? – lançando assim a religiosidade em um domínio incerto e inóspito.

Um homem em especial que havia colhido os frutos dessa restauração pirrônica foi Michel de Montaigne. Mas o ceticismo de Montaigne ainda era recheado de fideísmo, na crença de que, diante da precariedade da razão, devemos nos subordinar à fé pura e simples. Tal premissa seria o elemento basilar da Contra-Reforma francesa. As ideias de Montaigne, de Charron e de Camus seriam acolhidas calorosamente por homens como Hervet, Gontery e Veron. Os líderes católicos franceses e os controversistas jesuítas empregariam com gosto os argumentos pirrônicos na demolição do calvinismo, e as filiações entre eles eram muitas vezes afetivas e pessoais, extrapolando a mera cumplicidade intelectual.[10]

II. Revolução Científica e Pirronismo Histórico

É só um pouco mais tarde que a *crise pyrrhonienne,* a crise pirrônica, dissocia-se das querelas religiosas. Isso é obra dos *libertins érudits*, do círculo dos libertinos eruditos franceses, cujos nomes mais conspícuos foram Gabriel Gudé, Guy Patin, François de La Mothe Le Vayer, Samuel Sorbière e Isaac La Peyrère.[11] Nas palavras de Popkin, "com o começo da reforma científica e a crítica ao sistema de Aristóteles, o ataque cético rapidamente ampliou o problema tornando-o um ataque às bases de todo o conhecimento. Nas duas ordens do conhecimento humano, revelado e natural, os fundamentos desapareceram".[12] O pirronismo agora investia contra a astrologia e contra a alquimia. Mersenne considera o ataque de Francis Bacon à ciência escolástica uma produção essencialmente pirrônica, e Gassendi fora um pirrônico declarado que mobilizou uma vasta gama de argumentos céticos contra a ciência tradicional.

---

9 *Idem,* p.42.

10 *Idem,* pp.144-145.

11 *Idem,* p.153.

12 *Idem,* p.184.

Assim, o ceticismo se propala pelas diversas esferas do conhecimento. Um desses domínios a ser castigado pelo terremoto pirrônico foi a História. A História até então praticada, fundamentava suas certezas na tradição oral e na documentação escrita. A filologia humanista, coroada com Lorenzo Valla, já se encarregara de domar os textos e escancarar algumas falácias históricas, restava agora ao ceticismo e à ciência moderna dar sua lição aos fenômenos naturalmente incabíveis e historicamente espúrios.

No século XVII, o homem passou a se importar mais com sua realidade imediata e menos com as supostas verdades impressas. Um dos primeiros a professá-lo e desfazer-se desse saber catalogado foi Francis Bacon.[13] Sua tradição empirista, somada à pretensão matemática platônico-pitagórica (ou arquimediana), com a recente "filosofia mecânica" corpuscular, ancorada no atomismo, purgava todo e qualquer vestígio de surrealidade do mundo. A matemática e a experimentação aniquilaram a possibilidade da magia e do milagre, debochando e confutando tudo que fosse místico e oculto em vez de claro, transparente e distinto.[14] É o período nuclear da chamada Revolução Científica. O século XVII assiste ao surgimento de uma nova epistemologia, de uma nova concepção de Natureza. Bacon defendia um método empírico para acessá-la e Galileu procedia com a matematização dessa natureza. Essas duas grandes linhas iriam desembocar na consagrada *síntese newtoniana,* a nova concepção científica que seria responsável por desvendar as Leis da Natureza e romper a barreira dos milagres e prodígios. São essas novidades epistemológicas, somadas à crítica pirrônica que entrou pela porta do mosteiro, que deglutiram os livros de história entre os séculos XVI e XVII.

O papel do ceticismo foi descreditar os fenômenos sobrenaturais, arrolando-os como suspeitos, e à ciência coube estipular tudo que era plausível de acordo com as leis da física, ou, ainda melhor, com as leis da natureza, traçando assim a linha limítrofe entre mito e verdade dos relatos históricos. Também à ciência coube aplicar, pela primeira vez com sucesso, a matemática no entendimento da natureza, instaurando o que já foi chamado de "universo da precisão".[15]

Tudo isso representou um funesto golpe na História. Em sua "árvore do conhecimento", Descartes não reservou sequer um modesto graveto para a História. A História não produz nem faz parte do conhecimento,[16] ela é, no

---

13 ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência*. Londrina: Eduel, 2006, pp.145-197.

14 A leitura clássica da Revolução Científica como triunfo da racionalidade humana é apresentada em HALL, A.R. *The Scientific Revolution, 1500-1800*. Londres: Longmans, 1954.

15 KOYRÉ, Alexandre. "Do 'mundo do mais ou menos' ao universo da precisão", in: *Estudos de história do pensamento filosófico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

16 COHEN, I.B. *Revolution in Science*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 153.

máximo, um passatempo. Leibniz, por exemplo, defenderia o valor da História enquanto provedora de curiosidades, e Malebranche iria mais longe, dizendo que não passa de compilação de fofocas.[17] É que "o novo método [cartesiano] procurava eliminar tudo o que não pudesse ser justificado pelo uso sistemático de métodos racionais", nos diz Berlin. Ou seja, a História era inapreensível e inexprimível por meio da matemática, e a matematização da natureza estava na ordem do dia no século XVII.[18] Assim, pela pena de Descartes, é dada entrada judicial no divórcio entre as ciências e as humanidades. Descartes confisca da História o distintivo de ciência, deixando-a abandonada e sem abrigo científico até o século XVIII. (Giambattista Vico, por sua vez, assinaria a papelada com separação de bens, criando finalmente um novo teto científico para a História, um método próprio que nada deixava a dever ao do francês.[19] Mas Vico não viu tão cedo a luz do sol, e os homens o presentearam com o esquecimento por um bom tempo, tratando-o exatamente pelo que ele era: um napolitano obscuro, místico e provinciano).

Essa era, portanto, a situação da História nos finais do século XVII: desprezada e moribunda, flagelada pela ciência, colhendo os vitupérios do ceticismo e sangrando as investidas da descrença. Naquele momento, um homem pensou que apenas uma coisa era capaz de salvá-la e garantir-lhe uma sobrevida: a razão. E esse homem, o primeiro que se propôs a fazê-lo, fora Voltaire.

III. A História Filosófica: Soteriologia, Pedagogia e Racionalidade

Costuma passar despercebido que esse teor soteriológico era a verdadeira razão de ser da *História Filosófica* atinada por Voltaire. A História, ficando entregue aos historiadores, tinha como destino inevitável definhar no leito da mentira. O conjunto das obras históricas até ali produzidas era um espetáculo elegíaco de mitos, fábulas, mentiras e adulações, uma ode triunfal à ignorância e uma ofensa descabida ao espírito livre. Uma história filosófica seria o fim dessas trevas e a aurora da História enquanto ciência. Vejamos, então, como ela se comporta.

---

17 BERLIN, Isaiah. "O divórcio entre as ciências e as humanidades", in: *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp.353-355.

18 Para uma visão da "matematização da natureza" como chave de leitura da Revolução Científica, ver KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986, e DIJKSTERHUIS, E.J. *The mechanization of the world picture*. New York: Oxford University Press, 1969.

19 BERLIN, *op.cit.*, pp.349-378.

O papel da filosofia

A filosofia vem abocanhar a tarefa do historiador, em primeiro lugar, porque só a razão é capaz de iluminar esse limo no qual chafurdava a História.[20] O historiador, enquanto tal, poderia no máximo averiguar as credenciais de uma fonte. Porém, crédito conferido, a ele só caberia acreditar nos milagres e outras presepadas ali relatados. O filósofo, ao contrário, portando o cetro do bom senso e desnudando as leis da natureza, seria o homem mais talhado para dizer o que de fato se passou. Porque, afinal de contas, tudo aquilo que se passou só pode ser aquilo *possível* de ocorrer, de acordo com os ditames da natureza. Ditames estes que, sem grandes surpresas, eram ajuizados por ninguém menos que o filósofo, o *filósofo natural*. Portanto, a História Filosófica vem despir as mentiras e embustes das narrativas de até então.

Assim é que Voltaire opõe categoricamente a História à Fábula,[21] e, por tabela, a história fabulosa à história filosófica,[22] dicotomia que se funda na tensão epistemológica entre conhecimento e opinião, que se arrasta, pelo menos, desde Sócrates. Ou seja, a "nova história", a história por ele proposta, difere profundamente da fábula, ao passo que as histórias que chegaram até ele dificilmente poderiam arrogar para si essa façanha. Depreciar a história recheada de fantasia lhe consome boa parte do fôlego: Voltaire lança um anátema voraz sobre a tradição oral, fustigando-lhe a culpa das deturpações e diatribes que imperam nos supostos acontecimentos históricos, donde segue que a verdadeira história deve ser impreterivelmente *escrita*.[23]

Mas isso, por si só, não basta. Sendo a escrita apanágio de clérigos e pensionistas da corte, as falácias que um deixar de escrever em nome dos santos, o outro certamente escreverá em nome dos reis. Aqui, portanto, a segunda missão do filósofo enquanto sacerdote da razão: a *imparcialidade*. A ideia da imparcialidade é formulada no seio de uma tradição crítica pretensamente apolítica. É o teatro de Lessing, os contos filosóficos, a pintura engajada, é tudo que corre à margem dos discursos políticos, mas critica a imoralidade deliberada do Estado absolutista. São vozes que se colocam *acima* da discussão política e que, por isso mesmo, seriam "apartidárias".[24] Voltaire é, ao mesmo tempo, herdeiro e arauto dessa crítica dissimulada, e é assim que consegue, na

---

20 SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p.141.

21 Verbete "História" da Enciclopédia, in: VOLTAIRE. *A filosofia da história*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.3.

22 *Idem,* p.4.

23 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.7.

24 KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, pp. 88-102.

maior parte do tempo, provocar seus próprios interlocutores nas conversas de salão e sair, quase sempre, ileso. O filósofo do século XVIII é, por excelência, aquele que se encontra acima das miudezas políticas e dos conflitos terrenos, é um intocável que existe para julgar sem nunca ser laçado pelo juízo dos homens, ele é, desde já, um Zaratustra. Voltaire condena o fato de que as páginas das histórias estejam "sujas de imposturas e termos ofensivos", e diz que isso "não é escrever história, é escrever ao sabor das calúnias dignas do pelourinho".[25] Dessa preocupação é que surge a diferenciação entre "*la critique, la satire et la libelle*",[26] sendo as últimas registros despropositados de difamação gratuita. Ao contrário, elogia a "imparcialidade, gravidade e sabedoria", e não deixa de refletir "como é de se temer que o pincel seja guiado pela paixão!"[27] Pincel temido que, por sinal, tem endereço certo nas mãos do "historiógrafo", aquele que é o historiador oficial do rei – razão pela qual "é bem difícil não ser um mentiroso".[28]

O terceiro e último propósito da invasão filosófico-racionalista no terreno histórico diz respeito exatamente ao *objetivo* da disciplina. Não incomoda Voltaire que o pirronismo tenha lançado os documentos à areia movediça, porque a História Filosófica não se preocupa com as minúcias dos pequenos fatos, com as ninharias dos mínimos eventos. Não, a história feita pelos homens de luzes é outra, a história dos homens de razão e inteligência é muito maior que isso: propõe-se a investigar qual é o "espírito de um povo".[29] Detenhamo-nos um pouco neste ponto.

Olhando por cima dos ombros, Voltaire enxerga quatro "grandes eras" em toda a história da humanidade. A primeira é devida à síntese helenística de Alexandre, a segunda fala da grandeza de Augusto, a terceira é o saudosismo do Renascimento, e a quarta e última é a obra triunfal de Luís XIV.[30] (É também edificante constatar que, ao contrário dos renascentistas que sempre veem o início do Império como o marco fúnebre da civilização romana, Voltaire, pela primeira vez, vê em Augusto justamente o paroxismo do desenvolvimento das faculdades do espírito humano). Agora bem, fato importante, a magnificência dessas eras não é devida à perícia política ou militar desses homens. Voltaire passa na história uma régua de medida cultural no sentido moderno, ou civilizacional e costumeiro nos termos da época. As variáveis que calibram a potência de uma era são fundamentalmente culturais: são os costumes, a religião, as ciências,

25 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.23.

26 KOSELLECK, *op.cit.*, p.101.

27 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.21.

28 Verbete "Historiógrafo" da Enciclopédia, in: VOLTAIRE, *op.cit.*, p.34.

29 SOUZA, *op.cit.*, p.115.

30 SOUZA, *op.cit.*, p.111.

artes e filosofia, são as instituições e a economia.[31] Voltaire reprocha que a notoriedade de um povo se contabilize em hectares de terra ou legiões de soldados, e chega ao limiar de esboçar um culturalismo estruturante a partir do qual mesmo a economia e a política seriam moldadas.[32] Finalmente, se essas são as categorias a serem avaliadas é porque o produto final de sua combustão é precisamente o "espírito" da civilização em questão, sendo, portanto, esse aspecto geral de um povo o que define seu grau de esplendor ou de horror.

Significa que a função da História, e isso merece destaque, a função e o objetivo último da História, para Voltaire, é *desvelar* a grandeza dos espíritos dos povos de outrora *para ensinar* aos homens de hoje e de amanhã os caminhos da glória e da civilização. Ora, se as variáveis culturais são aquelas que definem o espírito de um povo e se o objetivo da História é restaurar o paroxismo desses espíritos, naturalmente a História deve se propor a investigar precisamente esses caracteres culturais de um povo ou de uma nação.

A Função Pedagógica da História

Elucidemos esse caráter tutorial da História. Voltaire ainda bebe das fontes da História *Magistra Vitae.* A História tem uma grande função pedagógica para a humanidade, e ele nos diz isso de forma transparente: "Aniquilem o estudo da história, e verão talvez dias de São Bartolomeu na França e Cromwells na Inglaterra".[33] Lembra-nos também que "uma vantagem que a história moderna tem sobre a história antiga é a de ensinar", e nos assegura que "os exemplos produzem grande efeito no espírito".[34] Agora, o que deve ser ensinado são, repitamos, os predicados capazes de levar uma civilização a outra "grande era". É só nesse sentido que se compreende a célebre afirmação de que aquele que "não tem mais nada a nos dizer além de que um bárbaro sucedeu a outro" é um homem de nenhuma "serventia ao público". Se não a considerarmos como uma evidente preocupação em estabelecer o espírito de um povo em vez de investigar eventos isolados, automaticamente a tomamos por uma simples crítica à "História Política". Na verdade, ela significa que a História Política é um peso morto para o nobre objetivo da História, e que o pretenso historiador, ao contrário, "devia me informar sobre os direitos da nação, suas leis, seus

31 *Idem, ibid.*

32 *Idem,* p.103.

33 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.16.

34 *Idem,* p.15.

usos, seus costumes e como eles mudaram".[35] Com frequência, se comenta as conquistas de Vico para a História, mas convém lembrar que daqui é que sai o prestígio do que viria a ser a História Social em detrimento da História Política.

A História, portanto, ensina. Para tanto, é curioso notar que apesar de um ideal de imparcialidade que reina em seu pensamento, Voltaire não deixa de conferir à História uma responsabilidade jornalística, denunciante e, principalmente, judiciária. Relembrando a condenação de Calas,[36] nos diz que "é o dever de um historiador inspirar horror a todos os séculos por esses assassinatos", bem como "sempre se deveu fazer os atenienses enrubescerem por causa da morte de Sócrates". O historiador, "recordando as guerras da Fronda e as guerras religiosas, *impedem* que haja outras como elas".[37] Tudo muito generoso da parte de Voltaire, especialmente agora que a tarefa de juiz incumbida ao historiador foi transferida à alçada do filósofo.

Ainda nesse terreno instrutivo da História, Voltaire insiste muito no estudo das leis de um povo. Inicia a sessão "*Da utilidade da história*" sublinhando que esta "consiste, sobretudo, na comparação que um estadista, um cidadão podem [*sic*] fazer das leis e costumes".[38] A reincidência no tema pode levar ao equívoco de se aventar uma suposta preocupação com a História Política. Mas não, Voltaire aponta que esses estudos são "o que estimula a emulação das nações modernas *nas artes, na agricultura, no comércio*".[39] Mas de que forma? Fica a hipótese: as leis são capazes de refletir o universo (real ou ideal) de um povo, é ali onde melhor se pode captar, pensaria Voltaire, as características fundamentais do funcionamento da sociedade, matéria-prima imprescindível para se instaurar uma nova era de grandezas.

Mas nem só o que há de melhor deve ser registrado. Os maus exemplos são de importância capital para que se possa *evitá-los*. Assim é que Carlos XII acaba sendo um exemplo a ser abominado, bem como é condenável a imbecilidade de Gregório VII e os episódios tétricos das Guerras de Religião. Nada a ser esquecido, nem mesmo as tolas crendices dos homens, mas tudo a ser prevenido. No limite, o que nos revela esse caráter tutelar da História é justamente a fragilidade da razão humana, que, se viu alguns séculos de luz, sempre teve,

---

35 *Idem,* pp.25-26.

36 Jean Calas(1698-1762) foi um mercador francês que teve sua sentença altamente influenciada pela perseguição à sua fé protestante. Baseado nesse evento, Voltaire propõe-se a escrever seu *Tratado sobre a tolerância* (1763).

37 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.36.

38 VOLTAIRE, *op.cit.*, p.14.

39 *Idem,* p.15. Grifo do autor.

fatalmente, seus esforços "mergulhados numa escuridão profunda".[40] É que em Voltaire, enquanto Voltaire, não poderia haver o imperativo categórico de Kant, não poderia haver a inevitabilidade do triunfo racional. A razão humana estava ali, é verdade, mas era preciso travar uma luta sangrenta contra as trevas para emulsionar os lipídios da barbárie que a aprisionavam, sempre cuidando do risco, pelos exemplos a se esquivar, de não se incorrer em outro milênio de obscuridade. A História, em suma, deve auxiliar o homem a instaurar o Império da Razão.

O Combate aos Mitos, a Busca da Verdade

O que muda derradeiramente é que agora em nada são úteis as histórias recheadas de mitos, temperadas de fábulas e diluídas em milagres. Estes não são mais exemplos fidedignos, e não se pode alcançar uma Grande Era trilhando seus ensinamentos. Agora, é preciso uma história verossímil, por isso "tanto é fácil fazer uma coletânea de mexericos como é hoje difícil escrever a história". "Exige-se dos historiadores modernos mais detalhes, fatos mais constatados, datas precisas, autoridades, mais atenção".[41] A História é mais rigorosa, mais científica. E não se deve temer o uso do termo. As considerações de Voltaire sobre os *Elementos da filosofia de Newton* deixam claro que seu propósito era fazer uso do edifício metodológico newtoniano nas ciências humanas, ainda que não *ipsis literi*. Uma breve incursão na epistemologia de Voltaire elucida: "toda certeza que não é demonstração matemática não passa de uma extrema probabilidade", e, mais importante, "não há outra certeza histórica" senão a probabilística.[42] Ao contrário de Descartes, Voltaire nos diria que há conhecimento certo na História, que existem ainda certezas neste domínio, ainda que certezas probabilísticas. Este é Voltaire empregando, talvez, o método de "graus de aceitação" desenvolvido por seu mestre John Locke,[43] este também fornecendo uma das matrizes de esquiva ao beco escuro do ceticismo.

Dois são os critérios que definem o grau de probabilidade de um fato histórico. Em primeiro lugar, e eliminatório, vem a factibilidade do fenômeno. Ou seja, "o que contraria o curso ordinário da natureza não deve ser digno de crédito". Em seguida, há a quantificação dos testemunhos: "dois ou três historiadores" não podem valer mais que "várias testemunhas oculares".

---

40 *Idem,* p.11.

41 *Idem,* p.25.

42 *Idem,* p.16.

43 BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.185.

Portanto, o primeiro crivo é de caráter científico e pressupõe uma natureza e uma realidade eterna, donde aquilo que hoje nos parece absurdo e impossível ontem certamente também o foi. O segundo é de natureza aritmética, uma simples operação de medição. Esse, portanto, o método de verificação histórica de Voltaire: atestada a plausibilidade do fato, passa-se a computar as evidências. Mas cabe apontar que, paradoxalmente, ele arremessa aos ares essa ferramenta de certeza quando cogita a existência de fatos absurdos, contanto que seja tudo "atestado por homens visivelmente animados pelo espírito divino",[44] terreno no qual a certeza é já absolutamente escorregadia.

O tempo dos homens e a queda possível

A última e breve questão que se coloca: qual seria a noção de tempo histórico de Voltaire? Certamente, ele rejeita a circularidade plena: ironizando o restauracionismo dos renascentistas, Voltaire os instrui a "dizer ao mar: estiveste outrora em Aigues-Mortes, Fréjus, Ravena, Ferrara; volta lá daqui a pouco".[45] Mas é possível questionar: se a História não é circular e não se repete, como qualquer exemplo pode ser útil? Na verdade, a História possui uma potencialidade para se repetir, mas não o faz precisamente por conta de seus ensinamentos. É porque temos exemplos que não incorremos nos mesmos erros e conseguimos com isso progredir, é porque temos o tribunal da História que o homem pode avançar em sua marcha. Acerca dos crimes e desgraças da humanidade, Voltaire afirma que "digam o que quiserem, mas pode-se prevenir aqueles e estas", e, como carga de prova, "a história do tirano Cristiano pode impedir que uma nação confie o poder absoluto a um tirano".[46] Portanto, progresso: "os homens se esclarecem *pouco a pouco* vendo este quadro de suas infelicidades e tolices. As sociedades, *com o tempo*, retificam suas ideias; os homens aprendem a pensar".[47]

Porém, como vimos, nada impede que o homem recaia no abismo da barbárie. Portanto, há uma linearidade, mas não uma mera laicização da matriz agostiniana do tempo. A linearidade voltairiana não é teleológica, não possui um fim inevitável e laico. Jean Dagen é ainda mais acurado, e traça um novo paradigma de compreensão histórico-temporal desde Fontenelle e sua *Histoire des Oracles*, publicada dez anos antes do dicionário de Bayle. Nela, a crítica da

---

44 VOLTAIRE, op.cit., p.17.

45 *Idem,* p.14.

46 *Idem,* p.15.

47 SOUZA, *op.cit.*, p.147. Grifo do autor.

imaginação mitológica garante uma alternativa à temporalidade cristã, ou seja, a crítica aos mitos e fábulas dá ocasião a um estudo cronológico e temporal diverso do modelo cristão de tempo.[48] Assim, é a potencialidade à queda e às recaídas, é a não garantia do progresso contínuo aquilo que garante o sentido da História Filosófica: apontar a direção correta da marcha humana rumo às "grandes eras" por meio dos exemplos e das denúncias históricas.

IV. Conclusão

A Reforma religiosa do século XVI abriu a Caixa de Pandora que trazia, hermeticamente, o problema dos critérios da verdade. Gian Francesco Pico della Mirandola, católico, foi o primeiro a fazer uso das obras de Sexto Empírico, empregando-as contra o sistema aristotélico vigente. Erasmo, por sua vez, foi o primeiro a empregar argumentos céticos em defesa da ortodoxia, contra o protestantismo. A Contra-Reforma Católica esbaldou-se no pirronismo francês para minar as pretensões calvinistas, fazendo farto uso das ideias de Montaigne e Charron. O século XVII, finalmente, traria a chamada Revolução Científica, impondo um novo conceito de Natureza e de Verdade, combatendo os prodígios e oráculos porque em desacordo com as leis naturais.

A História passa a sofrer com o novo cenário intelectual. De um lado, o ceticismo descreditava a veracidade dos relatos históricos, de outro, a "nova ciência", essencialmente matemática, escanteava a história dos domínios científicos. Assim, assediada, deixa suas chagas expostas na espera de alguém que as pudesse curar.

Voltaire encara essa tarefa e vem a socorro da História, propondo a chamada *História Filosófica*. Seu elemento fundamental seria a razão, e essa razão, aplicada à História, varreria os dejetos míticos dos relatos e ilustraria os picos históricos da civilização humana, ensinando aos homens como fundar e manter uma nova "Grande Era". A ênfase colocada sobre a função pedagógica da História é o núcleo dessa nova proposta, porque nada impede que o homem tropece em seus caminhos e recaia novamente em um período de trevas, já que, ainda "hoje, neste século que é a aurora da razão, algumas cabeças da hidra do fanatismo ainda renascem".

É difícil ir além disso. Em curto prazo, Voltaire vê em Frederico da Prússia a possibilidade de um novo triunfo da razão, mas logo vê frustrada sua aposta. Em longo prazo, não se sabe, Voltaire ainda não teria decifrado as Leis da História e do espírito humano para dizê-lo, uma tarefa colossal que a providência,

48 SOUZA, *op.cit.*, p.129.

aparentemente, encarregaria apenas a Hegel, não impondo a Voltaire um fardo maior do que ele poderia carregar.

Referências Bibliográficas

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

COHEN, Bernard. *Revolution in Science.* Harvard University Press, 1987.

COHEN, H.F. *The Scientific Revolution: a historiographical inquiry.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma.* São Paulo: Pioneira, 1989.

HALL, A.R. *Revolução na Ciência, 1500-1750.* Lisboa: Edições 70, 1983.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise.* Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

_____. *Estudos de história do pensamento filosófico.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

POPKIN, Richard. *História do Ceticismo.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

ROSSI, Paolo. *Francis Bacon: da magia à ciência.* Londrina: Eduel, 2006.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História.* São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SEEBOHM, Frederic. *The Era of the Protestant Revolution*. Adamant Media Corporation, 2005.

VOLTAIRE. *A filosofia da história.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Pedro Henrique R. de O. Issa é graduando em História pela USP.
E-mail: pedro.issa@usp.br