

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JULIO CEZAR LAZZARI JUNIOR**

**FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM VOLTAIRE**

**GUARULHOS**

**2018**

**JULIO CEZAR LAZZARI JUNIOR**

**FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM VOLTAIRE**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
da Universidade Federal de São Paulo, como parte das exigências  
para obtenção do título de Doutor em Filosofia  
por Julio Cezar Lazzari Junior, sob a orientação  
da Professora Doutora Jacira de Freitas.

**GUARULHOS**

**2018**

## **Agradecimentos**

Ao Eterno, Senhor de todos os mundos e sustentador da minha vida.

À professora Jacira de Freitas, por sua valiosa orientação e por toda a atenção e dedicação ao meu trabalho durante esses anos de pesquisa.

À professora Maria das Graças de Souza e ao professor Paulo Piva, por suas importantes análises e recomendações em meu exame de qualificação.

À minha esposa, Gisele.

Ao Raphael Cuminale e ao Dario Gohda, meus gestores nas empresas em que trabalhei durante o meu doutorado, pela compreensão em permitir que eu me ausentasse da companhia nos horários em que tive que cursar as disciplinas.

Foi um desafio chegar até aqui e eu sou grato a todos os que cooperaram comigo nesta caminhada.

## **RESUMO**

O propósito desta tese é investigar a filosofia da história no pensamento de Voltaire. A filosofia da história, além de interpretar a história com o olhar crítico da filosofia, busca, por meio da análise dos textos históricos e dos acontecimentos, um sentido, uma finalidade, um destino, uma força condutora atuante na história. Também é papel da filosofia da história descobrir se há padrões e etapas no curso dos acontecimentos. Ao nos debruçarmos sobre as mais importantes obras de Voltaire que tratam diretamente da história, bem como sobre aquelas que se direcionam a responder questões da filosofia da história, como Providência, otimismo filosófico, progresso, problema do mal, buscaremos estabelecer o pensamento filosófico de Voltaire sobre o tema.

Palavras-chave: Providência, história, progresso, iluminismo, deísmo.

## **ABSTRACT**

The aim of this thesis is to investigate the philosophy of history in Voltaire's thought. Philosophy of history, besides interpreting the history with the critical look of philosophy, searches, by means of analysis of events and historical texts, a meaning, a purpose, a destiny, a conductive power operating in the history. It is also philosophy role to discovery if there are patterns and stages in the happenings. Surveying the most important Voltaire's works about history, as well those one that talk about philosophy of history questions, like Providence, philosophical optimism, progress, problem of evil, we will look for establish the Voltaire's philosophical thought about the subject.

Keywords: Providence, history, progress, Enlightenment, deism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1	
FILOSOFIAS E TEOLOGIAS DA HISTÓRIA	5
1.1. Apresentação do tema	8
1.2. Teologia da história em Agostinho	16
1.2.1. Duas comunidades espirituais: cidade de Deus e cidade dos homens	18
1.2.2. História judaico-cristã da humanidade: da queda ao juízo final	23
1.3. Filosofia e teologia como instrumentos de interpretação da história nos séculos XVII e XVIII	32
1.3.1. Teologia da história em Bossuet	40
1.3.2. Filosofia da história em Rousseau	45
1.3.3. Filosofia da história em Condorcet	51
1.3.4. Conclusão do capítulo	58
CAPÍTULO 2	
HISTÓRIA EM VOLTAIRE	60
2.1. Análise crítica das narrativas da história	70
2.2. Momentos mais relevantes da história: florescimento das artes e da filosofia e a virtude dos grandes homens	88
2.3. Progresso na história voltairiana	105
2.4. História voltairiana apreendida de seus contos	123
2.4.1. O Mundo como está	127
2.4.2. História das viagens de Scarmentado	129
2.4.3. Memnon ou a sabedoria humana	133
2.4.4. A Princesa da Babilônia	134
2.4.5. O Ingênuo	136
2.4.6. Micrômegas	138

2.4.7. Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman_____	140
2.4.8. Zadig ou o destino_____	143
2.4.9. Cândido ou o otimismo_____	149
2.4.10. Comparação dos contos_____	152
2.5. Conclusão do capítulo_____	154

### CAPÍTULO 3

FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM VOLTAIRE_____	157
--	-----

3.1. Existência de Deus e conhecimento de seus atributos na filosofia de Voltaire _	159
3.2. Milagres e revelação_____	171
3.3. Destino, livre-arbítrio e necessidade_____	177
3.4. Providência divina e problema do sofrimento e do mal_____	184
3.4.1. Males físicos e mal moral_____	185
3.4.2. Abordagem de Voltaire ao otimismo filosófico _____	190
3.5. Conclusão do capítulo_____	219

CONCLUSÃO_____	221
----------------	-----

BIBLIOGRAFIA_____	224
-------------------	-----

## INTRODUÇÃO

O propósito desta tese é investigar a filosofia da história no pensamento de Voltaire. A história é uma disciplina de grande importância no Século das Luzes, aquele em que Voltaire viveu e foi um de seus protagonistas. Um dos motores do período iluminista foi o conceito de progresso e esse necessitava que alguns de seus fundamentos fossem tirados da história. Importantes pensadores do século XVIII, como Rousseau, Hume, Kant, Montesquieu, Condorcet e o próprio Voltaire se debruçaram sobre a história, a fim de extrair dela algo significativo para o seu tempo.

Ao se deparar com os registros sobre o passado, importantes pensadores das Luzes o interpretam como uma sucessão de etapas inferiores ao presente. Alguns, entre os quais estão Condorcet e Voltaire, chegam a afirmar que o período a que chamamos de Medieval foi uma época de trevas, ignorância, obscurantismo. Tal interpretação da história está em consonância com a militância de determinados filósofos, que utilizaram sua visão do passado como ferramenta para militar em favor da razão. Nesse cenário, a Igreja Católica é eleita como um dos principais inimigos, causadora do obscurantismo, que deveria ser combatida para que a filosofia saísse vitoriosa. Isso é especialmente notório na postura militante de Voltaire e de Condorcet.

Na batalha que se dá no campo de interpretação da história, os filósofos deparam-se com a visão judaico-cristã, que afirma que Deus interfere na história da humanidade e a conduz, conceito que é parte fundamental da teologia da Igreja Católica e do Protestantismo. A ideia de Providência aparece nas obras de importantes pensadores cristãos, entre os quais destacamos Agostinho e Bossuet. Os escritos de ambos chegaram aos pensadores do século XVIII, que se depararam com uma interpretação cristã da história. Essa interpretação se choca ora com o deísmo de alguns, ora com o ateísmo de outros. Nesse conflito de ideias a respeito de uma atuação divina no mundo, a presença da história no debate é de grande relevância.

Tendo em vista tal cenário, isto é, o entendimento de que a história foi bastante importante no Século das Luzes, compreendemos que a história não era interpretada, muitas vezes, apenas como registros de fatos passados, um retrato fiel dos acontecimentos. Ela, diferente disso, era desenhada com base nos objetivos do presente. A história não foi apreendida simplesmente como algo que aconteceu nos séculos anteriores, mas também

como o que seria importante para a construção do presente. Destarte, os olhos de determinados filósofos iluministas que protagonizaram o Século das Luzes não se dirigiam aos registros históricos com imparcialidade, mas procuravam o que lhes seria fundamental para a sua militância em prol da razão.

Considerando tal postura intelectual, alguns filósofos das Luzes interpretavam a história tendo a filosofia como instrumento principal. Sendo assim, certos pensadores iluministas buscam respostas a questões de seu tempo nos registros históricos. Um deles, Condorcet, busca entender o progresso na história, dividindo-a em dez períodos, e projeta, para o futuro indefinido, uma perfectibilidade contínua e sem limites aparentes.

Voltaire se encontra nesse grupo, ou seja, pertencia à comunidade daqueles que interpretavam a história tendo a filosofia como instrumento crítico. O autor do *Cândido* foi um dos defensores da força da razão para a organização da sociedade e batalhou fortemente contra o fanatismo e a intolerância. Nessa luta, a história serviu a Voltaire como arma poderosa. O filósofo não mergulha nos textos históricos sem direção ou propósito, pois ele sabe o que quer encontrar neles. Ao contrário disso, Voltaire aprecia na história o que julga importante, com base em sua filosofia, e deixa de lado o que entende não ser útil para a instrução da humanidade. Tal como Condorcet, Voltaire destaca determinados períodos na história, e é a filosofia o seu guia em tal empreendimento.

Além de entendermos a *filosofia da história* como a interpretação da história com o olhar crítico da filosofia, também trabalharemos com o conceito de busca por sentido. Trata-se de usar a filosofia para compreender se a história tem um sentido, uma força condutora, um destino a que deve chegar. Estamos diante da questão que esta tese pretende responder: qual a filosofia da história de Voltaire? Para responder a essa questão, os mais importantes textos do autor do *Cândido* sobre a história e sobre os assuntos que envolvem mais diretamente a *filosofia da história* serão analisados, interpretados, comparados. Voltaire não é um escritor sistemático, que organizou o seu pensamento em determinadas obras. Sendo assim, será necessário construir suas ideias sobre o assunto investigando diferentes obras, produzidas em diferentes períodos de sua vida, buscando textos dispersos aqui e ali. A fim de responder a essa questão no pensamento de Voltaire, seguiremos o caminho que será exposto a seguir.



Primeiro de tudo, faremos uma exposição conceitual sobre a filosofia da história no entendimento de diferentes comentadores. Tendo elucidado o assunto, trataremos do tema em quatro pensadores, que foram escolhidos por terem relação direta ou indireta com a filosofia da história de Voltaire. Trata-se de Agostinho, Bossuet, Rousseau e Condorcet. É preciso dizer que os dois primeiros, por terem uma concepção vinculada à ideia de Revelação, têm uma teologia da história, isto é, interpretam a história tendo a teologia como fundamento mais importante. O pensamento dos dois teólogos cristãos chega ao Século das Luzes e aparece, de alguma forma, nas obras de Voltaire, que conhecia suas ideias fundamentais e leu algumas de suas obras. Sua concepção cristã da história é importante para entender a filosofia da história voltairiana, pois a questão de uma interferência providencial na história será um dos pontos fundamentais da nossa análise sobre o que Voltaire pensa a respeito do assunto. Já Rousseau e Condorcet, contemporâneos de Voltaire, fizeram reflexões sobre a história em pontos essenciais; ora suas ideias divergem, ora convergem com as ideias do autor do *Cândido*. Rousseau e Voltaire trocaram correspondências sobre o assunto e as obras de ambos fazem referência mútua, geralmente em tom de crítica, um em relação às concepções do outro. Já Condorcet parece ter admiração por Voltaire e apresenta algumas concepções semelhantes a ele a respeito do progresso da história. A presença desses autores em nosso texto contribuirá para que o pensamento de Voltaire sobre a história seja melhor esclarecido.

Seguindo a nossa trilha, entraremos na concepção que Voltaire apresenta sobre a história. Por *história*, além dos textos que registram os acontecimentos históricos ou pretensamente históricos, nos referimos aos acontecimentos da vida, aquilo que cotidianamente sucede aos seres humanos. Tanto uns como outros são objeto da análise de Voltaire. Nesse momento, ainda não entraremos nas questões mais diretas sobre a filosofia da história, tais como a busca por um sentido ou força condutora, interferência divina na história, problema do sofrimento e do mal, otimismo filosófico, etc. Antes disso, trataremos do pensamento do autor do *Cândido* sobre a história propriamente dita. Veremos o que Voltaire pensa sobre as narrativas históricas, como ele as interpreta fundamentado na filosofia, quais são os seus critérios quando se debruça sobre os textos que descrevem os acontecimentos passados. Embora não seja o nosso propósito, no capítulo em que abordaremos a história em Voltaire, tratar diretamente das questões referentes à filosofia da

história, veremos que elas, de alguma forma, começarão a despontar, pois não será possível, mesmo indiretamente, que elas surjam. Passando esse estágio, averiguaremos a seleção que o filósofo propõe que seja feita pelo leitor dos textos históricos. Trata-se do critério de dar atenção apenas ao que é relevante, o que, no entendimento de Voltaire, é se demorar apenas sobre acontecimentos importantes, sobre indivíduos que esclareceram os homens, exaltaram as artes, propuseram a expansão do conhecimento e das ciências, trouxeram progresso e glória às suas nações. Trataremos também do aparecimento da ideia de progresso nos textos voltairianos, algo que é fundamental à filosofia da história. Além do mais, analisaremos os contos de Voltaire, que nos permitirão entender como o filósofo enxerga a história. No caso, o foco será na história não como texto, mas como acontecimento humano. Os fatos mais repetidos nos contos, que foram escritos em momentos diferentes da vida do filósofo, comporão, considerando-se as hipérboles, o cenário da vida humana em Voltaire.

Por fim, entraremos nos temas mais diretamente ligados à filosofia da história propriamente dita a fim de entender a concepção de Voltaire sobre o sentido da história. Para compreender se para ele há ou não um sentido na história, buscaremos analisar sua compreensão de Deus e de sua interferência na história. Suas obras demonstram que essas são questões fundamentais em seu pensamento e ocupam muitas de suas obras, desde a juventude até o final de sua vida. Trataremos também do entendimento de Voltaire a respeito do livre-arbítrio humano. Isso se justifica diante da possibilidade do homem ter ou não liberdade metafísica para propor um sentido para a história por si mesmo, ou seja, sem um determinismo de qualquer natureza. Seria isso possível, segundo Voltaire? No final, veremos o tratamento dado pelo autor do *Cândido* ao otimismo filosófico, pensamento que afirma que tudo está bem, que o mundo tem que ser o que é, que Deus não poderia ter feito melhor do que fez. O nosso propósito é entender qual a posição de Voltaire perante o otimismo filosófico, tema diretamente ligado à filosofia da história. Averiguaremos como Voltaire trata essa questão em suas obras, produzidas em momentos e circunstâncias diferentes, especificamente comparando suas ideias com aquelas de Pope e Leibniz, pensadores cujas ideias aparecem frequentemente nas obras do autor do *Cândido*. Com isso, buscaremos responder à questão de qual filosofia da história, em seus aspectos mais importantes, Voltaire apresenta em seus trabalhos.

## CAPÍTULO 1

### 1. FILOSOFIAS E TEOLOGIAS DA HISTÓRIA

O objetivo principal deste capítulo é analisar determinadas filosofias e teologias da história, colocando-as em relação com a concepção voltairiana a fim de propiciar a percepção daquilo em que ela consiste. Para cumprir esse propósito, faremos uma abordagem de autores que têm relação próxima com o pensamento de Voltaire sobre a filosofia da história. Nas próximas seções, trataremos do pensamento de Agostinho, Bossuet, Rousseau e Condorcet a respeito do sentido da história e da noção de progresso. Os dois primeiros, pensadores cristãos, interpretam a história baseados na teologia bíblica e tal concepção está associada àquela da Revelação. Por isso, entendemos ser mais preciso afirmar que eles têm uma teologia da história. Já os dois filósofos iluministas apresentam uma filosofia da história, como será demonstrado nas seções equivalentes a cada um.

Agostinho<sup>1</sup> é um dos grandes pensadores da história da filosofia e da teologia e é difícil exagerar sua influência no pensamento ocidental. Sua teologia da história está presente e sistematizada em sua obra *A cidade de Deus*.<sup>2</sup> No dizer do Padre Riolando Azzi, autor da introdução da edição que utilizaremos, a obra *A cidade de Deus* “representa a primeira tentativa de uma interpretação cristã da história”.<sup>3</sup> Poderíamos dizer, conforme antecipado acima, que Agostinho tem uma teologia da história. Deus é quem controla a história humana e dele viria o poder que todos os homens têm. Os grandes impérios estão em suas mãos e ele os usa para cumprir os seus desígnios. O paganismo e a cidade de Roma são apresentados como inimigos da *cidade de Deus*<sup>4</sup> e o triunfo da igreja cristã será estabelecido por Deus. Sua visão da história é linear, começando com a criação, narrada no livro bíblico de *Gênesis*, e

---

<sup>1</sup> Agostinho nasceu em Tagaste, em 354, e morreu em Hipona, em 430, ambas localizadas na África. Ele organizou um mosteiro em Tagaste, onde vivia recolhido com alguns amigos, e fez o mesmo em Hipona. Foi adepto do maniqueísmo antes de se converter ao cristianismo. Sua conversão se deu em Milão, no ano de 386. Em 387 foi batizado pelo bispo de Milão, Ambrósio. Teve grande influência de sua mãe, Mônica, de quem fala com amor em suas *Confissões*, obra de grande beleza e relevância para compreensão de sua vida e pensamento. Teve um filho que faleceu na juventude. Agostinho foi influenciado por Platão e trouxe algumas ideias do filósofo grego para o cristianismo. Sua relevância é imensa na história da teologia cristã, tanto católica como protestante.

<sup>2</sup> *A Cidade de Deus* foi composta entre os anos 412 e 426.

<sup>3</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 33.

<sup>4</sup> Os conceitos sobre a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* são apresentados na abordagem da teologia da história em Agostinho.

terminando com a ressurreição dos mortos e o juízo final, apresentados em diversos livros da Bíblia, especialmente no *Apocalipse*. Voltaire muitas vezes cita Agostinho, geralmente para combater suas ideias, embora o filósofo cristão tenha um conceito de progresso que tem certa semelhança com a filosofia iluminista.<sup>5</sup> No entanto, o pensamento agostiniano sobre a interferência divina na história se chocará com o deísmo do século XVIII, incluindo o de Voltaire. O conceito de pecado original, fundamental na teologia agostiniana, também vai de encontro às ideias do autor do *Cândido*. Sendo assim, entendemos que a presença de Agostinho se justifica em nosso texto, pois, apesar da distância de tempo, seu pensamento, diretamente ou não, está presente no Século das Luzes e entra em confronto com a filosofia de Voltaire.

Bossuet<sup>6</sup> é um dos pensadores que advoga uma teologia da história, assim como o faz Agostinho. Sua interpretação da história é baseada nas ideias de Providência e de juízo final. O mal no mundo não abala a crença do bispo francês na interferência e no governo de Deus neste mundo. Assim como o Bispo de Hipona, Bossuet crê na Revelação e utiliza os textos bíblicos para demonstrar o seu pensamento sobre a Providência que atua na história. Bossuet está bem próximo de Voltaire no tempo<sup>7</sup> e suas ideias também chegam ao século XVIII, indo na contramão do que pensam, em geral, os filósofos iluministas.

Rousseau<sup>8</sup> é um dos protagonistas do Século das Luzes que também aborda a questão do progresso na história. Em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da*

---

<sup>5</sup> Como veremos nas seções que tratam do pensamento de Agostinho, o Bispo de Hipona tem uma ideia de progresso, assim como alguns importantes filósofos iluministas. No entanto, para Agostinho, a igreja cristã é que progredirá, alcançando o mundo inteiro, o que o difere, entre outros pontos fundamentais, dos pensadores das Luzes.

<sup>6</sup> Jacques-Bénigne Bossuet nasceu em Dijon, em 27 de setembro de 1627. Estudou filosofia e teologia no Collège de Navarre, em Paris, e teve contato com o pensamento dos pais da igreja e de Tomás de Aquino. Exerceu o ministério cristão por cerca de 40 anos. Deixou mais de duzentos sermões escritos. O sermão analisado neste texto foi pregado no Louvre, em 1662. Foi ordenado padre em 1652 e recebeu, no mesmo ano, o título de doutor em teologia. Em 1681 foi nomeado bispo de Meaux e publicou o *Discurso sobre a história universal*. Faleceu em 12 de abril de 1704, em Paris, aos 76 anos.

<sup>7</sup> Diferente de Agostinho, que viveu nos séculos IV e V, Bossuet faleceu quando Voltaire tinha dez anos.

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau nasceu em Genebra, em 1712. Seu pai se chamava Isaac Rousseau, um relojoeiro, e sua mãe Suzanne Bernard, filha de um pastor. Rousseau teve criação calvinista. Foi criado pelo pai, a quem perdeu aos 10 anos de idade. Sua mãe faleceu praticamente quando Rousseau nasceu. Desde a infância aprendeu a ler romances, por influência do pai. Em 1728 ele toma a decisão de se converter ao catolicismo. Aprendeu música com Françoise-Louise de Warens, de quem se tornou amante, vivendo com ela até 1740.

Rousseau se tornou amigo de Diderot em 1745. Cooperou com a Enciclopédia, escrevendo verbetes sobre música, economia política. Ele se casou, em 1745, com Thérèse Levasseur, com quem teve cinco filhos, que foram abandonados em orfanato.

Em 1749, houve um concurso promovido pela Academia de Dijon, que propôs a seguinte pergunta: “As ciências e as artes cooperaram para o aperfeiçoamento dos costumes?” Rousseau, nesta ocasião, escreveu seu *Discurso*

*desigualdade entre os homens*, o filósofo genebrino discute a questão dos resultados que a sociedade civil trouxe ao homem. Rousseau estabelece um hipotético estado de natureza e o contrapõe ao estado civil. O estado civil, sinônimo de progresso para muitos pensadores do Século das Luzes, trouxe corrupção para a sociedade humana, pensa Rousseau. A ideia de que o estado civil corrompeu os homens também está presente na obra *Discurso sobre as ciências e as artes*, que será abordada nesta tese. Por essa particularidade em seu pensamento a respeito do progresso na história e especialmente por suas constantes divergências com Voltaire sobre o tema,<sup>9</sup> trataremos da filosofia da história de Rousseau nesta tese.

Condorcet<sup>10</sup> apresenta uma visão bastante otimista<sup>11</sup> da história, demonstrando uma forte crença na ideia de progresso. Entre seus pares, é um dos que mais apresenta otimismo na perfectibilidade humana. Sendo assim, é de grande relevância incluirmos Condorcet neste trabalho, pois ele é um dos advogados da causa do progresso, o que, de alguma maneira, o aproxima de Voltaire, além de ambos terem sido contemporâneos, influenciadores e influenciados pela atmosfera intelectual do século XVIII. Condorcet divide a história da humanidade em dez períodos, através dos quais aponta a evolução que civilizações e povos tiveram e terão.

Com a presença desses autores na nossa tese, teremos a possibilidade de compreender o pensamento de Voltaire à luz de pensadores que ele combate e também contaremos com informações relevantes sobre o ambiente intelectual de seu tempo. Sendo o autor do *Cândido* um assíduo leitor dos pensadores de várias épocas e um homem bastante informado sobre o

---

*sobre as ciências e as artes*, sendo premiado pela Academia de Dijon em 1750. O *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* foi publicado em 1755. Suas obras *O contrato social* e *Emílio* foram condenadas em Genebra.

Em 1766, Rousseau vai para a casa de Hume, na Inglaterra, mas briga com o filósofo e retorna à França. Teve um relacionamento conturbado com alguns filósofos da época, como D'alembert, Diderot e Voltaire. Seu pensamento teve grande importância no século XVIII e na história da filosofia posterior. Morreu em 1778.

<sup>9</sup> Rousseau e Voltaire tiveram divergências a respeito do conceito de progresso, o que se vê em algumas correspondências trocadas entre ambos. Enquanto o genebrino entendia que as artes e a civilização corromperam o homem, Voltaire compreendia que as artes suavizaram os costumes.

<sup>10</sup> Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, o Marquês de Condorcet, nasceu em 1743 e faleceu em 1794. Foi economista, matemático e estatístico. Se tornou membro da Academia Francesa em 1782. Condorcet redigiu um projeto de constituição para a França e o apresentou à Convenção em 1793. O projeto foi rejeitado e substituído, o que levou Condorcet a protestar contra o projeto aprovado, através de um panfleto. Isso leva sua prisão a ser decretada e o filósofo busca refúgio em Paris, na casa de uma amiga. É durante seu exílio que escreve o *Esboço*. Em seguida, ao sair do seu refúgio, é preso e vem a falecer. Não se sabe se ele foi assassinado ou se cometeu suicídio.

<sup>11</sup> Não se trata do otimismo filosófico, aquele de Leibniz e Pope, mas da esperança de que haveria grande e indeterminado progresso na história da humanidade.

que se dizia em seus dias, é importante conectarmos suas ideias sobre a filosofia da história com alguns autores que têm relação com o seu pensamento. Tendo em vista que o propósito desta tese não é apenas demonstrar a existência de uma filosofia da história no pensamento de Voltaire, mas explicitar em que ela consiste, julgamos que tal empreendimento será mais bem-sucedido com a abordagem, neste capítulo, de outros filósofos relevantes que também trataram do sentido e do progresso da história da humanidade.

### 1.1. Apresentação do tema

A *filosofia da história* é a disciplina que estuda a história tendo a filosofia como disciplina mais importante. Ela, além de buscar padrões e etapas na história, interroga a história a respeito de um possível sentido, de uma razão, de um desígnio. Por isso, no entender de W.H. Walsh, a filosofia da história “tem tanto uma parte especulativa como uma parte analítica.”<sup>12</sup> Provavelmente a parte analítica refere-se aos fatos históricos, baseados em documentos, que são analisados pelo pensador, enquanto a parte especulativa às conjecturas a respeito de um sentido, construídas com base nos documentos históricos e no pensamento filosófico. Diz o mesmo autor que “a história não é simplesmente um registro de acontecimentos passados, mas o que chamamos de registro ‘significativo’ – um relato no qual os acontecimentos são relacionados entre si.”<sup>13</sup>

Rossano Pecoraro, em seu trabalho *Filosofia da história*, nos apresenta algumas informações relevantes:

O elemento essencial e constituinte da “filosofia da história” – em seu diferenciar-se da historiografia, do historicismo, da análise ou da narração metódica de fatos e ações humanas etc. – é a questão do sentido, da finalidade (*télos*) da história. Embora a expressão seja relativamente recente (foi usada pela primeira vez em 1765, pelo filósofo francês Voltaire, em *Filosofia da história*), reflexões de grande alcance sobre a história, o seu sentido e a sua finalidade surgiram tanto na Antiguidade clássica como na Idade Média e na Renascença.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> WALSH, W.H. *Introdução à filosofia da história*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 17.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>14</sup> PECORARO, Rossano. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. p. 7.

A filosofia da história, portanto, busca um sentido na história da humanidade. Isso, conseqüentemente, exige a ideia de uma história universal, muito mais do que histórias locais ou da soma delas.<sup>15</sup> A humanidade teria uma história comum, que, ainda que diferente em seu desenvolvimento, caminharia para um mesmo destino. Tal ideia também exige a existência de uma força, transcendente ou imanente, que conduz a história ao cumprimento de um ou mais desígnios. Sendo assim, a filosofia da história examina muito mais do que os fatos, mas busca uma razão universal por trás dos mesmos. Como cada ser humano ou grupo de pessoas é diferente, tem seu desejo particular e age para realizá-lo, essa força necessitaria estar acima da vontade de cada *indivíduo*<sup>16</sup>, talvez levando a história a um caminho que a maioria dos homens sequer poderia perceber.

Já o teólogo e filósofo R.N. Champlin assim conceitua filosofia da história:

Há uma boa diferença entre a história e a filosofia da história. A primeira estuda a história, sem tentar descobrir ali quaisquer padrões repetitivos ou qualquer desígnio ou lei normativa de qualquer espécie. Mas, sempre que alguém encontra alguma força orientadora, ou coisas que têm significado e se repetem, formando ciclos, então já estaremos tratando com a filosofia da história. Ou então, talvez a filosofia da história de alguém é que não existe tal coisa como esses padrões, mas a história seria destituída de desígnio por ser caótica. E, visto que aquele que assim faz já estará filosofando sobre a história, fazendo a respeito dela alguma forma de declaração filosófica, então estará, ao mesmo tempo, criando uma filosofia da história.<sup>17</sup>

Champlin concorda com a declaração de Pecoraro, demonstrando a diferença essencial entre história e filosofia da história. No entanto, Champlin acrescenta que uma filosofia da história pode chegar à conclusão de que a história não tem qualquer desígnio, *télos*, destino. Um filósofo, ao interpretar a história baseado na filosofia, pode entender que não há qualquer força ou sentido condutor no curso dos acontecimentos, tampouco existem padrões ou ciclos ocorrendo na história da humanidade.

---

<sup>15</sup> Pecoraro afirma, na obra citada, que o historiador grego Políbio (século II a.C.) foi o primeiro a falar em história universal. Os acontecimentos convergiriam para um único fim, o domínio mundial do Império Romano. A citação de Remo Bodei detalhará essa informação.

<sup>16</sup> Para Hegel (1770-1831), um dos grandes pensadores que têm uma filosofia da história, *indivíduo* é um conceito desenvolvido ao longo da história humana; sendo assim, devemos usá-lo com cuidado ao descrever as pessoas de todas as épocas. Afinal, se o filósofo alemão estiver com a razão, antes dos pensadores gregos não existia a ideia de indivíduo ou, pelo menos, de pensamento individual.

<sup>17</sup> CHAMPLIN, R.N. *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia*. Trad. João Marques Bentes. 5.ed. São Paulo: Hagnos, 2001. p. 777.

O autor Remo Bodei explica a origem da filosofia da história, falando tanto do termo como da origem da história universal:

Entretanto, para que surja uma tal historiografia são necessárias algumas precondições, que se manifestaram no século II a.C. ao olhar do historiador grego POLÍBIO, que teoriza justamente a convergência das histórias particulares numa única “história universal”. Se bem que a expressão “filosofia da história” tenha sido inventada muito mais tarde (o termo aparece efetivamente na homônima obra de Voltaire em 1765), é lícito reconhecer agora pela primeira vez a sua presença.

Segundo Políbio, a história universal torna-se possível graças ao rápido advento de um único domínio político do mundo conhecido sob o governo de Roma: “Anteriormente a estes fatos os acontecimentos das várias partes do mundo eram, por assim dizer, isolados uns dos outros, posto que entre eles os fatos eram independentes quanto aos planos, as conseqüências, aos palcos de atuação”. Unicamente por meio desta nova formação estatal *os acontecimentos conspiram agora em direção de um único objetivo*: “O caráter peculiar da nossa obra - acrescenta Políbio - depende daquele que é o fato mais extraordinário dos nossos tempos: dado que o destino volveu para uma única direção os acontecimentos de quase toda a terra habitada, e obrigou a todos a se dobrarem para uma única finalidade, é necessário que o historiador recolha para os leitores, numa visão unitária do conjunto, os vários atos mediante os quais o acaso levou a cabo as coisas do mundo.”<sup>18</sup>

Assim como Pecoraro, Bodei nos informa que o conceito de história universal surge devido ao advento do Império Romano.<sup>19</sup> Antes de Roma dominar boa parte do mundo conhecido da época, as histórias não estariam conectadas. Cada conquista, cada guerra, cada evento, seria apenas referente aos povos envolvidos, não tendo um alcance global. Já a ascensão de um império com pretensões universais teria sido a fonte do nascimento da história universal. Um agente político e militar poderoso conseguiu unificar, se o comentador estiver com a razão, a interpretação dos fatos em direção a um único objetivo, o domínio de toda a terra por parte de um império.

A obra *História e providência*, de Edmilson Menezes, Humberto Guido e Maria das Graças de Souza, afirma que a filosofia da história teria surgido da busca por respostas no final do século XVII, quando a Inglaterra fez uma revolução, derrocando seu rei. Segundo os autores, o absolutismo monárquico passou a ser questionado e a história não estaria mais se

---

<sup>18</sup> BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Trad. Reginaldo Di Piero. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 17.

<sup>19</sup> Embora, como bem sabemos, o Império Romano tivesse pretensões de domínio universal, os gregos, especialmente sob a liderança de Alexandre, o Grande, também conquistaram boa parte do mundo conhecido da época.



repetindo. Desta forma, a busca por respostas na história teria acontecido nesse contexto, dando início à filosofia da história. A comparação entre antigos e modernos, oriunda do Renascimento, teria trazido, para os pensadores do século XVIII, a ideia de progresso, já que eles entendiam que suas artes e ciências estariam num processo de aperfeiçoamento em comparação com gregos e romanos.<sup>20</sup>

Olgária Matos menciona importantes eventos históricos e os conecta ao surgimento da filosofia da história:

Com o abalo produzido pela Reforma Protestante do século XVI, além de a Terra ter perdido sua centralidade teológica e científica, o Deus do protestantismo se retira do mundo, e a salvação virá, se vier, pela obra e pela profissão, que não é mais “profissão de fé”, mas tarefa e trabalho, uma vez que, com o protestantismo, aumenta a distância que separa o finito (o homem) do Infinito (Deus). Esse Deus a alguns se esconde e a outros se revela. O arbítrio de sua Vontade não permite ao homem conhecer seus desígnios, porque a Graça é um favor de Deus. O homem passa do interesse no outro mundo ao interesse neste mundo. Com a Revolução Francesa, abolida a transcendência teológica e o absolutismo monárquico, a História passa a ser entendida como progresso da humanidade, e o homem como ser agente e consciente de seus próprios fins. Surgem então as filosofias da História que refletem sobre o sentido dos acontecimentos temporais e a história de suas transformações.<sup>21</sup>

A autora, ao citar dois importantes eventos, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa, aparentemente tem a intenção de mostrar que ambos tiveram grande importância na constituição da filosofia da história. O movimento liderado por Lutero teria levado o homem a mudar o seu interesse do céu para a terra, onde a história acontece. A menção da autora a Deus se esconder de uns e se revelar a outros talvez seja referente ao conceito de predestinação<sup>22</sup>, bastante propagado na Reforma, tanto por Martinho Lutero como, principalmente, por João Calvino. E a Revolução Francesa teria conduzido o homem a ver a si mesmo como agente de seus próprios fins, já que o fator transcendente teria sido excluído. Sendo assim, com os olhos voltados para a terra e sendo responsável pelo seu destino, o

---

<sup>20</sup> MENEZES, Edmilson (Org.). *História e providência*: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos. Editora da UESC, Ilhéus, 2006. pp. 7-8. Disponível em

[http://www.uesc.br/editora/livrosdigitais2015/historia\\_e\\_providencia.pdf](http://www.uesc.br/editora/livrosdigitais2015/historia_e_providencia.pdf)

<sup>21</sup> MATOS, Olgária. *A história*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 40.

<sup>22</sup> A doutrina da predestinação, no Protestantismo, ensina que Deus, por um ato de soberania, predestinou, antes da fundação do mundo, somente alguns para se salvar. O homem, portanto, só poderia ser salvo pela escolha de Deus. Sua resposta positiva à mensagem de salvação só aconteceria se Deus, de antemão, já o tivesse eleito.

homem passa a se interrogar sobre um sentido da história. Quase três séculos de história<sup>23</sup>, da Reforma Protestante à Revolução Francesa, teriam cooperado para o estabelecimento da filosofia da história.

Maria das Graças de Souza faz um importante comentário a respeito da filosofia da história em Voltaire, Rousseau e Condorcet:

A idéia de progresso, que ordena as representações do devir histórico no Iluminismo, é, em primeiro lugar, um instrumento crítico contra as formas diversas do obscurantismo. Esta é a vertente voltairiana. Na via rousseauísta, a confrontação da idéia de progresso com a sociedade concreta também é instrumento crítico: a cumplicidade inevitável entre o progresso e a desigualdade na distribuição de seus benefícios mostra o caráter ilusório do progresso entendido como avanço dos “conhecimentos e destrezas”. Em Condorcet, a categoria do progresso aplicada aos acontecimentos revolucionários integra o avanço do conhecimento e o estabelecimento de relações sociais e políticas fundadas na igualdade e na liberdade.<sup>24</sup>

É bastante conhecido o fato de Voltaire se levantar contra o que considerava irracional, obscuro, sempre criticando tudo aquilo que se levantava contra a razão. Segundo a comentadora, a ideia de progresso é, no pensamento voltairiano, instrumento de combate ao obscurantismo. Voltaire, muitas vezes, usou a história como instrumento de combate contra a intolerância religiosa<sup>25</sup>. Maria das Graças também cita o pensamento de Rousseau, que é contrário ao de Voltaire, pois o filósofo genebrino se escandalizava com a desigualdade.<sup>26</sup> Já Condorcet reuniria um pouco de cada filósofo, a igualdade pregada por Rousseau e a liberdade defendida por Voltaire. O mais importante para nós na citação, neste momento, é apresentar a ideia de que o conceito de progresso, defendido em algumas filosofias da história, foi usado de formas diferentes no período iluminista.<sup>27</sup> Para os três

---

<sup>23</sup> A inauguração da Reforma Protestante se deu, oficialmente, em 1517. Já a Revolução Francesa ocorreu a partir de 1789. Portanto, considerando essas datas oficiais, há 272 anos de intervalo entre os dois eventos.

<sup>24</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 204.

<sup>25</sup> Um dos melhores exemplos disso é a obra *Tratado sobre a tolerância*.

<sup>26</sup> Ver o verbete *igualdade*, no *Dicionário filosófico* de Voltaire, no qual o autor do *Cândido* apresenta sua ideia de que a desigualdade é necessária para o bom funcionamento do mundo.

<sup>27</sup> Há um pensador importante do período iluminista, que não teve relação com os filósofos mais conhecidos da época, chamado Giambattista Vico (1668-1744), nascido em Nápoles, Itália. Vico tem uma concepção cíclica da história, que é demonstrada em sua obra *Ciência nova*. Para ele, a história humana se divide em três períodos, que são: idade dos deuses, idade dos heróis e idade dos homens. Na idade dos deuses, as nações se iniciam com o culto a uma divindade qualquer. Nessa época, os pais de família exerciam o papel de sacerdotes e reis. Não

autores, a filosofia da história é um instrumento político, uma ferramenta de crítica e mudança.

Umberto Galimberti tem um comentário relevante a respeito da origem da consciência histórica ocidental e de sua influência na ideia de progresso:

A consciência histórica típica do Ocidente não é, pois, fruto de uma tradição filosófica, mas o resultado do anúncio bíblico, que ofereceu à meditação do mundo judaico-cristão o passado como memória criacionista e o futuro como espera escatológica. Com a conclusão da época medieval, esses dois elementos perdem a sua densidade religiosa, mas não a sua eficácia histórica. O criacionismo torna-se criatividade científica, enquanto a escatologia, mantendo o olhar do homem projetado para o futuro, inspira as figuras do progresso, da utopia e da revolução.<sup>28</sup>

A visão bíblica da história é linear, não cíclica. Galimberti se refere, em primeiro lugar, ao relato do livro de *Gênesis*, que descreve, em seu primeiro capítulo, a criação de todas as coisas.<sup>29</sup> Ali, com o início de tudo, até mesmo do tempo como nós o percebemos, tem início a concepção de história que o ocidente receberia do judaísmo e do cristianismo. Deus transforma o caos em ordem, a matéria desorganizada no cosmo.<sup>30</sup> A história, na interpretação judaico-cristã, começa ali. No decorrer da narrativa bíblica, a história segue uma linearidade e há promessas de que um dia tudo se consumará, dando uma conclusão aos

---

havia uma hierarquia estruturada na sociedade e os homens se submetiam apenas aos deuses. Nessa fase inicial, os homens eram selvagens e supersticiosos, carentes de qualquer ideia refinada ou abstrata. Apesar de tal condição, Vico entende que foi a própria Providência que estabeleceu que assim fosse, com o intuito de encaminhar os homens para os estágios seguintes e formar as nações. Vico compreende que as religiões formaram as nações. Os governos, na idade teológica, estavam fundamentados na religião e os líderes da sociedade eram representantes dos deuses. Os governos eram teocráticos. Na idade dos heróis, temos governos aristocráticos. Os homens pensavam ser descendentes dos deuses. A fantasia prevalecia sobre a razão. Nessa etapa os homens precisam de um vínculo, que é estabelecido pelo Estado. Na idade dos heróis, a piedade cede lugar à violência. Na idade dos homens, temos governos populares. Há separação entre divino e humano. A autoridade não vem mais dos deuses, mas da razão. Há busca por igualdade de direitos. A metafísica deixa de ser sentida e passa a ser pensada. É também conhecida como idade da razão. No entanto, quando os homens chegam a essa etapa e se corrompem, a Providência utiliza seus recursos para levar a história ao seu estágio inicial. O ciclo anterior termina e um novo começa. Portanto, Vico tem uma filosofia da história cíclica.

<sup>28</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006. p. 313.

<sup>29</sup> “No princípio, Deus criou o céu e a terra.” (Gênesis 1:1).

<sup>30</sup> “Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: ‘Haja luz’ e houve luz.” (Gênesis 1:2-3).

acontecimentos que envolvem os homens.<sup>31</sup> É comum termos uma escatologia<sup>32</sup> nos livros bíblicos, a qual demonstra a intervenção final de Deus na história. No entender de Galimberti, mesmo com a secularização, a visão bíblica da história não deixa de existir e de ter força, mas inspira a busca de progresso na ciência e até os movimentos utópicos e revolucionários.<sup>33</sup> Ele diz, reforçando, que, “quando, na época iluminista, a fê ceder o campo à razão, perder-se-ão as esperanças ultraterrenas, mas não a visão judaico-cristã da história como tempo dotado de ‘sentido, e por isso de direção’.”<sup>34</sup> Galimberti corrobora ao dizer o seguinte:

Quando o Iluminismo vive, com Condorcet, a hipótese otimista do progresso, e o socialismo expressa, com Marx, a urgência da revolução, o âmbito escatológico, a perspectiva está no futuro – secularizado mas sempre bíblico, não certamente grego...<sup>35</sup>

Vejam agora, confirmando o ponto de vista de Galimberti, o pensamento de Koselleck sobre o assunto:

Declaradamente ou não, o cidadão moral estava sempre sob o abrigo da filosofia da história, cujo nome é, ele mesmo, um produto do século XVIII. A filosofia da história tornou-se, em grande parte, herdeira da teologia.

---

<sup>31</sup> “Vi então *um céu novo e uma nova terra* — pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe.” (Apocalipse 21:1).

<sup>32</sup> Escatologia é a disciplina da teologia que estuda o final de todas as coisas. Temas como volta de Cristo, ressurreição dos mortos, julgamento final, fim do mundo e nova criação estão incluídos na escatologia.

<sup>33</sup> O filósofo francês Augusto Comte (1798-1857) seria um bom exemplo do que Galimberti afirma. O referido pensador tem uma filosofia da história linear, fundamentada no conceito de progresso. Ele divide a história em três períodos, que são: teológico, metafísico e positivo. No estado teológico, Comte fala do politeísmo e do monoteísmo. Este último seria uma grande evolução em relação ao primeiro. Apesar disso, todo o período teológico é também chamado de fictício por Comte. É o ponto de partida necessário para o progresso, um estágio provisório. No estado teológico, o conhecimento busca as causas dos fenômenos e as atribui às divindades. Há uma busca pelas causas primeiras e finais. No estado metafísico, também chamado de abstrato, a natureza substitui os deuses, ou, dito de outra maneira, os seres sobrenaturais dão lugar a forças abstratas. O estado metafísico é uma transição entre os estágios teológico e o positivo. Comte entende que o estado metafísico é uma espécie de dissolvente do estado teológico. Em outras palavras, muda-se a forma, mas não a natureza. Provavelmente Comte pensa assim porque no período metafísico ainda existe a busca das causas, ou seja, quer se entender *por que* as coisas acontecem, em vez de se buscar saber *como* elas acontecem. No estado positivo, o estudo das leis toma o lugar da busca das causas. Nele, o mais evoluído e definitivo, se reconhece que não é possível obter noções absolutas. Não há qualquer busca, no estado positivo, das causas íntimas dos fenômenos, mas apenas do conhecimento das leis, da relação de sucessão e similitude, nas palavras do próprio Comte. O positivismo defende que o conhecimento repousa sobre fatos observados, ou seja, sobre a experiência. O positivismo é o estágio definitivo do conhecimento humano. Para informações mais detalhadas sobre o pensamento de Comte a respeito da história, consultar suas obras *Curso de filosofia positiva* e *Catecismo positivista*.

<sup>34</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006. p. 584.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 314.

Fosse a escatologia cristã modificada sob a forma do progresso secular, fossem elementos gnósticos e maniqueístas subjacentes ao dualismo da moral e da política, antigas ciclogias, ou ainda a então recente legalidade das ciências naturais aplicadas à história, tudo isso contribuiu para formar a consciência histórica do século XVIII.<sup>36</sup>

Koselleck não cita, como Galimberti, a criação do mundo, mas somente o final de tudo, a escatologia. Esta teria sido a mãe, ou uma delas, da filosofia da história, que seria um produto do Século das Luzes.<sup>37</sup> O progresso no pensamento iluminista seria uma variação da escatologia cristã. Nesta, o bem vence o mal, os injustos pagam pelas suas transgressões e a justiça prevalece. Naquele, a razão triunfa sobre o fanatismo e sobre o obscurantismo, trazendo conhecimento à humanidade. O elemento gnóstico<sup>38</sup> da citação talvez se refira à valorização do conhecimento, presente tanto nesse ramo do cristianismo primitivo como na tradição iluminista, e o maniqueísmo, que falava da luta de dois princípios, o bem contra o mal, também teria sido herdado pelos pensadores do século XVIII.

Tendo apresentado, com a exposição dos comentadores acima, uma visão geral do conceito de filosofia da história, de sua origem, de sua presença na história das ideias, prosseguiremos no desenvolvimento do assunto ao abordarmos sua presença nos pensadores inicialmente mencionados. A ideia de sentido e de progresso na história também se aplica à

---

<sup>36</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999. p. 114.

<sup>37</sup> Como temos mencionado bastante o século XVIII, também é relevante explicarmos, em linhas gerais, o pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) sobre a filosofia da história, ainda que ela não tenha relação direta com aquela de Voltaire. Kant reconhece que a história humana pode parecer um conjunto de absurdos, mas isso se dá porque a observamos do ponto de vista errado. O ponto de vista correto, segundo o filósofo alemão, seria aquele da Providência, que sabe de tudo, incluindo o futuro. A vontade humana, para Kant, pode parecer confusa, mas, quando vista coletivamente, há um curso regular. E tal vontade, que resulta em ações, segue as determinações das leis naturais e universais. Sendo assim, uma ação isolada e individual, que parece não ter sentido, no conjunto apresenta um curso, que é determinado pela natureza. A história humana conta com um plano oculto da natureza, cujo propósito é estabelecer uma constituição política perfeita; em outras palavras, trata-se de uma *sociedade civil que administre universalmente o direito*, nas palavras do próprio Kant. É necessário que a sociedade esteja ligada por uma constituição perfeitamente justa, sendo esta a tarefa da natureza para a espécie humana. Para analisar com mais detalhes o pensamento de Kant sobre o assunto, resumidamente exposto acima, recomendamos a leitura das obras *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *Filosofia de la historia*, cujas referências completas estão na bibliografia.

<sup>38</sup> O gnosticismo é um movimento que surgiu no primeiro século da nossa era e foi um ramo do cristianismo primitivo. Considerado heterodoxo, não era um grupo uniforme e teve vários representantes, como Cerinto, Marcion, Valentino e muitos outros. Em linhas gerais, o gnosticismo valorizava bastante o conhecimento e entendia que o corpo, a matéria, era algo ruim. Seus representantes também acreditavam que o Deus do Antigo Testamento não era o mesmo Deus do Novo Testamento. Em muitos pontos de sua teologia o gnosticismo divergia da visão cristã tradicional.

teologia da história, sendo que esta se diferencia da filosofia da história por sua dependência da Revelação.

## 1.2. Teologia da história em Agostinho

Conforme afirmamos no início do capítulo, entendemos ser mais preciso dizer que Agostinho tem uma teologia da história em vez de uma filosofia da história, visto que seu pensamento depende da revelação bíblica. A fé na Bíblia Sagrada é fundamental para que o Bispo de Hipona defenda a interferência divina na história, bem como os cumprimentos dos desígnios de Deus na vida humana.

A nossa principal fonte de investigação do pensamento agostiniano será a obra *A cidade de Deus*. A citação a seguir, de Rossano Pecoraro, nos dá algumas informações importantes sobre o fundo histórico dessa importante obra de Agostinho:

Entre 412 e 426, santo Agostinho (354-430) escreve *A cidade de Deus*, verdadeiro modelo e esquema de toda concepção cristã da história. A obra foi provocada pela invasão de Roma por Alarico em 410: a capital do mundo antigo é saqueada, o seu povo e as suas instituições são humilhados. O acontecimento causou um enorme impacto no império. Os romanos imputaram a derrota à hostilidade dos deuses pagãos, cujo culto havia sido combatido e eliminado pelos cristãos. Uma afronta à qual Agostinho responde com a sua obra, na qual, com tons ora irônicos, ora críticos e apologéticos, reduz fortemente o papel, a função e a importância de Roma na história e rejeita toda escatologia de cunho político baseada na centralidade atribuída à ascensão, à sobrevivência e à queda de impérios e estados. A sucessão dos fatos seculares e mundanos não é fundamental na ordem das coisas últimas. A história tem um começo e um fim, nasce no pecado e na culpa, consuma-se na salvação e é universal porque é unida, controlada e ordenada por um único Deus para uma única finalidade.<sup>39</sup>

Pecoraro nos apresenta a situação de Roma no período em que Agostinho escreve essa grande obra, mostrando a decadência da capital do Império, que viria a ser consumada no ano 476 da nossa era. A culpa que os romanos atribuem aos cristãos, que não aceitavam os cultos aos deuses pagãos, aparece constantemente em *A cidade de Deus*, sempre com a devida resposta apologética dada pelo Doutor da Graça.<sup>40</sup> O ressentimento dos romanos provavelmente foi uma das causas que os levou a acusar os cristãos. Agostinho defenderá o

---

<sup>39</sup> PECORARO, Rossano. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. p. 12.

<sup>40</sup> Uma das formas pelas quais Agostinho é conhecido.

cristianismo dessa acusação, argumentando que Roma já vinha em decadência antes do surgimento da fé cristã.

Remo Bodei tem um comentário significativo sobre a importância de Agostinho para a filosofia da história:

Foi AGOSTINHO a inaugurar a grande filosofia da história cristã e fazê-la apoiar-se sobre a idéia que o seu tema indivisível é a humanidade inteira, o *totum genus humanum*, incluindo os povos conhecidos e aqueles ainda desconhecidos, os antepassados e as futuras gerações, os civilizados e os bárbaros, os livres e os escravos. Isso também é possível porque, já com Paulo, o cristianismo suprimiu a contraposição entre as vicissitudes do “povo eleito” e a *história menor* das outras *gentes* (os pagãos): todos os homens tornaram-se iguais, pelo menos aos olhos de Deus.<sup>41</sup>

Hegel dá grande importância ao cristianismo na formação e estabelecimento do conceito de indivíduo,<sup>42</sup> tendo como uma de suas bases a ideia de que todos os homens são iguais perante Deus, o que é citado por Bodei. O Bispo de Hipona, para o autor citado acima, é o inaugurador da filosofia da história cristã, que teria como fundamento a mensagem universal do cristianismo. Não há mais um povo eleito em detrimento dos outros, mas todos são iguais aos olhos de Deus.<sup>43</sup>

Na sequência, falaremos sobre a teologia da história na obra *A cidade de Deus*, que gira em torno das ideias de *cidade de Deus* e *cidade dos homens*, conceitos esses que explicamos na seção a seguir. É muito importante, para compreendermos a teologia da história no pensamento de Agostinho, que esses conceitos fiquem claros.

---

<sup>41</sup> BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Trad. Reginaldo Di Piero. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 18.

<sup>42</sup> Hegel é um dos mais importantes filósofos da história. Sua história é concebida como linear. Ele menciona os seguintes povos: oriental, grego, romano e germânico. Através da história desses povos o conceito de liberdade é desenvolvido lentamente. O povo oriental não conhecia a liberdade, isto é, seu conceito e prática, pois entre eles apenas um homem, o déspota, era livre. A autoridade do monarca era concebida como natural, tão natural como uma montanha ou uma árvore. Passando do povo persa, que fazia parte do oriente, para os gregos, Hegel concebe um grande salto na ideia de liberdade. Todavia, tanto entre gregos como romanos, a ideia de liberdade ainda era limitada, pois gregos e romanos se viam livres como gregos e romanos, não como homens. A escravidão ainda existia, demonstração de que nem todos eram livres. E dos gregos e romanos para a época cristã, o chamado período germânico, o conceito de liberdade se desenvolve consideravelmente. Hegel entende que, com o cristianismo, o conceito de que todos são livres, não importando sua condição, é que dá plenitude ao conceito de liberdade. Para entender a filosofia da história de Hegel de forma mais abrangente, sugerimos consultar as obras *Princípios da filosofia do direito* e *Introdução à história da filosofia*, cujas referências completas estão na bibliografia.

<sup>43</sup> No Antigo Testamento da Bíblia o conceito de povo eleito é muito presente. Tal povo eleito, Israel, foi o meio para que Deus revelasse o Messias ao mundo. Já no Novo Testamento é notório o pensamento de igualdade entre os homens, difundido por Paulo em suas cartas.

### 1.2.1. Duas comunidades espirituais: cidade de Deus e cidade dos homens

Nesta seção, trabalharemos com os conceitos de *cidade de Deus* e *cidade dos homens* na obra *A cidade de Deus*. Veremos que a cidade que Agostinho chama de terrena não se refere a uma localização geográfica específica, mas a uma maneira de viver. Essa forma de dividir os homens em dois grupos, pertencentes às cidades de Deus ou dos homens, foi fundamentada na visão cristã, formulada com base no texto bíblico e na interpretação da Igreja. No entanto, em alguns momentos veremos que, apesar da assim chamada *cidade dos homens* não se referir a nenhum grupo específico, ela é bem representada pela cidade de Roma.

Vejam na citação seguinte o conceito de duas cidades no pensamento de Agostinho:

Uma delas [uma das cidades] é a dos homens que querem viver segundo a carne, a outra [cidade], a dos que querem viver segundo o espírito, cada qual em sua própria paz. E a paz de cada uma delas consiste em ver realizados todos os seus anelos.<sup>44</sup>

As expressões “viver segundo a carne” e “viver segundo o espírito” são encontradas muitas vezes no Novo Testamento, especialmente nas cartas paulinas, o que corrobora o que dissemos acima, a respeito da influência da visão cristã na formação do conceito das duas cidades por Agostinho. Citamos a seguir algumas referências da carta de Paulo aos romanos para mostrar como o filósofo toma essas expressões dos textos do apóstolo: “Portanto, irmãos, somos devedores não à carne para vivermos *segundo a carne*. Pois se viverdes *segundo a carne*, morrereis, mas, se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis.”<sup>45</sup> “Pois os que *estão na carne* não podem agradar a Deus.”<sup>46</sup> “A fim de que o preceito da Lei se cumprisse em nós que não vivemos *segundo a carne*, mas *segundo o espírito*. Com efeito, os que vivem *segundo a carne* desejam as coisas da carne, e os que vivem *segundo o espírito*, as coisas que

---

<sup>44</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. p. 239.

<sup>45</sup> Romanos 8:12,13.

<sup>46</sup> Romanos 8:8.



são do espírito.”<sup>47</sup> Essas expressões também aparecem em outras referências neotestamentárias, mas são predominantes nas epístolas de Paulo.<sup>48</sup> De modo geral, o viver “segundo a carne”, citado por Agostinho e presente em Paulo, se refere àqueles que andam segundo as próprias paixões, não segundo os conceitos da vida espiritual proposta pela visão cristã. Isso é confirmado pelo próprio apóstolo Paulo, que denomina “obras da carne” paixões como libertinagem, ira, inveja, bebedeira, orgia e outras.<sup>49</sup>

Agostinho nos dá mais informações a respeito das duas cidades:

Dois amôres fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriar-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e quem me exalta a cabeça.*<sup>50</sup>

Agostinho sempre vê apenas dois lados a que o homem pode optar: Amor próprio ou amor a Deus, desprezo a si ou desprezo a Deus, cidade terrena ou cidade celestial, gloriar-se em si mesmo ou gloriar-se em Deus. Todas estas situações, expressas de maneiras diferentes, se referem sempre a escolher um dos dois lados: a cidade de Deus ou a cidade dos homens. Como de costume, o Bispo de Hipona cita as Escrituras em seu texto.<sup>51</sup>

Não existe uma terceira opção para o ser humano escolher, segundo o filósofo; ou pertence a uma cidade ou a outra, conforme se vê a seguir:

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício com o diabo.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Romanos 8:4,5. Todos os destaques às palavras “segundo a carne”, “estão na carne” e “segundo o espírito” são nossos.

<sup>48</sup> Também pode ser vista em uma carta atribuída a Pedro, o apóstolo, em 2 Pedro 2:10.

<sup>49</sup> Gálatas 5:19-21.

<sup>50</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. pp. 285-286.

<sup>51</sup> A parte final da citação, “Sois minha glória e quem me exalta a cabeça”, está no Salmo 3:4. Na Bíblia de Jerusalém, a tradução que estamos usando nesta tese, o texto está assim: “Mas tu, Iahweh, és o escudo que me protege, minha glória e o que me ergue a cabeça.”

<sup>52</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. p. 289.

A raça humana é dividida em dois grupos, como se fossem duas grandes comunidades. É provável que as expressões “segundo o homem” e “segundo Deus” sejam sinônimas de “segundo a carne” e “segundo o espírito”, presentes na primeira citação de Agostinho nesta seção. O ser humano não teria uma terceira opção, pois não há um terceiro grupo. Só é possível viver segundo Deus ou segundo o homem, pertencendo, conseqüentemente, a uma das duas cidades. Novamente a presença, direta ou indireta, do texto bíblico se nota nas palavras do filósofo, no final da citação.<sup>53</sup> Esse reino eterno, do qual participarão os habitantes da cidade do céu, se dará, segundo Agostinho, após a ressurreição dos mortos.<sup>54</sup>

Os habitantes da cidade terrena, como antecipamos no início, são algumas vezes identificados com o povo de Roma, embora, claramente, não se limitem a ele. Roma, na visão do filósofo, é inimiga da cidade celestial. Contra ela, é preciso “defender a cidade divina”.<sup>55</sup> Sabemos que esses inimigos são identificados com os romanos porque os habitantes da cidade terrestre atribuíam a Cristo os males que Roma sofria.<sup>56</sup> Não duvidamos que essa crítica poderia ter vindo de outros povos, fora de Roma, mas é mais provável que tal crítica tenha vindo dos próprios romanos, já que se trataria, assim, de uma defesa de sua própria cidade por parte dos romanos.

A seguir, podemos ver com mais clareza que o filósofo trata Roma como a cidade terrena: “Falarei, pois, da Cidade terrena, senhora dos povos escravos e, por sua vez, dominada pela paixão de dominar, e coisa alguma calarei do que a razão determinante dêste escrito pede e minha inteligência permite.”<sup>57</sup> É clara a referência a Roma, pois era essa cidade, capital do Império Romano, que dominava os povos na época do Bispo de Hipona. A seguinte referência, semelhante a essa, menciona diretamente os romanos:

E o apetite ao domínio, de tôdas as paixões do gênero humano a que mais embriaga qualquer alma romana, depois de vencer alguns dos mais

---

<sup>53</sup> A menção a “reinar eternamente com Deus” e “sofrer eterno suplício com o diabo” pode ser encontrada, entre outros textos, em Mateus 25:31-46.

<sup>54</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. p. 290.

<sup>55</sup> *Idem*. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 55.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 53.

poderosos, encontra acabrunhados e abatidos os restantes e oprime-os com o jugo da escravidão.<sup>58</sup>

A cidade terrena, senhora dos escravos, cheia de paixão pelo domínio, é Roma. Como as citações anteriores mostram, o conceito que abrange a cidade terrena é muito maior do que Roma, mas aqui é ela que personifica essa grande cidade mística. A tradição de ver a cidade de Roma como inimiga do cristianismo é antiga e já se fazia presente nos textos do Novo Testamento da Bíblia, compostos no século I da nossa era. É interessante notarmos que Agostinho aponta uma contradição no comportamento romano, pois Roma era *dominada* pela paixão de *dominar*, isto é, ela, antes de escravizar os outros povos, era escrava de si mesma. Dito de outra forma, vivia segundo a carne, segundo as paixões, não segundo Deus. No Apocalipse, por exemplo, Roma é retratada como uma grande prostituta, em cuja frente estava escrito um nome, um mistério: “Babilônia, a Grande, a mãe das prostitutas e das abominações da terra.”<sup>59</sup> Ela é chamada de Babilônia, provavelmente, para que a referência a Roma não ficasse explícita, o que poderia causar perseguições das autoridades romanas, mas o texto bíblico claramente diz que se trata de Roma ao afirmar que essa grande prostituta é a “Grande Cidade que está reinando sobre os reis da terra.”<sup>60</sup> O próprio Agostinho identifica Roma com Babilônia, como vemos na seguinte citação:

Para abreviar o mais possível, direi que Roma foi fundada como outra Babilônia, como filha da primeira, e que aprouve a Deus servir-se dela para humilhar o universo todo e pacificá-lo, reduzindo-o à unidade da mesma república com as mesmas leis.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 95.

<sup>59</sup> Apocalipse 17:5.

<sup>60</sup> Ver Apocalipse 17:18. Alguns intérpretes entendem que Roma é mencionada, simbolicamente, em outras passagens do mesmo livro de Apocalipse. Por exemplo, em 13:18, temos a presença do famoso 666, conhecido como o número da besta. Alguns exegetas entendem que se trata de uma tradição antiga, que dizia que Nero ressuscitaria. O nome Neron Kaiser, transliterado do hebraico para o grego, computa exatamente 666, pois as letras hebraicas e gregas têm correspondentes numéricos. Se assim for, é mais uma evidência de que Roma e seus imperadores eram vistos como inimigos do cristianismo desde o princípio da religião cristã, em suas primeiras décadas. Para uma explicação mais completa, ver o comentário de Russell Norman Champlin, em seu *O novo testamento interpretado versículo por versículo*.

<sup>61</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III. p. 88.

Fundamentados nessa conclusão, isto é, de que Roma personifica muito bem a cidade dos homens na visão do Doutor da Graça, é possível entendermos a presença de muitas críticas a Roma na obra *A cidade de Deus*. Se trata do inimigo visível dos membros da cidade celestial. Uma das críticas do filósofo, já mencionada neste texto, se dirige àqueles que culpavam o cristianismo pela decadência de Roma. Alguns atribuíam os infortúnios de Roma ao cristianismo por este proibir sacrifícios aos deuses romanos.<sup>62</sup> Os deuses, fica subentendido, estariam castigando Roma porque os sacrifícios não estariam mais sendo feitos como antes. Agostinho afirma, ao contrário disso, que antes de Cristo os romanos sofreram várias calamidades. É uma resposta àqueles que culpavam o cristianismo pelos flagelos sofridos por Roma pelas mãos dos bárbaros.<sup>63</sup> Detalhando esta afirmação, temos a seguinte menção do filósofo à situação romana:

As cruéis guerras civis, mais amargas, segundo a própria confissão de seus autores, que quaisquer guerras inimigas, por causa das quais a república não se julgou apenas atormentada, mas também perdida em absoluto, nasceram muito antes do advento de Cristo.<sup>64</sup>

O Bispo de Hipona, além de defender o cristianismo dessa acusação, a lança na conta dos próprios romanos, conforme vemos na citação a seguir:

Vimo-los obrigados a dizê-lo, porque, em face da imoralidade dos concidadãos, seus próprios historiadores não duvidaram em dizer que muito antes do advento de Nosso Senhor Jesus Cristo a república romana se perdera e já não existia. Mas não atribuem a suas divindades a perdição de Roma.<sup>65</sup>

A república romana já estaria envolvida na dissolução por culpa do luxo, da avareza e de costumes licenciosos antes de Cristo.<sup>66</sup> Agostinho apela para o testemunho dos próprios historiadores romanos para defender a religião cristã de culpa pelo declínio de Roma.

---

<sup>62</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 99.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 140.

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 126.

O Bispo de Hipona não para por aí a sua argumentação apologética. Primeiro ele mostrou que Roma já passava por sérios problemas antes de Cristo, depois colocou a culpa na imoralidade dos romanos e agora menciona os deuses cultuados pelos romanos, conforme a referência a seguir nos mostra:

Onde estavam êsses deuses que julgam se lhes deva culto, por causa da mesquinha e enganadora felicidade dêste mundo, quando os romanos, a quem com diabólica astúcia se entregavam para que lhes rendessem culto, se viram atormentados por tantas calamidades?<sup>67</sup>

A acusação dos romanos contra a fé cristã é que a interrupção dos sacrifícios teria levado os deuses a se irem contra Roma e provocar sua decadência. No entanto, se os romanos adoravam os deuses apenas pensando na felicidade terrena, por que os deuses não deram aquilo que era esperado deles? Não fazia sentido prestar culto a deuses pela felicidade temporal se ela não se cumpria. Na verdade, o filósofo entendia que os deuses pagãos eram espíritos malignos, isto é, demônios.<sup>68</sup> Nisso novamente o filósofo depende do texto bíblico, uma vez mais do apóstolo Paulo.<sup>69</sup>

### **1.2.2. História judaico-cristã da humanidade: da queda ao juízo final**

A narrativa bíblica fornece boa parte do fundamento para o Bispo de Hipona construir a sua filosofia da história. O linguajar bíblico permeia boa parte do texto de Agostinho, como se as expressões da Bíblia fossem suas próprias. Não só a linguagem, mas a teologia bíblica estabelece as bases para o pensamento do Doutor da Graça. Sendo assim, para Agostinho, o início da história determinará o seu fim, pois este último é providencial para remediar o mal que houve no princípio. A citação a seguir esclarece esse ponto:

Foi tão enorme o pecado em que consentiram [Adão e Eva], que, em virtude dêle, a natureza humana piorou e se transmite aos descendentes o próprio pecado e a necessidade da morte. De tal maneira o império da morte

---

<sup>67</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I, p. 176.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>69</sup> “Não! Mas, aquilo que os gentios imolam, *eles o imolam aos demônios, e não a Deus*. Ora, não quero que entreis em comunhão com os demônios.” (I Coríntios 10:20).

empolga os homens, que dera com todos na morte segunda, como devida pena, se indevida graça de Deus dela não livrasse alguns deles.<sup>70</sup>

Essa passagem descreve a assim chamada teologia do pecado original. Como a citação bem sintetiza, essa doutrina afirma que o primeiro casal, segundo o livro bíblico de *Gênesis*, transgrediu a ordem divina e comeu da árvore cujo fruto era proibido. A humanidade, como descendente de Adão e Eva, teria herdado seu pecado e, conseqüentemente, a morte física.<sup>71</sup> Agostinho cita uma vez mais, agora nominalmente, o pecado original:

Dessa morte escreve nos seguintes termos o Apóstolo São Paulo: *Logo, todos morreram e Cristo morreu por todos, para que os que vivem já não vivam para si, mas para Aquêle que morreu e ressuscitou por eles*. Todos, pois, sem exceção, morreram pelo pecado, quer pelo pecado original, quer pelos atuais, acrescentados por ignorância ou por malícia. E o único vivo, quer dizer, o único isento de pecado, morreu pelos mortos, a fim de que os que vivem, por haverem-lhes sido remetidos os pecados, já não vivam para si, mas para Aquêle que morreu por todos por causa de nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação.<sup>72</sup>

A segunda morte, mencionada na citação anterior, é a forma como o livro de Apocalipse se refere à condenação da humanidade, a morte espiritual, o juízo divino.<sup>73</sup> A referência acima, como ocorre constantemente na obra do filósofo, apresenta citação do texto bíblico, uma vez mais escrito por Paulo.<sup>74</sup>

Apesar da queda, o filósofo entende que a mão divina, sua providência, não abandonou o palco dos homens. Para o Doutor da Graça, o verdadeiro Deus tem em sua mão

---

<sup>70</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. p. 239.

<sup>71</sup> É notório como Agostinho se baseia especialmente em Paulo para fundamentar a teologia do pecado original. Em I Coríntios 15:21-22 o apóstolo diz o seguinte: “Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida.” Já em Romanos 5:12 o mesmo apóstolo afirma o seguinte: “Eis porque, como por meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram.” É clara a dependência do Bispo de Hipona de textos como esses para fundamentar a teologia do pecado original.

<sup>72</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III. p. 207.

<sup>73</sup> Apocalipse 21:8.

<sup>74</sup> “Ora, ele morreu por todos a fim de que aqueles que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles. (2 Coríntios 5:15).

todos os impérios<sup>75</sup> e é o único que distribui a bons e maus os reinos terrestres.<sup>76</sup> “Sem dúvida, a divina Providência constitui os reinos humanos”,<sup>77</sup> diz Agostinho. Deus auxiliou na expansão do Império Romano e sob seu poder também estão os demais reinos do mundo.<sup>78</sup> O mesmo Deus concedeu poder ao Império Romano para castigar os crimes de muitas nações.<sup>79</sup> Com essas palavras, o Bispo de Hipona entende que há uma Providência que comanda as nações e impérios e os utiliza como instrumentos para cumprir seus desígnios. É bem provável que Agostinho, como leitor assíduo do texto bíblico, esteja se referindo a passagens da Bíblia Hebraica como aquelas que estão no livro de Daniel, que menciona com bastante detalhe a forma como Yahweh<sup>80</sup> estabelece e derruba os grandes reinos da história humana.<sup>81</sup> Como ele mesmo corrobora, “... o poder de dar o império e o reino não o atribuíamos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz a Êle, a quem nada apraz injustamente”.<sup>82</sup> Deus mesmo se encarrega de distribuir o poder aos homens, bons e maus.

No entanto, apesar do filósofo entender que a mão providente de Deus atua nos grandes eventos da história, sua grande obra visa, acima de tudo, salvar o homem. Vejamos:

A alma é necessário curá-la. E, como não existe relação alguma entre a pureza imortal reinante no céu e a baixeza rastejante na terra, torna-se necessário o mediador. Mas não há de ser tal que tenha corpo imortal semelhante ao dos sêres supremos e alma enfermiça igual à dos ínfimos, porque semelhante fraqueza o levaria a invejar-nos a cura, de preferência a concorrer para ela. Torna-se necessário mediador que, unindo-se à nossa baixeza pela mortalidade do corpo, pela imortal justiça do espírito, permaneça na glória da divindade, na altura infinita que não é distância, mas inalterável conformidade com o pai, mediador, enfim, que possa

---

<sup>75</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 100.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 243.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 251.

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 271.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 276.

<sup>80</sup> Yahweh é um dos nomes de Deus na Bíblia Hebraica. Na verdade, o texto hebraico contém o tetragrama YHWH, sem os sinais vocálicos. Muitos intérpretes, todavia, conjecturam que a forma correta do nome divino descrito na Bíblia é Yahweh.

<sup>81</sup> Os capítulos 7 e 8 do livro do referido profeta fazem menção a grandes impérios do mundo, como Pérsia e Grécia, que são representados na figura de animais. Um dos intuitos do texto bíblico, neste caso, é apresentar Yahweh como Senhor dos reinos humanos, que levanta e derruba as grandes potências mundiais.

<sup>82</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 290.

prestar socorro verdadeiramente divino à obra de nossa purificação e libertação.<sup>83</sup>

A alma precisa de cura porque o primeiro casal transgrediu o mandamento divino e há necessidade de salvação. Com isso, toda a humanidade se tornou caída, necessitando de graça e cura. É preciso, então, um mediador que não esteja enfermo como a humanidade, mas que partilhe da nossa natureza humana. Não pode estar totalmente no estado divino de imortalidade nem totalmente na condição humana, de pecado. Ele precisa ter coisas em comum com Deus e com a humanidade. Ele se rebaixa à nossa realidade humana, mas permanece incorruptível. Não há dúvida de que o filósofo fala de Cristo, tratado nas páginas do Novo Testamento como mediador entre Deus e os homens,<sup>84</sup> como aquele que participou da natureza humana, mas sem pecar.<sup>85</sup> Diante desse cenário, José Mora afirma que a história, em Agostinho, é a história dos pecados humanos, mas também da salvação do homem.<sup>86</sup>

As pessoas regeneradas passam a compor a igreja cristã, estabelecida por Deus, por sua providência, e destinada a triunfar, conforme Agostinho escreve no texto abaixo:

Assim ocorre neste salmo, em que abertamente se declara Cristo sacerdote, como ali Rei: *Disse o Senhor a meu Senhor: Senta-te à minha direita, enquanto ponho teus inimigos como escabelo a teus pés.* Que Cristo se sinta à direita é de fé, não opinião. Por sua vez, ainda não vemos seus inimigos postos debaixo de seus pés. Eis a questão e aparecerá no fim do mundo. Acreditamo-lo agora; vê-lo-emos depois.<sup>87</sup>

Roma é tratada, ao longo da obra, como uma notável representante da cidade dos homens e, portanto, inimiga da cidade de Deus. É bem provável que aqueles que aqui são chamados de inimigos de Cristo sejam os inimigos da Igreja Católica, representados, entre outros, pela figura da cidade romana. Como o filósofo confessa, a vitória pela qual ele espera

---

<sup>83</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. p. 35.

<sup>84</sup> “Pois há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus.” (I Tm 2:5).

<sup>85</sup> “Com efeito, não temos um sumo sacerdote incapaz de se compadecer das nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado.” (Hebreus 4:15).

<sup>86</sup> MORA, José Ferrater. *Cuatro visiones de la historia universal*: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel. Madrid: Alianza Editorial, 1982. pp. 32-33.

<sup>87</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III. p. 48.



ainda não tinha acontecido, mas ocorreria no final do mundo. A citação ao salmo 110<sup>88</sup> e ao livro de Hebreus<sup>89</sup> é notória.

Apesar de ainda não ver a vitória final de Cristo consumada, Agostinho entende que o triunfo da igreja já estava acontecendo na história por vontade divina, como a citação seguinte detalha:

A verdade arruinou o que o erro estabeleceu; a fé destruiu as obras da incredulidade; o retorno ao Deus santo, ao Deus de verdade, aniquilou o estabelecido pela aversão ao culto e à religião divina. E isso aconteceu não apenas no Egito, único objeto das lamentações que o espírito dos demônios inspirava Hermes, mas em toda a terra, que, segundo as predições das Escrituras, exclama: “Cantai novo cântico ao Senhor, cantai ao Senhor toda a terra.” Eis o título do salmo: *Quando se edificava a casa depois do cativo*. Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edifica-se em toda a terra depois do cativo, em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício. Porque, embora autor de deuses, o homem não era menos escravo da própria obra. Adorando-os, entrava na sociedade, não de estúpidos ídolos, mas de pérfidos demônios.<sup>90</sup>

O triunfo da igreja cristã se manifestava de forma universal. O filósofo destaca o dualismo *verdade e erro, fé e obras de incredulidade*. A igreja cristã é denominada “religião divina”. Os povos estariam retornando a Deus e abandonando a aversão ao seu culto. O Bispo de Hipona considera a edificação da Igreja Católica como o fim de um cativo, de uma escravidão espiritual em que se encontrava a humanidade, que seria a idolatria. É claro o paralelo que o filósofo faz com o cativo dos hebreus<sup>91</sup>, mencionado na Bíblia Hebraica, inclusive citando um salmo bíblico uma vez mais.<sup>92</sup> O destino da Igreja, o triunfo, já brilhava através de sua expansão e da conversão de pessoas de diferentes povos.

---

<sup>88</sup> “Oráculo de Iahweh ao meu senhor: ‘Senta-te à minha direita, até que eu ponha teus inimigos como escabelo de teus pés.’” (Salmo 110:1).

<sup>89</sup> “E todas as coisas colocaste debaixo dos seus pés. Se Deus lhe submeteu todas as coisas, nada deixou que lhe ficasse insubmisso. Agora, porém, ainda não vemos que tudo lhe esteja submisso.” (Hebreus 2:8).

<sup>90</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I, p. 425.

<sup>91</sup> O exílio se refere à invasão dos exércitos da Babilônia em Jerusalém, resultando no cativo que durou cerca de 70 anos, de acordo com o texto bíblico. Os hebreus retornaram sob a ordem do rei persa Ciro (2 Crônicas 36:17-21; Esdras 1:1-5).

<sup>92</sup> “Cantai a Iahweh um cântico novo! Terra inteira, cantai a Iahweh!” (Salmo 96:1).

Enquanto a vitória total não se consumava, os cristãos estariam em paz, aguardando a sua ressurreição, conforme o teólogo afirma a seguir:

Por isso, a morte agora carece de dureza para as almas dos fiéis defuntos, morte que os separou dos corpos, porque sua carne repousa em esperança, sejam quais forem os ultrajes recebidos depois de perdida a sensibilidade. Porque não suspiram, como pensou Platão, pelos corpos por haverem-nos esquecido, mas, antes, porque recordaram a promessa daquele que não engana ninguém e lhes garantiu a integridade de seus próprios cabelos. Essa a razão de esperarem com ânsia e com paciência a ressurreição dos corpos, em que sofreram tantas durezas e não sentirão para o futuro nada similar.<sup>93</sup>

Embora Agostinho tenha dito que nenhuma doutrina se aproxima mais do cristianismo do que a de Platão,<sup>94</sup> essa referência se afasta razoavelmente do filósofo grego. Embora a imortalidade da alma seja algo em comum entre Platão e Agostinho, o segundo defende, com base na teologia bíblica, a ressurreição dos corpos. As almas dos justos aguardariam, esperançosamente, esse momento. No estado intermediário entre a morte e a ressurreição, o justo estaria num bom estado, não importando qual tenha sido a razão de sua morte, pois, no dizer do filósofo,

... os cristãos sabem que a morte do pobre bom entre cães que lhe lambem as feridas é incomparavelmente melhor que a do rico que expira na púrpura e no linho. Pois bem, como poderiam essas mortes horrendas prejudicar os mortos, se viveram bem?<sup>95</sup>

A menção à parábola do rico e do Lázaro, proferida por Jesus, é clara na citação acima. Nela, o pobre mendigo, cujas feridas eram lambidas pelos cães, morre e é levado ao paraíso. O rico, por outro lado, indiferente ao sofrimento do pobre homem, é levado a um lugar de tormento, ao Hades.<sup>96</sup> O sofrimento do miserável Lázaro nos leva à questão do problema do mal, intimamente associado à questão da Providência. Mesmo quando Agostinho trata do mal no mundo, que seria muito pequeno se comparado com a justiça divina no juízo final, ele trata de responsabilizar o homem pelas coisas ruins que acontecem

---

<sup>93</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II. p. 222.

<sup>94</sup> *Idem*. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I. p. 393.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 71.

<sup>96</sup> Lucas 16:19-31.

na vida humana. Em sua obra *O livre-arbítrio*,<sup>97</sup> o problema é apresentado da seguinte forma: Se Deus não é autor do pecado e o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir os pecados a Deus?<sup>98</sup> Agostinho procura responder à questão construindo o raciocínio da seguinte forma:

Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine.<sup>99</sup>

Nesse diálogo com seu discípulo Evódio, Agostinho explica a ele que a mente humana tem domínio sobre as paixões, sobre o pecado. Isso é assegurado pela lei divina, eterna, que estabelece que a mente é mais poderosa do que as paixões. O contrário disso seria a negação da perfeição estabelecida por Deus. Portanto, a origem do pecado não está na superioridade das paixões sobre a mente humana. A seguir, o raciocínio tem prosseguimento:

Ag. Então! O espírito justo, e a mente firme em seu direito e conservando seu domínio, poderá afastar-se de sua força e submeter à paixão outra mente que reina com igual equidade e virtude?

Ev. De modo algum. Não somente porque a excelência é igual em uma e outra, mas, também, a primeira mente não poderia obrigar a outra a se tornar viciada, sem ela mesma decair de sua justiça e tornar-se viciada, ficando por isso mesmo mais fraca.

Ag. Compreendeste-me bem. E porque não te resta agora senão responder a esta questão, se puderes: Existe, na tua opinião, algo mais nobre do que a mente dotada de razão e sabedoria?

Ev. A meu ver, nada existe, exceto Deus.

Ag. Essa é igualmente a minha opinião.<sup>100</sup>

No primeiro momento, o Bispo de Hipona procurou mostrar que a mente humana não pode ser dominada por algo que lhe é inferior, a paixão. Agora, dando prosseguimento ao seu pensamento, ele afirma que essa mesma mente, chamada aqui de espírito justo, não pode

---

<sup>97</sup> Obra concluída no ano 394.

<sup>98</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 28.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 51.

ser dominada por algo que lhe é igual, outra mente justa, o que seria um contrassenso. Além do que lhe é inferior ou igual, o que existiria de mais nobre do que uma mente sábia e racional? Apenas Deus, afirma Agostinho. E Deus, obviamente, também não é o responsável pelo domínio das paixões humanas sobre a mente. O que resta, então, para explicar a manifestação das paixões humanas? O filósofo conclui:

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.<sup>101</sup>

Destarte, o que torna a mente humana escrava das paixões, afastando-a de Deus, é o livre-arbítrio, a vontade. Assim, além do pecado original, já mencionado neste capítulo, o livre-arbítrio humano seria o responsável pelas ações humanas que se afastam da lei eterna, divina, e, portanto, o próprio homem é responsável pelo mal moral no mundo. O único fator que explica a transgressão da lei divina, a escravidão a que o homem está sujeito em suas paixões, é a sua liberdade, a sua vontade, a sua escolha. Desta forma, Agostinho tira de Deus qualquer responsabilidade pelo pecado, pelas paixões.

Chegando à conclusão da sua teologia da história, Agostinho a encerra com a segunda vinda de Cristo e o juízo final, conforme se vê na citação a seguir:

O salmo 49 fala também do juízo final nestes termos: *Deus virá manifestamente, virá nosso Deus e não calará. O fogo arderá em sua presença e a seu redor esbravejará horrorosa tempestade. Chamará o céu lá em cima e a terra, para discernir seu povo. Congregai ante êle seus justos, os que por meio de sacrifícios fizeram o testamento de Deus.* Trata-se de profecias referentes, segundo entendemos, a nosso Senhor Jesus Cristo, que do céu virá, como esperamos, julgar os vivos e os mortos. Êle, que primeiro veio, oculto, para ser injustamente julgado pelos injustos, virá manifestamente julgar de maneira justa os justos e os injustos. Virá, repito, *manifestamente e não calará*, quer dizer, falará como juiz Êle, que veio oculto, calou ante o juiz, quando conduzido como ovelha ao matadouro, e

---

<sup>101</sup> AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. p. 52.

estêve manso como o cordeiro ante o tosquiador, segundo vemos anunciado em Isaías e cumprido no Evangelho.<sup>102</sup>

É notório que Agostinho estabelece o juízo final no momento da segunda vinda de Cristo, tratada explicitamente no Novo Testamento da Bíblia, embora, como a própria interpretação do filósofo dá a entender, ela, a *parousia*,<sup>103</sup> também pode ser encontrada na Bíblia Hebraica, o Antigo Testamento. Agostinho diz que nesse momento vivos e mortos serão julgados, o que indica que esse evento ocorrerá, no entender do filósofo, em um momento em que os seres humanos estarão vivos.<sup>104</sup>

No momento da segunda vinda de Cristo e do juízo final, ocorrerá a ressurreição dos mortos, conforme o Bispo de Hipona afirma:

Como são duas as ressurreições, de que já falei mais acima, uma segundo a fé, que agora se opera pelo batismo, e outra segundo a carne, que se operará no juízo final, quando a carne se torne incorruptível e imortal, assim são as duas ressurreições. A primeira, que agora se efetua, é a das almas e não permite incorrer na segunda morte. E a segunda, que virá no fim do mundo, não é das almas, mas dos corpos. Enviará, por efeito do último juízo, uns para a segunda morte e outros para a vida imortal.<sup>105</sup>

A primeira ressurreição não seria literal, pois simboliza, para o Bispo de Hipona, a conversão à fé cristã, o renascimento. A segunda seria literal, física, e acontecerá no final do mundo, no juízo final. Aqui chegamos perto da conclusão que Agostinho, com base na Bíblia, dá à história da humanidade: todos serão ressuscitados e julgados por aquilo que fizeram.

Para quem não pertence à cidade de Deus haverá, nas palavras do filósofo, miséria eterna, uma condenação sem fim, com a alma separada da vida de Deus.<sup>106</sup> Para os habitantes da cidade de Deus, temos o seguinte:

Como prometi no livro anterior, êste, o último da obra, girará todo êle em torno da felicidade eterna da Cidade de Deus. E digo eterna não porque haja de durar muito tempo e finalizar algum dia, mas porque, como está escrito

---

<sup>102</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III. p. 252.

<sup>103</sup> Um dos termos gregos que, no Novo Testamento, se refere à segunda vinda de Cristo.

<sup>104</sup> “Mas disto hão de dar contas àquele que está prestes a julgar os vivos e os mortos.” (I Pedro 4:5).

<sup>105</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III. p. 208.

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 193.

no Evangelho, *seu reino não terá fim*. A sucessão das gerações humanas, em que uns morrem para deixar lugar a outros, não é sequer imagem da eternidade. Assemelham-se à árvore de fôlha perene, que parece conservar sempre o mesmo verdor, enquanto vão caindo umas fôlhas e brotando outras, perpetuando-se assim a aparência de seu frescor. Nela todos serão cidadãos imortais e os homens alcançarão o que os santos anjos nunca perderam. Deus, seu onipotentíssimo Fundador, fará essa maravilha. Prometeu-o e não pode mentir. Para certifica-lo, fêz muitas maravilhas prometidas e não prometidas.<sup>107</sup>

Agostinho, nessa citação, já está no final da sua imensa obra. O destino dos membros da cidade de Deus é a felicidade eterna, o reino infundável do Eterno. Nesse estado, de imortalidade, os homens se assemelham aos anjos e viverão para sempre renovados. A maior recompensa que terão será o próprio Deus, conforme assevera o Bispo de Hipona.<sup>108</sup> Desta forma, com a vitória da igreja cristã e com a felicidade eterna da cidade de Deus, Agostinho conclui a história da humanidade.

### **1.3. Filosofia e teologia como instrumentos de interpretação da história nos séculos XVII e XVIII**

Nesta seção, faremos uma apresentação sobre a utilização da filosofia e da teologia como ferramentas de interpretação da história nos séculos XVII e XVIII, aqueles que compõem o assim chamado *período das Luzes*. Primeiro, faremos uma exposição mais generalizada, com base no que alguns comentadores nos dizem sobre o período, e depois trabalharemos com o pensamento de Bossuet, Rousseau e Condorcet, o que nos permitirá ter um olhar mais específico sobre o tema.

O nosso propósito ao selecionar esses dois séculos é compreender como estava a questão no período iluminista, pelo menos parcialmente, o que nos auxiliará na apreensão do fundo histórico da época em que Voltaire viveu, já que é o pensamento do autor do *Cândido* sobre a filosofia da história que pretendemos compreender. Entendendo o ambiente intelectual do qual Voltaire fez parte, poderemos assimilar melhor suas ideias a respeito de um sentido ou de um possível progresso na história da humanidade. Além disso, os pensadores aqui abordados têm uma relação direta com a filosofia de Voltaire.

---

<sup>107</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III. p. 329.

<sup>108</sup> *Ibid.* p. 397.

Iniciamos citando Francisco Falcon, em sua obra *Iluminismo*, a respeito da ideia de progresso no século XVIII:

Partindo do primado absoluto da razão, princípio e garantia do progresso da humanidade, uma vez que este se identifica com o avanço do conhecimento verdadeiro, a *ideologia iluminista* produz e/ou articula as principais *categorias* da sensibilidade intelectual do século XVIII: *cultura e civilização, progresso e liberdade, educação e humanidade*.<sup>109</sup>

A confiança na razão é um dos pontos mais relevantes para a visão iluminista. Sua identificação com o progresso é uma marca do *Século das Luzes*, presente em muitos filósofos, incluindo o próprio Voltaire. O progresso da humanidade se identificaria com o avanço do *conhecimento verdadeiro*, de acordo com Falcon, o que nos remeteria, nas entrelinhas, ao que seria julgado como um *conhecimento falso*, combatido pelos filósofos iluministas. Como veremos nesta tese, um dos lugares onde esse combate se dava era no campo da teologia, já que a metafísica cristã era uma das inimigas de muitos pensadores do século XVIII.

Peter Gay também comenta sobre o crescimento do otimismo e da confiança no progresso no século XVIII:

A esperança de Gibbon e Adam foi a característica comum do homem educado no século XVIII e ela se tornou mais familiar conforme o tempo passava: o otimismo crescia mais acentuado, década a década. No entanto, embora a crença confiante no progresso estivesse no ar, as predições dos filósofos para o progresso da humanidade tinham o direito de esperar – sua rapidez, alcance, qualidade – variavam conforme seu ponto de vista da natureza humana, sua leitura da história e sua experiência de mundo. Eles concordavam que o progresso era sumamente desejável, eminentemente possível e, de fato, uma realidade política significativa em seu próprio tempo. *Le monde avec lenteur marche vers la sagesse* [o mundo com lentidão marcha para a sabedoria] – nesta linha muito citada, Voltaire resumiu o consenso entre o pequeno rebanho; alguns dos filósofos enfatizaram o fato do movimento, outros, sua lentidão, mas quase todos viram o mundo se movendo em passo rítmico em direção ao bom senso.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. São Paulo: Editora Ática, 1986. p. 42.

<sup>110</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969. p. 99. (Tradução nossa). “Gibbon’s and Adam’s hopes were the common property of educated men in the eighteenth century, and they became more familiar as time passed: optimism grew more pronounced decade by decade. But, although the confident belief in progress was in the air, the philosophes’ predictions as to the progress mankind had a right to expect – its speed, its extent, its character – varied with their view of human nature, their reading of history, and their experience of the world. They did agree that progress was supremely desirable,

O comentador nos apresenta um cenário em que o otimismo crescia mais e mais no período iluminista. O progresso não seria mais algo a se esperar num futuro longínquo, mas aconteceria já naquele tempo, fazia parte da atmosfera intelectual. Vemos que esse ponto de vista aparece claramente no pensamento de Concorcet, cujas ideias serão analisadas nesta tese. Ainda que para alguns pensadores o progresso acontecesse em ritmo lento, não havia dúvida de que ele já estava em curso. O ambiente intelectual da época de Voltaire, portanto, respirava expectativa de que havia grande mudança política e intelectual acontecendo.

Salinas Fortes também comenta sobre a ideia de progresso no *Século das Luzes*, em seu trabalho *O iluminismo e os reis filósofos*:

Novos domínios, novos territórios vão sendo descobertos no mapa do saber. A atenção do sábio se volta para *este* mundo, a transcendência cede lugar à imanência. Um novo objeto de estudos começa a se desenhar no horizonte: o próprio homem. Uma nova “ciência” começa a se impor: a História. Os homens percebem, através do estudo do seu passado, que a massa de conhecimentos adquiridos pode ser utilizada e posta a serviço do seu próprio bem-estar. Surge, por conseguinte, como um corolário necessário de todas estas descobertas, um novo mito, um novo ideal, uma nova idéia reguladora, ou seja, a idéia do *Progresso*.<sup>111</sup>

Está implícito na citação o confronto entre a visão iluminista, tema desse trabalho de Salinas Fortes, e a teologia da época. Isso aparece quando ele menciona o lugar cedido pela transcendência à imanência e também quando destaca a atenção do sábio se voltando para *este*<sup>112</sup> mundo, que contrasta com o *outro* mundo, o mundo celestial, o paraíso. Mudando o foco do céu para a terra, os estudos se voltam para a história do homem e, com base nela, a ideia de progresso é formada. Talvez haja uma ponta de ironia na citação de Salinas Fortes, pois a filosofia iluminista substituiu, no entender do autor, uma visão transcendente por uma imanente, passou a focar *neste* mundo e não mais no paraíso, estudou o passado e, como

---

eminently possible and, in fact, a significant political reality in their own time. *Le monde avec lenteur marche vers la sagesse* – in this much quoted line, Voltaire summed up the consensus among the little flock; some of philosophes emphasized the fact of movement, some its slow speed, but nearly all saw the world moving in measured pace toward good sense.”

<sup>111</sup> FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. p. 20.

<sup>112</sup> O destaque da palavra “este”, na citação, é do autor.



resultado, fundou um *novo mito*, que seria a ideia de progresso. O progresso também seria um ideal, isto é, algo que devemos perseguir, um modelo que é superior à condição presente.

Peter Gay nos traz mais informações relevantes sobre a ideia de progresso no período iluminista:

A concentração do Iluminismo no futuro como um reino de possibilidades não realizadas convidou a uma desvalorização correspondente do passado. Os filósofos não repudiavam a história; eles a achavam divertida, instrutiva e intensamente interessante. Mas eles não podiam tomá-la como um guia de autoridade. O passado – especialmente o passado clássico – foi um celeiro de glórias, conquistas insuperáveis, especialmente na literatura e na moral, e um museu de figuras atraentes. Mas o passado também foi, e na maior parte, um amontoado trágico de erro e crime; ele deveria ser estudado pelos seus erros a serem evitados e por suas injustiças a serem reparadas, não como modelo a imitar.<sup>113</sup>

É comum na filosofia iluminista a depreciação do passado, como Gay afirma. Em Voltaire, essa postura aparece diversas vezes. Condorcet, como veremos, tratou o período medieval como uma época de trevas, no que ele está de acordo com o autor do *Cândido*. Isso não significa a negação de méritos aos antigos por parte dos pensadores das Luzes, mas sim a possibilidade de ter um futuro glorioso, muito superior ao passado. A história tinha suas figuras atraentes, sua glória, mas também estava recheada de crimes e erros, que não deveriam mais ser imitados. Voltaire, como veremos, pintou a história exatamente assim, especialmente em seus contos. A história, portanto, tinha grande utilidade e ensinava os iluministas a não cometerem os erros do passado e a projetarem um futuro de progresso.

Encontramos essa maneira de enxergar o passado também no pensamento de Voltaire, como vemos em sua obra *Le siècle de Louis XIV*:

A começar pela filosofia, não havia aparência, nos tempos de Luís XIII, de que ela sairia do caos onde estava mergulhada. A inquisição da Itália, Espanha e Portugal tinha ligado os erros filosóficos aos dogmas da religião; as guerras civis na França e as querelas do calvinismo não foram mais

---

<sup>113</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969. p. 92. (Tradução nossa). “The Enlightenment’s concentration on the future as a realm of unrealized possibilities invited a corresponding depreciation of the past. The philosophes did not repudiate history; they found it amusing, instructive, and intensely interesting. But they could not take it as an authoritative guide. The past – especially the classical past – was a storehouse of glorious, unsurpassable achievements, especially in literature and morals, and a museum of appealing figures. But the past was also, and for the most part, a tragic pile of error and crime, to be studied for mistakes to avoid and injustices to repair, not for models to imitate.”

adequados ao cultivo da razão humana do que foi o fanatismo dos tempos de Cromwell, na Inglaterra.<sup>114</sup>

Mesmo ao se debruçar sobre um tempo não muito distante do seu,<sup>115</sup> Voltaire pinta um cenário em que a filosofia estava envolta no caos. É importante sabermos que, no ambiente intelectual do século XVIII, era comum pintar o passado de forma pejorativa, o que, conseqüentemente, traz à tona a ideia de que houve progresso, de que o século XVIII via a si mesmo como superior aos séculos anteriores.

Voltaire, uma vez mais, expressa pensamento semelhante, isto é, demonstra visão otimista de que seu século vivia um momento de esclarecimento, agora em seu *Tratado sobre a tolerância*:

Se persistem alguns convulsionários em alguma esquina de arrabalde, trata-se de uma pediculose que só afeta a mais vil população. A cada dia a razão penetra na França, tanto nas lojas dos comerciantes como nas mansões dos senhores. Cumpre, pois, cultivar os frutos dessa razão, tanto mais por ser impossível impedi-los de nascer. Não se pode governar a França, depois de ela ter sido esclarecida pelos Pascal, os Nicole, os Arnauld, os Bossuet, os Descartes, os Gassendi, os Bayle, os Fontenelle, etc., como a governaram no tempo dos Garasse e dos Menot.<sup>116</sup>

Mesmo tendo, em outras ocasiões, elogiado a razão dos ingleses para criticar seus compatriotas franceses,<sup>117</sup> Voltaire reconhece que a razão fazia progressos em seu país. Ainda que a obra mencionada acima tenha sido escrita para combater o fanatismo, especificamente para denunciar a morte do protestante Jean Calas sob falsas acusações, o filósofo não deixa de perceber que muito já tinha sido feito em prol da razão.

Paul Hazard, em sua obra *O pensamento europeu no século XVIII*, apresenta o confronto da visão iluminista com a teologia cristã:

---

<sup>114</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. p. 39. (Tradução nossa). “À commencer par la philosophie, il n’y avait pas d’apparence, du temps de Louis XIII, qu’elle se tirât du chaos où elle était plongée. L’inquisition d’Italie, d’Espagne, de Portugal, avait lié les erreurs philosophiques aux dogmes de la religion ; les guerriers civiles en France et les querelles du calvinisme n’étaient pas plus propres à cultiver la raison humaine que se le fut le fanatisme du temps de Cromwell, en Angleterre.”

<sup>115</sup> Luís XIII viveu de 1601 a 1643. Portanto, morreu 51 anos antes de Voltaire nascer.

<sup>116</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 115.

<sup>117</sup> Voltaire elogia a liberdade que viu na Inglaterra, durante seu exílio, em suas *Cartas inglesas*. Como ficou claro que seu louvor aos ingleses teve como um dos propósitos atacar a falta de liberdade de pensamento na França, o filósofo teve problemas com as autoridades de seu país por expressar tais ideias.

Mas estes audaciosos viriam também a reconstruir; com a luz da razão dissipariam as grandes massas de negrume que cobriam a terra; reencontrariam o plano da natureza e bastar-lhes-ia seguir esse plano para reencontrarem a felicidade perdida. Eles instituiriam um novo direito, sem qualquer relação com o direito divino; uma nova moral, independente de qualquer teologia; uma nova política que transformaria os súbditos em cidadãos. No intuito de impedirem que os seus filhos viessem a repetir os antigos erros, iriam criar novos princípios pedagógicos. E então o céu desceria à terra. Nos belos e claros edifícios por eles construídos, prosperariam as gerações, finalmente libertas da necessidade de procurar, fora de si próprias, a sua razão de ser, a sua grandeza, a sua felicidade. Seguiremos estes homens no seu trabalho; veremos os projectos e as infra-estruturas da sua cidade ideal, A cidade dos homens.<sup>118</sup>

*Estes audaciosos* são os pensadores das Luzes. A citação apresenta uma visão comum entre os iluministas, de que os períodos anteriores às Luzes foram épocas de trevas, como foi demonstrado em citações anteriores. A dicotomia luz/trevas aponta, necessariamente, para a ideia de progresso, pois o conhecimento iluminaria os homens, os tirando da condição de ignorância. Assim como na citação anterior de Salinas Fortes, o texto de Hazard também tem, de forma implícita, o conflito dos iluministas com a teologia. Direito e moral não teriam mais base na teologia, o que aponta para uma sociedade laica. O homem não precisaria buscar sua razão de ser *fora de si próprio*. A menção a uma *cidade dos homens* como cidade ideal nos remete automaticamente à *cidade de Deus*, de Agostinho, que é uma cidade mística, composta por aqueles que se submetem à vontade de Deus. Esse conflito dos iluministas com a visão da igreja cristã se dá porque a razão não deveria se submeter a nenhuma autoridade ou regra além de si mesma.<sup>119</sup> A administração da polis está sujeita ao império da razão.<sup>120</sup> O homem é dono de seu próprio destino e deve pensar por conta própria.<sup>121</sup>

Peter Gay também destaca o confronto das ideias iluministas com o cristianismo:

O avanço do conhecimento, quer os cristãos devotos gostassem ou não, significava o avanço da razão. No curso do século XVIII, o mundo, pelo menos o mundo instruído, estava sendo esvaziado de mistério. A falsa ciência estava dando lugar à ciência, a crença na intervenção miraculosa

---

<sup>118</sup> HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editora Lisboa, 1989. p. 8.

<sup>119</sup> FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. p. 18.

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 9.

das forças divinas estava sendo corroída pelo ácido do ceticismo e vencida pela cosmologia científica. O sagrado estava sendo escavado pelo ressecamento do fervor religioso, pela chamada ao bom senso, pela retirada da teologia agostiniana, pela campanha contra o “entusiasmo” e pelo avanço do racionalismo entre o clero de todas as convicções.<sup>122</sup>

O progresso da razão, no século XVIII, esvaziou o mundo de seus mistérios. Com isso, há um claro conflito entre o pensamento iluminista e a religião, no caso, especialmente contra o cristianismo, que era a religião predominante. Isso é especificado pelo autor ao mencionar o recuo da teologia agostiniana, o que pode se referir a diversos pontos do pensamento do Bispo de Hipona, talvez à ideia do pecado original, da teologia da história ou de algum ponto relevante que se confrontava com a visão dos filósofos iluministas. Seja como for, a crença na ciência não permitiria o convívio com o conceito de milagre. Bom senso e fervor religioso não podem coexistir para os pensadores das Luzes.

René Pomeau também menciona o conflito da mentalidade iluminista com a visão religiosa predominante do seu tempo, especificamente em Voltaire:

Este horror à paixão religiosa é o motor psicológico de seu grande combate contra o cristianismo (...) Voltaire gostaria que ao cristianismo, religião passional, sucedesse uma religião fria, análoga àquela dos letrados da China. A “religião natural” da qual ele se fez um apóstolo, religião universal, não está ligada a um grupo humano determinado.<sup>123</sup>

Talvez possamos entender paixão religiosa, mencionada por Pomeau, como sinônimo de *entusiasmo*, pelo menos nos textos voltairianos. Voltaire chega a afirmar que é inútil tentar

---

<sup>122</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969. p. 27. (Tradução nossa). “The advance of knowledge, whether devout Christians liked it or not, meant the advance of reason. In the course of the eighteenth century, the world, at least the world of the literate, was being emptied of mystery. Pseudo science was giving way to science, credence in the miraculous intervention of divine forces was being corroded by the acid of skepticism and overpowered by scientific cosmology. The sacred was being hollowed out from within by the drying up of religious fervor, the call for good sense, the retreat from Augustinian theology, the campaign against “enthusiasm”, and the advance of rationalism among the clergy of all persuasions.”

<sup>123</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. pp. 50-51. (Tradução nossa). “Cette horreur de la passion religieuse est le mobile psychologique de son grand combat contre le christianisme (...) Voltaire voudrait qu’au christianisme, religion passionnelle, succédât une religion froide, analogue à celle des lettrés de la Chine. La ‘religion naturelle’ dont il se fit l’apôtre, religion universelle, n’est pas liée à un groupe humain déterminé.”

convencer um entusiasta de seus erros.<sup>124</sup> A China é lembrada, muitas vezes, por Voltaire como exemplo de sobriedade, bom senso, equilíbrio, justiça. A religião natural, baseada na moral universal, era superior, no entendimento do filósofo. E a China seria um exemplo de nação que a teria adotado.

O conflito dos iluministas com o cristianismo também se deu no campo da história, conforme afirma Peter Gay:

Os historiadores do Iluminismo, então, fizeram muito. Eles não fizeram tudo porque eles não poderiam fazer tudo, mas pelo menos eles libertaram a história do paroquialismo dos estudiosos cristãos e dos pressupostos teológicos; eles secularizaram a ideia de causa e abriram grandes novos territórios para a investigação histórica.<sup>125</sup>

Há uma separação, na visão iluminista, entre o pensar a história e a teologia cristã. Refletir sobre o passado não exigiria, mais, a necessidade de entender um plano estabelecido para a humanidade, ou um destino, pensamento esse que vai na contramão de Agostinho e de Bossuet, teólogos da história. A história não depende mais de pressupostos teológicos, isto é, ela não precisa obedecer a um fio condutor dado de antemão. Embora haja, no pensamento iluminista, abundantes menções à ideia de progresso, que tem forte relação com a visão judaico-cristã, cuja história é linear e progressiva, o aspecto transcendente é eliminado. A história se torna apenas a história dos homens.

Peter Gay destaca a importância da ciência no *Século das Luzes*:

Tudo poderia ser abusado, mesmo a ciência. Mas enquanto havia muito sobre o progresso que permanecia envolto na incerteza, havia duas coisas das quais os filósofos permaneciam confiantes: se havia uma área da experiência humana na qual o progresso era confiável era a ciência, e se havia qualquer esperança real para o homem, era a ciência que a realizaria.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Em uma das cartas sobre os quacres, nas *Cartas inglesas*, Voltaire, embora elogie bastante a religião dos quacres e o quacre que gentilmente o recebeu em sua casa, afirma que não se deve demonstrar a um entusiasta os seus erros. De nada adiantaria tal empreendimento.

<sup>125</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1966. p. 37. (Tradução nossa). “The historians of the Enlightenment, then, did much. They did not do everything because they could not do everything, but at least they freed history from the parochialism of Christian scholars and from theological presuppositions, secularized the idea of causation and opened vast new territories for historical inquiry.”

<sup>126</sup> *Idem*. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969. p. 124. (Tradução nossa). “Everything could be abused, even science. But while there was much about progress that

Mesmo com os abusos que a ciência poderia sofrer, os filósofos mantinham imensa confiança nela. Os pensadores iluministas acreditavam no progresso da ciência e, juntamente com isso, que ela seria capaz de realizar as esperanças do homem. Voltaire, por exemplo, foi um entusiasta e divulgador da ciência de Newton. Já Rousseau, na contramão do seu século, pensava que as artes e as ciências tinham corrompido o ser humano.

Para Francisco Falcon, a visão humanitária dos iluministas os conduziu à tentativa de extirpar o sofrimento humano. A filantropia, a beneficência, o humanitarismo, no entender do autor, têm relação com a crença no progresso, pois essas ações garantiriam a vitória da causa do homem de antemão, trazendo o progresso proclamado. Paul Hazard destaca a grande importância da busca pela felicidade no iluminismo.<sup>127</sup> Curiosamente, Falcon utiliza o termo *utopia* para descrever as esperanças despertadas pelas notícias dos avanços das ciências.<sup>128</sup> Vendo que Salinas Fortes utilizou o termo *mito* para falar da ideia de progresso e que Falcon mencionou *utopia* para tratar dos avanços da técnica e da ciência percebidos no Século das Luzes, talvez a ideia de progresso de muitos pensadores iluministas não esteja muito longe das ideias religiosas que eles tanto combateram.

### 1.3.1. Teologia da história em Bossuet

Assim como fizemos na abordagem a Agostinho, pensamos que é mais preciso afirmar que Bossuet tem uma teologia da história, e não uma filosofia da história, visto que ela é fundamentada na revelação bíblica. Em nossa análise, usaremos as obras *Discurso sobre a história universal* e *Sermão sobre a providência*, que expressam o pensamento do bispo francês sobre a atuação divina na história. Antes disso, para demonstrarmos que Bossuet tem uma teologia da história, citamos um comentário de Edmilson Menezes:

O bispo de Meaux [Bossuet] sintetiza toda uma tradição teológica iniciada por um outro prelado, o de Hiponna. A despeito de suas grandes diferenças, os dois doutores concordam nos seguintes pilares: a dimensão histórica é

---

remained shrouded in uncertainty, there were two things of which the philosophes remained confident: if there was one area of human experience in which progress was reliable it was science, and if there was any real hope for man, it was science that would realize it.”

<sup>127</sup> HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editora Lisboa, 1989. p. 32.

<sup>128</sup> FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. São Paulo: Editora Ática, 1986. p. 49.

essencial à religião, a história é a história da salvação e a providência não se atém ao caso particular, mas o envia ao acordo com as disposições gerais da economia salvífica; a teologia da história está diretamente ligada à teologia da graça, que salvaguarda, ao mesmo tempo, a onipotência divina e a liberdade humana: os maus, fazendo o que eles querem, só fazem aquilo que Deus lhes permite fazer, e, assim, não saem da ordem maior.<sup>129</sup>

A respeito da história ser a história da salvação, como mencionou acima o comentador, citamos um texto de Bossuet, em seu *Discursos sobre a história universal*.<sup>130</sup>

Todos os povos se precipitavaõ na Idolatria. Deos prometteo ao santo Patriarcha, que nelle, e na sua geração, todas aquellas Nações cegas, que se esqueciaõ do seu Creador, seriaõ abençoadas, isto he, chamadas para o seu conhecimento, no qual se acha a verdadeira bençaõ.

Por essas palavras Abrahaõ he feito o Pai de todos os que creem em Deos, e a sua posteridade he escolhida para ser a fonte, da qual a bençaõ deva estender-se por toda a terra.<sup>131</sup>

Bossuet se refere à promessa de Deus ao patriarca Abraão, pela qual todas as famílias da Terra seriam benditas por meio dele.<sup>132</sup> É relevante mencionarmos que Abraão é uma figura altamente reverenciada nas três religiões monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo. Sendo assim, para um homem do século XVII não era difícil compreender a enorme importância que Abraão tem na história humana e como a influência dele realmente chegou, grosso modo, a todos as famílias da terra. Portanto, observamos que Bossuet afirma que há uma Providência na história, que levanta um homem para influenciar toda a terra, mudando o comportamento dos homens a nível mundial.

O bispo francês corrobora, citando novamente a história bíblica, seu entendimento de que a história é governada por Deus:

---

<sup>129</sup> MENEZES, Edmilson. História sem redenção: a oposição a Bossuet e a gênese da filosofia da história voltairiana. Dois Pontos, pp. 139-162, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/27461/20064>. p. 149.

<sup>130</sup> Ficará notório ao leitor que muitas palavras, nessa tradução de 1790, estão consideravelmente diferentes do que costumamos usar na língua portuguesa.

<sup>131</sup> BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discurso sobre a história universal*: para explicar a continuação da Religião. Coimbra: [s.n.], 1790. p. 38.

<sup>132</sup> “Iahweh disse a Abrão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra.’” (Gênesis 12:1-3).

Quando os Reis filhos de David, seguem os bons exemplos de seu pai, Deus obra pasmosos milagres em seu favor: mas elles sentem quando degeneraõ, a força invencível da sua mão, que sobre elles se descarrega. Os Reis do Egypto, os Reis da Syria, e sobre tudo os da Assyria, e de Babylonia, servem de instrumento a sua vingança. A impiedade se augmenta, e Deus suscita no Oriente hum Rei mais soberbo, e formidável que todos os que até entã lhe haviaõ precedido: este he Nabuchodonosor, Rei de Babilonia, o mais terrível dos Conquistadores.<sup>133</sup>

Citando o período da monarquia israelita, Bossuet entende que a mão de Deus esteve sobre a nação de Israel trazendo vitórias contra as nações inimigas. Por outro lado, quando os hebreus se corrompem, os inimigos os vencem. Todavia, Bossuet não atribui a vitória das nações vizinhas de Israel à sua força, ainda que elas fossem militarmente superiores a Israel, mas à mão de Deus, que as usa como instrumentos de vingança. Nas palavras do bispo francês, “Tudo cahe, tudo he abatido pela Justiça Divina, da qual Nabuchodonosor he o ministro: ele cahirá a seu tempo, e Deus, que usa da mão deste Principe para castigar os seus filhos, e abater os seus inimigos, o reserva para a sua mão omnipotente.”<sup>134</sup> Como veremos neste trabalho, Voltaire se oporá, diretamente, a essa concepção de história, que interpreta os grandes fatos mundiais como resultado de ações divinas providenciais para o povo de Israel. O autor do *Cândido* critica constantemente a ideia de que Israel era o centro do mundo e que tudo ocorria por sua causa.

A seguir, citamos Bossuet novamente, agora em seu *Sermão sobre a providência*:

Porém, Moisés, examinando as coisas numa perspectiva mais sublime e prevendo, em espírito, que um dia os ingratos negariam a Providência regente do mundo, mostra-nos, desde a origem, o quanto Deus está satisfeito com essa obra-prima saída de suas mãos, a fim de que, sendo o prazer de criá-la uma garantia segura do cuidado que Ele deveria tomar na sua condução, nunca fosse permitido duvidar que Deus não gostasse de governar aquilo que Ele tanto amara fazer e que Ele julgara tão digno de sua sabedoria.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discurso sobre a história universal*: para explicar a continuação da Religião. Coimbra: [s.n.], 1790. p. 98.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>135</sup> BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Sermão sobre a providência*. Trad. Edmilson Menezes. In: História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos. MENEZES, Edmilson (org). Ilhéus: Editora da UESC, 2006. p. 31.



A menção a Moisés nesse texto se refere a ele como autor do livro de *Gênesis*,<sup>136</sup> pois Bossuet fala que *desde a origem* Deus está satisfeito com a sua obra-prima, isto é, com tudo o que criou. Após encerrar o relato da criação, o texto bíblico diz o seguinte: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”.<sup>137</sup> Para o bispo francês, Moisés, ao escrever esse texto, estava prevendo que um dia os homens negariam a Providência que governa o mundo. Em sua interpretação, a satisfação divina com a sua obra é uma garantia de que a Providência a conduziria. Em outras palavras, se Deus criou sua obra com prazer e ficou satisfeito com o resultado, não faz sentido ele, depois disso, abandoná-la. O Deus que criou o mundo, por ter prazer no que fez, continua a governá-lo.

Bossuet defende a Providência divina contra ateus e deístas na referência a seguir:

O libertino imprudente logo brada que não há ordem: “Ele diz em seu coração: não há Deus”, ou este Deus abandona a vida humana aos caprichos da sorte: *Dixit insipiens [in corde suo: Non est Deus]*. Parem, infelizes, e não precipiteis vosso julgamento em um assunto tão importante! Talvez acheis que aquilo que parece confuso é uma arte velada; e se souberdes encontrar o ponto através do qual é preciso olhar as coisas, todas as desigualdades se retificarão e vereis somente sabedoria onde antes imagináveis desordem.<sup>138</sup>

Aquele que diz em seu coração que não há Deus é o tolo, segundo o texto bíblico que o bispo francês indiretamente cita.<sup>139</sup> O ateu olha o mundo e não vê ordem, negando, portanto, uma Providência. O deísta afirma que Deus criou as leis naturais, mas não interfere na vida humana à sua própria sorte. Bossuet até admite que o mundo pode parecer confuso, mas seria, na verdade, uma arte velada, encoberta, escondida. O problema do ateu e do deísta, para o

---

<sup>136</sup> A tradição judaica atribui o livro de Gênesis, bem como todo o Pentateuco, a Moisés. Nos séculos seguintes à vida de Bossuet, no entanto, surgiu a teoria chamada documentária, que atribui o Pentateuco a diferentes fontes, que o teriam composto em séculos diferentes. Cada autor ou tradição teria focos e objetivos diferentes, conforme sua época, teologia, pensamento. Para mais informações, consultar a obra *O pentateuco em questão*, organizada por Albert de Pury.

<sup>137</sup> Gênesis 1:31.

<sup>138</sup> BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Sermão sobre a providência*. Trad. Edmilson Menezes. In: História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos. MENEZES, Edmilson (org). Ilhéus: Editora da UESC, 2006. p. 34.

<sup>139</sup> “Diz o insensato no seu coração: ‘Deus não existe!’” (Salmo 14:1).

teólogo, é que ambos não olham o mundo do ponto de vista correto. Esse ponto, para ele, é a fé em Jesus Cristo.<sup>140</sup>

Vejamos mais um comentário de Bossuet em sua defesa da atuação da Providência na vida humana:

Eis, senhores, um raciocínio digno do mais sábio dos homens: ele descobre, no gênero humano, uma extrema confusão; ele vê, no restante do mundo, uma ordem que o encanta; ele vê, com acerto, que não é possível que a nossa natureza, a única que Deus fez à sua semelhança, seja a única abandonada por Ele à própria sorte; assim, judiciosamente convencido de que ali deve haver ordem entre os homens e vendo, por experiência, que ela ainda não está estabelecida, ele conclui necessariamente: o homem tem alguma coisa a esperar. Aqui está, Cristãos, todo o mistério do conselho de Deus; é a grande máxima de Estado na política do céu. Deus quer que vivamos no tempo, numa espera perpétua da eternidade; Ele nos introduz no mundo, onde revela uma ordem admirável para mostrar que sua obra é conduzida com sabedoria, onde Ele deixa, intencionalmente, alguma desordem aparente para mostrar que ainda lá não pôs, pela última vez, a sua mão. Por quê? Para nos manter sempre à espera do grande dia da eternidade, no qual todas as coisas serão distinguidas (*démêléés*) por uma decisão última e irrevogável, na qual Deus, separando ainda uma vez a luz das trevas, colocará, através de um julgamento final, a justiça e a impiedade nos lugares que lhes são devidos...<sup>141</sup>

Com base no início da citação, verificamos que Bossuet não nega que o mundo humano esteja em desordem; ele não está com os olhos fechados para o problema do mal, há tanto tempo discutido na história da filosofia. No entanto, o fato de não haver ordem entre os homens como há no restante da natureza não é indício de que não há um Deus ou de que não temos uma Providência. Pelo contrário, a desordem no mundo humano foi deixada, de propósito, pelas mãos da Providência, para que o homem aguarde algo além desta vida, o *dia da eternidade*.<sup>142</sup> O juízo final é o momento em que a justiça será completamente feita, o que é uma admissão de que antes dele isso ainda não aconteceu. A desordem no mundo humano aponta, portanto, para a futura justiça de Deus. Fazendo alusão a uma passagem do livro de

---

<sup>140</sup> BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Sermão sobre a providência*. Trad. Edmilson Menezes. In: História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos. MENEZES, Edmilson (org). Ilhéus: Editora da UESC, 2006. p. 33.

<sup>141</sup> *Ibid.* 35-36.

<sup>142</sup> O dia da eternidade se refere, provavelmente, ao estado futuro, eterno, que, segundo a escatologia cristã, acontecerá depois do juízo final. O termo aparece na segunda epístola de Pedro, de onde provavelmente Bossuet o extraiu: “Crescei na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. A ele seja a glória agora e até o dia da eternidade! Amém.” (2 Pedro 3:18).

*Gênesis*, Bossuet diz que Deus, ainda uma vez, agora no juízo final, separará a luz das trevas.<sup>143</sup> Edmilson Menezes, interpretando a visão de Bossuet sobre a história, afirma que “o desenvolvimento histórico fica relativizado perante a eternidade”.<sup>144</sup>

Portanto, o que apreendemos da visão que Bossuet apresenta da história é que ela conta com a Providência divina estabelecendo e controlando os grandes eventos. A história bíblica é o seu fundamento e Deus conduz a história humana do início ao fim. Não há desordem, senão aparente, e o triunfo da vontade divina é certo. O juízo final é o fim da história e nada poderá alterar esse fato.

### **1.3.2. Filosofia da história em Rousseau**

Nesta seção, analisaremos o pensamento de Rousseau sobre a história e o progresso da humanidade. Uma das obras abordadas será o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, que nos mostrará o que Rousseau pensa sobre a ideia de progresso, tão pujante no século XVIII. Veremos que o filósofo genebrino não segue o espírito de seu século, a esfera intelectual que tinha grande entusiasmo pelo progresso que o conhecimento traria à Europa e à humanidade. Na referida obra, Rousseau compara o homem no estado de natureza com o homem civil e apresenta as modificações pelas quais passa a humanidade na transição de um estado para o outro. No entanto, é importante sabermos, antes de entrarmos no assunto propriamente dito, que Rousseau não pretende tratar como históricas as características que atribuirá ao homem selvagem, conforme a seguinte referência o demonstra:

Comecemos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem e semelhantes àquelas que, todos os dias, fazem nossos físicos sobre a formação do mundo.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> “Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas.” (Gênesis 1:4).

<sup>144</sup> MENEZES, Edmilson. *História universal e providência em Bossuet*. In: História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos. MENEZES, Edmilson (org). Ilhéus: Editora da UESC, 2006. p. 72.

<sup>145</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 236.

Os fatos, o que pode se entender como o que consideramos história, isto é, eventos que realmente ocorreram, devem ser afastados logo no início da análise da questão proposta na obra. O homem primitivo, selvagem, natural, anterior à civilização é, portanto, hipotético. Rousseau compara o conhecimento do que teria sido o homem no estado de natureza ao que se sabe sobre a origem do mundo, ambos sendo hipotéticos, servindo apenas como metodologia para entendermos o passado e o presente. Assim como não sabemos como o mundo foi formado, também não sabemos como era o homem primitivo, selvagem, anterior à civilização. No entanto, é preciso um ponto de partida para evoluir no entendimento sobre a origem da desigualdade entre os homens e sobre os efeitos da civilização no comportamento humano.

Começemos esta breve análise citando uma das desvantagens do estado de sociedade, que é o aumento da desigualdade, conforme a seguinte citação corrobora:

Ora, se se fizer uma comparação entre a diversidade prodigiosa de educação e de gêneros de vida que reina nas várias ordens do estado civil, e a simplicidade e uniformidade da vida animal e selvagem, na qual todos se alimentam com os mesmos alimentos, vivem da mesma maneira e fazem exatamente as mesmas coisas, compreender-se-á quanto deve a diferença de homem para homem ser menor no estado de natureza do que no estado de sociedade e quanto aumenta a desigualdade natural na espécie humana por causa da desigualdade de instituição.<sup>146</sup>

Antes de tudo, é importante sabermos que Rousseau entende que a fundação da sociedade civil se dá com a instituição da propriedade privada. Se não houvesse propriedade, se a terra e seus frutos não tivessem donos, muitos crimes, guerras e homicídios teriam sido evitados.<sup>147</sup> A citação acima afirma que o estado civil aumenta a desigualdade devido à variedade de opções que o homem civilizado tem à sua disposição. Por uma questão lógica, a desigualdade é maior onde há mais opções de vida do que onde há poucas. Se no estado selvagem todos comem a mesma coisa, a cultura diversifica consideravelmente as opções de alimentos. Se no estado de natureza todos fazem a mesma coisa, no estado civil as diversas opções de trabalho e diversão distinguem os homens. Se no estado natural todos têm uma

---

<sup>146</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 257.

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 259.

vida uniforme, no estado civil a educação faz diversas distinções entre as pessoas, estabelecendo níveis sociais e financeiros diferentes.

Rousseau também entende que no estado civil homens e animais perdem parte de sua força e coragem. Quando domesticamos e cuidamos dos animais, nós os degeneramos; quando o homem se torna sociável, se debilita, se torna subserviente e medroso.<sup>148</sup> O filósofo genebrino chega mesmo a dizer que a maioria de nossos males é produzida por nós mesmos.<sup>149</sup> Sofremos com esgotamento, tristeza e trabalhos que são desconhecidos pelo homem selvagem. Para descobrir a história das doenças humanas, bastaria conhecer a história das sociedades civis.<sup>150</sup>

Rousseau destaca mais um ponto importante de perda que o estado civil teria trazido à raça humana:

Certo, pois a piedade representa um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a ação do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. Ela nos faz, sem reflexão, socorrer aqueles que vemos sofrer; ela, no estado de natureza, ocupa o lugar das leis, dos costumes e da virtude, com a vantagem de ninguém sentir-se tentado a desobedecer à sua doce voz.<sup>151</sup>

Além das importantes perdas mencionadas anteriormente, o homem também perde, no estado civil, a naturalidade no exercício de sua piedade. No estado da natureza a piedade é automática, instintiva, poderíamos dizer assim, pois o homem não precisa refletir sobre nada para agir com compaixão. A natureza cuidou de colocar esse sentimento em cada pessoa para que a espécie se conserve. O filósofo diz que a natureza moderou no indivíduo a ação do amor de si mesmo, o que pode nos levar a pensar, como consequência dessa ideia, que no estado civil esse equilíbrio se perde. Assim, tanto o amor próprio como o amor ao próximo seriam prejudicados no estado civil, fazendo com que as boas ações dependam das leis, o que

---

<sup>148</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 241.

<sup>149</sup> Essa ideia também aparece na carta de Rousseau a Voltaire, a respeito do terremoto de Lisboa. Enquanto o episódio abalou o autor do *Cândido* no que se refere à Providência, o filósofo genebrino disse a Voltaire que se tantas pessoas não estivessem amontoadas no mesmo lugar, o terremoto teria tido um efeito muito menor sobre aquelas vidas que pereceram.

<sup>150</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 241.

<sup>151</sup> *Ibid.* p. 254.

coloca o homem em um estado de inferioridade em relação ao estado natural, pois agora não há garantia de que ele obedecerá às leis ou mesmo à virtude como antes obedecia à natureza.

Vejamos o que o filósofo fala, em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, acerca da influência da polidez nas relações sociais, fruto do estado civil:

Atualmente, quando buscas mais sutis e um gosto fino reduziram a princípios a arte de agradar, reina entre nossos costumes uma uniformidade desprezível e enganosa, e parece que todos os espíritos se fundiram num mesmo molde: incessantemente a polidez impõe, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os usos e nunca o próprio gênio (...) Nunca se saberá, pois, com quem se trata: será preciso, portanto, para conhecer o amigo, esperar pelas grandes ocasiões isto é, esperar que não haja mais tempo para tanto, porquanto para essas ocasiões é que teria sido essencial conhecê-lo.<sup>152</sup>

Os costumes, ao substituírem o temperamento natural de cada pessoa, nos impedem de saber se o trato que recebemos é verdadeiro ou não. Há um molde que padroniza os espíritos, estabelecido pela polidez, o que nos impede de conhecer as pessoas como elas são. Exceto nos momentos mais críticos, não saberemos quem é nosso verdadeiro amigo. Eis, para o genebrino, mais um prejuízo que o estado civil nos trouxe.

Duas cidades se opõem no que se refere à corrupção e à virtude, conforme é exposto a seguir:

Esquecer-me-ia de que foi no próprio seio da Grécia que se viu surgir essa cidade tão célebre pela sua feliz ignorância quanto pela sabedoria das leis, essa república antes de quase-deuses do que de homens, tanto suas virtudes pareciam superiores à humanidade? Oh! Esparta, eterno opróbrio de uma doutrina vã! Enquanto os vícios levados pelas belas-artes se introduziam conjugados em Atenas, enquanto um tirano lá reunia, com tanto cuidado, as obras do príncipe dos poetas, tu escorraçavas para fora de teus muros as artes e os artistas, as ciências e os sábios!

O acontecimento marcou essa diferença. Atenas tornou-se a moradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofos; lá a elegância das edificações correspondia à da língua; viam-se, em todas as partes, o mármore e a tela animados pelas mãos dos mestres mais hábeis. De Atenas saíram essas obras surpreendentes que serviram de modelo a todas as épocas corrompidas.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 336.

<sup>153</sup> *Ibid.* p. 339.

A cidade de Esparta, não de Atenas, é o modelo ideal para Rousseau. Esparta era virtuosa, fez leis sábias e vivia sob uma *feliz ignorância*. Esse entendimento marca a posição de Rousseau contrária à ideia de progresso no século XVIII. Afirmar a felicidade no estado de ignorância foi um escândalo para o Século das Luzes e a posição de Rousseau provocou o desprezo de Voltaire. Cultura, artes, civilização e filosofia não trouxeram progresso aos atenienses, trouxeram corrupção, ideia que também provocou oposição do autor do *Cândido*. As belas-artes introduziram vícios em Atenas e, de lá, partiu o modelo corrompido para outras sociedades. Aqui, como na citação anterior, o filósofo genebrino critica a polidez, que levaria a um trato baseado meramente na educação, na formalidade, não sendo consequência de um verdadeiro afeto.

Rousseau continua no mesmo raciocínio, mas agora cita a cidade de Roma:

Roma encheu-se de filósofos e de oradores, descuidou-se da disciplina militar, desprezou-se a agricultura, adotaram-se certas seitas e esqueceu-se a pátria. Às sagradas palavras liberdade, desinteresse, obediência às leis, sucederam os nomes de Epicuro, Zenão e Arcesilas. “Depois que os sábios começaram a surgir entre nós”, diziam os próprios filósofos, “eclipsaram-se as pessoas de bem”. Até então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-la.<sup>154</sup>

A presença de filósofos, pelo menos em Roma, antecede o descuido da disciplina militar. O crescimento do número de oradores precede o desprezo à agricultura. O que é sagrado, no entender do filósofo, como liberdade e obediência às leis, se perde com o surgimento de certos pensadores. A virtude vai desaparecendo à medida que mais pessoas se dedicam a estudá-la. Cultivar as ciências é prejudicial às qualidades guerreiras e mais ainda às qualidades morais.<sup>155</sup> O filósofo chega a afirmar que a natureza desejou nos preservar da ciência como a mãe tira uma arma perigosa das mãos de seu filho. Os segredos da natureza são males de que ela nos poupa.<sup>156</sup>

Apesar de sua crítica à sociedade civil e de seus destaques às desvantagens que este estado teria trazido ao homem, é importante frisar aspectos positivos que Rousseau encontra

---

<sup>154</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. pp. 340-341.

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 347.

<sup>156</sup> *Ibid.* pp. 341-342.

no estado civil. Eles aparecem em sua obra *O contrato social*, da qual extraímos a citação a seguir:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem.<sup>157</sup>

A substituição do instinto pela justiça aponta para o início da moralidade nas ações humanas, o que só aconteceu no estado civil. Princípios baseados na razão agora substituem a inclinação, a ação sem reflexão atribuída por Rousseau ao homem selvagem. Como vimos anteriormente no *Discurso sobre a desigualdade*, no estado natural não havia o risco do homem não seguir a sua natureza, enquanto no estado civil a situação é diferente. Por outro lado, aqui Rousseau destaca, no estado civil, as faculdades, sentimentos e ideias que o homem ganha em comparação com o estado selvagem. É preciso frisar, porém, que o filósofo demonstra a degradação constante a que o estado civil leva o homem, mesmo com essas vantagens, se o comparamos com o seu estado de natureza. O ser humano deixa de ser, em suas palavras, um animal estúpido para se transformar num homem.

O filósofo genebrino demonstra que, embora tenham ocorrido perdas, o estado civil trouxe também uma importante aquisição ao homem:

Reduzamos todo esse balanço a termos de fácil comparação. O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e ainda entre a posse, que

---

<sup>157</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. pp. 11-12.



não passa do efeito da força ou do direito do primeiro ocupante, e a propriedade, que só pode fundar-se num título positivo. Sobre o que precede, poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade. Mas já falei muito sobre essa matéria, e o sentido filosófico da palavra *liberdade* não é aqui do âmbito do meu assunto.<sup>158</sup>

As regras estabelecidas pela sociedade mudam o que prevalece no estado natural, havendo ganhos e perdas na passagem de um estado a outro. No estado de natureza, o homem poderia, se sua capacidade permitisse, possuir bens sem limites. A liberdade natural tinha como limite a força de cada indivíduo. Sendo assim, parece que a força era, para Rousseau, um dos motores para que o homem conseguisse possuir o que quisesse. No estado civil, com o contrato social, a situação muda consideravelmente. O homem agora obedece a uma lei, não podendo mais possuir tudo o que sua força permite. Há também uma liberdade moral, o que o coloca num estado de superioridade em relação ao homem selvagem, pois agora o homem é senhor de si.

Essa breve exposição nos leva à conclusão de que Rousseau não compartilha a ideia de progresso de muitos de seus contemporâneos iluministas, entre os quais destacamos, além de Condorcet, principalmente Voltaire. Especialmente em seus discursos sobre as ciências e sobre a desigualdade, a visão de progresso trazido pelas Luzes é negada. Indo na contramão daqueles pensadores que acreditavam nos progressos que as ciências poderiam trazer à humanidade, o genebrino entende que o conhecimento, as artes, a educação, a filosofia, trouxeram corrupção, afastando o homem da natureza. Mesmo quando indica as vantagens do estado civil, o faz com ressalvas, destacando as constantes desvantagens que o abuso dessa condição traz ao homem.

### **1.3.3. Filosofia da história em Condorcet**

Diferentemente de Rousseau, Condorcet observa enorme progresso na história da humanidade. Ele não apenas compreendia que o progresso estava acontecendo na história e

---

<sup>158</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p.12.

que tinha chegado aos seus dias, mas esperava que o futuro seria excelente, com a continuidade indeterminada da perfectibilidade humana.

Para apreender o pensamento do filósofo iluminista, começamos citando Remo Bodei, que faz um esboço da visão global da história que Condorcet apresenta:

Na sua vontade de submeter as relações sociais e a história ao “suave despotismo da razão”, Condorcet serviu-se de conjecturas aplicáveis tanto ao passado (sobretudo aquele remoto, que precede o nascimento da escrita), quanto ao futuro, à “décima época” do desenvolvimento do “espírito humano”, aquela apenas recém aberta pela Revolução francesa. Como eminente estudioso do cálculo das probabilidades, hipotizou não só uma linha evolutiva que do passado conduz ao presente (sob o signo de um progresso, primeiro “lentíssimo”, como no caso do nascimento da agricultura, depois sempre mais acelerado), mas elaborou também conjecturas não quiméricas sobre o futuro, mediante a *proposição hipotética* “*se..então*”. Escapou assim, seja às tentações proféticas de afirmar um avanço automático da história baseado só na fé no “progresso”, seja à idéia de uma contingência absoluta dos acontecimentos.<sup>159</sup>

Veremos, expondo trechos da obra do filósofo, que ele realmente conjectura a respeito do início da história humana e a divide em dez estágios, sendo o primeiro deles o menos desenvolvido de todos e o último a projeção de um futuro bastante otimista, para o qual não haveria limites de progresso.

Antes de entrarmos na exposição dos dez períodos em que Condorcet divide a história, citamos o texto a seguir, da obra *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, que apresenta a visão geral de Condorcet a respeito da ideia de progresso:

Tal é a meta da obra que empreendi, e cujo resultado será mostrar pelos fatos, assim como pelo raciocínio, que a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas; que a perfectibilidade do homem é realmente indefinida; que os progressos dessa perfectibilidade, doravante independentes da vontade daqueles que desejariam detê-los, não têm outros termos senão a duração do globo onde a natureza nos lançou.<sup>160</sup>

A proposta de Condorcet é ousada, pois não vê limites à perfectibilidade humana, isto é, não se conhece, com base no que sabemos sobre a natureza, um ponto final para o progresso

---

<sup>159</sup> BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Trad. Reginaldo Di Piero. Bauru, SP: EDUSC, 2001. p. 36.

<sup>160</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. pp. 20-21.

da humanidade. Nem mesmo aqueles que desejam impedir tal curso da história podem fazer qualquer coisa contrária a esse desígnio. Enquanto o planeta existir, o progresso não tem qualquer termo estabelecido. Maria das Graças de Souza entende que o progresso, na *Encyclopédie*, é definido como movimento para frente. A autora afirma que um dos elementos constitutivos do Século das Luzes é a valorização da época vigente em detrimento das épocas anteriores.<sup>161</sup> Veremos, no desenvolvimento dos parágrafos seguintes, que Condorcet compartilha desse pensamento.

No primeiro período da história, segundo Condorcet, existiam poucos homens, que viviam da caça e da pesca. Havia poucas ideias morais e uma forma grosseira de governo, que se refere à necessidade de um líder para defender o grupo contra os inimigos e ao surgimento das ideias iniciais de autoridade política.<sup>162</sup>

A seguir, no segundo período, a humanidade começa a usufruir de ócio, tendo uma vida mais sedentária. Aprendendo a armazenar alimentos e garantindo seu sustento, o homem não está mais inquieto por suas necessidades básicas e começa a buscar outras atividades; nelas, progride no conhecimento da reprodução de animais domésticos, do uso da natureza para aperfeiçoar suas vestes e das artes.<sup>163</sup>

Ao desenvolver-se pouco a pouco, a sociedade torna-se mais complexa em suas relações, o que traz a necessidade de leis mais regulares, extensas e rigorosas em vários aspectos, seja nos acordos ou na punição aos crimes.<sup>164</sup> Havendo mais pacifismo e sedentarismo devido ao desenvolvimento das leis e de certa técnica, o conhecimento segue progredindo, agora na astronomia e na medicina, embora o desenvolvimento ainda caminhasse a passos lentos.<sup>165</sup>

A seguir, no quarto período, temos uma citação significativa de Condorcet:

Mostraremos como a liberdade, as artes, as luzes contribuíram para a suavização e a melhora dos costumes; mostraremos que esses vícios tão frequentemente atribuídos aos próprios progressos da civilização eram aqueles dos séculos mais grosseiros; que as luzes, a cultura das artes, os

---

<sup>161</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 27.

<sup>162</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. pp. 21, 32-33.

<sup>163</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>164</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 52.

abrandaram quando não puderam destruí-los; provaremos que essas eloquentes declamações contra as ciências e as artes estão fundadas em uma falsa aplicação da história; e que, ao contrário, os progressos da virtude sempre acompanharam aqueles das luzes, assim como os progressos da corrupção sempre seguiram ou anunciaram sua decadência.<sup>166</sup>

Esse é um ponto relevante, pois o filósofo entende que o progresso intelectual melhora os costumes. Nessa posição, Condorcet está de acordo com Voltaire. É bastante provável que ele, ao mencionar aqueles que atribuíam os vícios ao crescimento do progresso, esteja se referindo ao ilustre Jean Jacques Rousseau, pois vimos, na seção anterior, que essa era a sua posição, visto que o genebrino atribuía corrupção ao progresso, às ciências, à filosofia. Ao contrário disso, Condorcet afirma que os progressos da virtude acompanham o crescimento do conhecimento. Na interpretação de Maria das Graças sobre a obra de Condorcet, “os progressos do espírito humano fornecem o fio condutor da história”.<sup>167</sup> A filosofia da história de Condorcet, assim, seria fundamentada na ideia de progresso, especialmente naquele intelectual, isto é, das artes, da ciência, da filosofia. É o progresso das ideias, portanto, que conduz a história humana em direção à imperfectibilidade indefinida.

Em um período posterior, o filósofo menciona uma interrupção no progresso do conhecimento, conforme a seguinte citação demonstra:

Nesse período desastroso, veremos o espírito humano descer rapidamente da altura a que se tinha elevado e a ignorância arrastar atrás de si, aqui a ferocidade, alhures uma crueldade refinada, em todas as partes a corrupção e a perfídia. Alguns relâmpagos de talento, alguns traços de grandeza de alma ou de bondade, mal podem penetrar através dessa noite profunda. Divagações teológicas, imposturas supersticiosas são o único gênio dos homens; a intolerância religiosa sua única moral; e a Europa, comprimida entre a tirania sacerdotal e o despotismo militar, espera no sangue e nas lágrimas o momento em que novas luzes lhe permitirão renascer para a liberdade, a humanidade e as virtudes.<sup>168</sup>

Ao que parece, o texto apregoa o discurso comum de alguns filósofos iluministas, aquele que diz que o período medieval foi uma época de trevas, de ignorância, de

---

<sup>166</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 71.

<sup>167</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 154.

<sup>168</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 95.

obscurantismo. Talento e grandeza de alma teriam sido, durante esse período, apenas exceções, momentos pontuais; tal cenário, pintado pelo filósofo, destaca a forma negativa como boa parte da tradição iluminista enxergava a época anterior à sua. Como vimos brevemente acima, é comum, no Século das Luzes, ver a própria época como superior às anteriores. Os sacerdotes seriam tiranos opressores, propagadores de superstição e intolerantes. O filósofo destaca a intolerância do período, quando os inimigos do culto dominante eram lançados às chamas e a superstição propagada entre o povo ignorante.<sup>169</sup> Maria das Graças destaca o papel da religião, em Condorcet, como a primeira forma de dominação.<sup>170</sup> Rossano Pecoraro também destaca a possibilidade de retrocesso momentâneo na história que está destinada ao progresso:

A longa marcha do espírito – traçada por Condorcet com otimismo, esperança e fervor quase religioso – pode se deparar com estagnações e retrocessos e, durante o seu desenvolvimento, alguns povos correm o risco de recair na barbárie ou atingir somente os primeiros níveis do progresso civil e moral. Entretanto, a sua finalidade (ou seja, a liberdade e a emancipação) está garantida por uma visão científico-matemática que, na realidade, não vai muito além de uma confiança em um plano providencial *a priori*.<sup>171</sup>

Depois disso, já no oitavo período, Condorcet destaca a volta ao progresso, falando sobre a invenção da prensa, fato que ocorreu no século XV:

A tipografia multiplica indefinidamente, e com poucos custos, os exemplares de uma mesma obra. A partir de então a faculdade de ter livros, de adquiri-los segundo seu gosto e suas necessidades, existiu para todos aqueles que sabem ler; e essa facilidade da leitura logo expandiu o desejo, assim como os meios de instrução.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 102.

<sup>170</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 160.

<sup>171</sup> PECORARO, Rossano. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009. p. 26.

<sup>172</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 117.

Essa citação nos lembra de uma das práticas presentes na tradição iluminista, que é a propagação do conhecimento. Esse foi, sem dúvida, um dos objetivos dos enciclopedistas. O próprio Voltaire foi um divulgador da física de Newton e um entusiasta da filosofia de Locke.

Seguindo o percurso da história, o progresso tem um importante momento com a Reforma Protestante, como vemos a seguir:

Lutero ensinava aos povos admirados que essas instituições revoltantes não eram de forma alguma o cristianismo, mas eram sua depravação e sua vergonha, e que, para ser fiel à religião de Jesus Cristo, era preciso renunciar àquela de seus sacerdotes. Ele empregava igualmente as armas da dialética ou da erudição, e as tiradas não menos poderosas do ridículo. Ele escrevia ao mesmo tempo em alemão e em latim. Não era mais como nos tempos dos albigenses ou de Jean Hus, cuja doutrina, desconhecida para além do limite de suas igrejas, era tão facilmente caluniada. Os livros alemães dos novos reformadores penetravam ao mesmo tempo em todas as aldeias do Império, enquanto que seus livros latinos arrancavam a Europa inteira desse sono vergonhoso em que a superstição a tinha imerso.<sup>173</sup>

Condorcet permanece criticando a Igreja Católica por seus abusos, agora exaltando a Reforma, liderada por Martinho Lutero. O filósofo menciona a expansão das obras escritas dos reformadores, fato este que cooperou para o êxito do movimento. Vendo a Igreja Católica como promotora de superstição, é natural que Condorcet tenha simpatia pela Reforma, vendo-a como uma volta ao progresso do conhecimento. A crítica do filósofo não é ao cristianismo em si ou ao que chama a *religião de Jesus*, mas ao catolicismo. Isso se deve, por exemplo, à visão contrária que ele tem das indulgências, do celibato e da corrupção que a Igreja teria trazido a vários países.<sup>174</sup> Nessa análise, Condorcet tem entendimento diferente daquele de Voltaire, pois este ataca o cristianismo como um todo, desde suas origens até seus diversos movimentos posteriores, tanto católicos como protestantes.

Vejamos agora o nono período, aquele em que Condorcet viveu, o chamado Século das Luzes:

Logo se formou na Europa uma classe de homens menos ocupados em descobrir ou em aprofundar a verdade do que em difundir-la; homens que, dedicando-se a perseguir os preconceitos nos asilos onde o clero, as escolas,

---

<sup>173</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 124.

<sup>174</sup> *Ibid.* p. 131.

os governos, as antigas corporações os tinham recolhido e protegido, puseram sua glória em destruir os erros populares, antes que em fazer recuar os limites dos conhecimentos humanos, maneira indireta de servir aos progressos destes, que não eram nem a menos perigosa nem a menos útil. Na Inglaterra, Collins e Bolingbroke; na França, Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu e as escolas formadas por esses homens célebres combateram em favor da razão, empregando alternadamente todas as armas que a erudição, a filosofia, o espírito, o talento de escrever podem fornecer à razão; assumindo todos os tons, empregando todas as formas, desde o gracejo até o patético, desde a compilação mais erudita e mais vasta até o romance ou o panfleto do dia.<sup>175</sup>

O filósofo agora trata do período iluminista, que teria sido uma época de difundir o conhecimento já produzido anteriormente. Todorov, em sua obra *O espírito das luzes*, corrobora a visão de Condorcet ao afirmar que “as Luzes são uma época de conclusão, de recapitulação, de síntese – e não de inovação radical. As grandes idéias das Luzes não têm origem no século XVIII”.<sup>176</sup> Uma vez mais Condorcet vê na Igreja Católica um inimigo produtor de preconceitos, refletindo a mentalidade iluminista de considerar sua época como superior à anterior. Os pensadores iluministas teriam vindo trazer luz às trevas da ignorância. Embora seu otimismo com sua própria época seja claro, Condorcet entende que pouco ainda tinha sido feito pelo aperfeiçoamento, liberdade e felicidade do homem.<sup>177</sup>

O décimo e último período aponta para o futuro, para épocas posteriores à de Condorcet. Nelas, o filósofo espera um progresso indefinido para o espírito humano. O progresso se resume à destruição da desigualdade entre as nações, ao desenvolvimento da igualdade dentro de cada povo e ao aperfeiçoamento real do homem.<sup>178</sup> Ele já percebia esse progresso acontecendo em sua própria época, dando o exemplo de que os princípios da Constituição da França eram seguidos pelos homens esclarecidos na Europa.<sup>179</sup>

A observação do passado e do presente justificava a crença de Condorcet de que a natureza não pôs nenhum limite aos progressos do espírito humano.<sup>180</sup> Ou, como diz Maria das Graças, o aperfeiçoamento do progresso só poderia ser interrompido com alguma

---

<sup>175</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 153.

<sup>176</sup> TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008. p. 13.

<sup>177</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 184.

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>180</sup> *Ibidem.*

catástrofe mundial.<sup>181</sup> Esse progresso alcançaria níveis incríveis, conforme a citação a seguir nos informa:

Seria absurdo, agora, supor que esse aperfeiçoamento da espécie humana deve ser visto como suscetível de um progresso indefinido, que deve chegar um tempo em que a morte só seria o efeito ou de acidentes extraordinários ou da destruição cada vez mais lenta das forças vitais, e que, enfim, a duração do intervalo médio entre o nascimento e essa destruição não tem ela mesma nenhum termo determinável? Sem dúvida o homem não se tornará imortal; mas a distância entre o momento em que ele começa a viver e a época comum em que naturalmente, sem doença, sem acidente, ele sente a dificuldade de ser, não pode crescer sem cessar?<sup>182</sup>

O progresso não seria só do intelecto, da tolerância, da razão, mas alcançaria a longevidade humana, que também seria beneficiada por um progresso indefinido. Provavelmente esse avanço da vida humana seria consequência dos progressos do conhecimento, que seriam ilimitados. Condorcet não chega a vaticinar a imortalidade do homem, mas apregoa uma vida cada vez mais longa.

Portanto, Condorcet apresenta, na obra que analisamos, um claro conceito de progresso, que vem acontecendo desde o início da história e seguirá indefinidamente, sem limites. O filósofo confia bastante nos progressos da razão e representa bem a época iluminista. Ele não apresentou qualquer força transcendente conduzindo a história e também não determinou um destino específico a que a história necessariamente chegará. No entanto, mesmo que haja uma ou outra interrupção em seu curso, a história da humanidade está caminhando em direção ao progresso e assim seguirá, sem limites.

#### **1.3.4. Conclusão do capítulo**

Apresentamos, neste primeiro capítulo, a concepção de história de quatro importantes pensadores que têm alguma relação com Voltaire: Agostinho, Bossuet, Rousseau e Condorcet. Neles, observamos a presença de teologias e filosofias da história, com diferentes formas de compreender o curso dos acontecimentos na vida humana.

---

<sup>181</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 154.

<sup>182</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 216.



Agostinho e Bossuet, cristãos, creem que a Providência divina controla a história e estabelecerá o cumprimento de seus desígnios. O juízo final e a ressurreição dos mortos concluem todas as coisas. Dependendo da revelação bíblica, ambos têm uma teologia da história e estão na contramão do que pensa Voltaire, que com frequência combate a Bíblia e advoga o deísmo. Voltaire não crê na revelação e não vê, na história, evidências de uma Providência que se importa com os homens, o que vai de encontro ao que pensam os teólogos cristãos aqui abordados.

Rousseau e Condorcet são contemporâneos de Voltaire e vivem o mesmo ambiente intelectual que o autor do *Cândido*. Condorcet se aproxima da concepção voltairiana de exaltação às ciências e às artes, enquanto Rousseau se distancia dela por compreender que a civilização não trouxe progresso à humanidade, mas, pelo contrário, produziu corrupção. Ambos, especialmente Voltaire, atacam Rousseau. Este último representa a contramão da filosofia iluminista na crença no progresso. Já Condorcet talvez seja o mais otimista de todos os iluministas. O próprio Condorcet cita Voltaire, de maneira bastante positiva, na obra que nós analisamos. Há algo em comum entre eles, pois, como veremos, Voltaire também destaca certos períodos da história, aqueles em que, em seu entendimento, as artes e a filosofia floresceram. Os dois, sem dúvida, são otimistas quanto à relação do progresso das artes e dos costumes. No entanto, examinaremos se a visão voltairiana advoga o progresso indefinido, como o faz Condorcet.

## CAPÍTULO 2

### 2. HISTÓRIA EM VOLTAIRE

Este capítulo tratará da concepção de história no pensamento de Voltaire. Antes disso, gostaríamos de fazer uma breve apresentação sobre Voltaire e os episódios mais relevantes de sua vida.

François Marie Arouet nasceu em Paris, em 1694. Já em 1710, aos 16 anos, o jovem Arouet manifestava desejo de seguir carreira literária. Em 1717, foi para a Bastilha por terem atribuído a ele poemas que diziam que o regente queria usurpar o trono. Em 1718, Arouet mudou seu nome para Voltaire, cujo significado é bastante especulado por seus comentadores. No mesmo ano, 1718, sua tragédia, chamada *Édipo*, foi produzida.

Em 1726, Voltaire teve uma querela com o cavaleiro de Rohan, ao que parece, por ter respondido de forma inadequada e ousada a ele. O cavaleiro, então, mandou darem uma surra no jovem filósofo, que desafiou o cavaleiro para um duelo. Rohan, com sua influência, fez com que Voltaire retornasse para a Bastilha. Para não ficar preso, ele vai para a Inglaterra, onde fica exilado por aproximadamente três anos. Foi durante esse período que Voltaire escreveu suas *Cartas inglesas*, nas quais trata de diversos aspectos da nação inglesa, como sua política, religiões, comércio, liberdade, ciências, etc. Voltaire, para não ser preso devido ao conteúdo de suas *Cartas inglesas*, fugiu para o castelo de Cirey, da Marquesa de Châtelet, sua amante. Ela marcou grandemente sua vida e morreu em 1749, provocando grande abalo no filósofo.

Voltaire foi eleito para a Academia Francesa em 1746. O filósofo se relacionou com pessoas importantes da época, como Frederico II, rei da Prússia, e com muitos filósofos e poetas daquele tempo. Foi um grande divulgador do pensamento de Locke e de Newton. Cooperou com a *Enciclopédia* e manteve contato por correspondências com D'Alembert, Diderot e até com Rousseau, com quem brigou e rompeu. Após a morte da Marquesa, Voltaire foi para Berlim, para a corte de Frederico, a convite deste. A harmonia entre o rei e o filósofo não durou muito e Frederico se irritou quando Voltaire fez investimentos financeiros proibidos. A situação se tornou insustentável quando Voltaire escreveu um texto contra Maupertuis, matemático que Frederico trouxe para a Prússia. Voltaire então se retirou.

O filósofo passou o final da vida em Ferney. Já na maturidade, se envolveu na militância contra casos de intolerância religiosa. O episódio mais famoso é o do protestante Jean Calas, morto em 1761 sob a acusação de ter matado o próprio filho porque este, supostamente, pretendia se converter ao Catolicismo. Mesmo depois da morte de Calas, Voltaire usou sua influência, escreveu cartas a pessoas importantes e conseguiu reverter a sentença após encontrar muitas inconsistências no processo. Voltaire volta para Paris e é celebrado. Lá, viu sua peça *Irene* ser encenada. O filósofo morre, em 1778. Como não quiseram dar um sepultamento cristão a ele em Paris, alguns amigos o levaram para fora da cidade, numa carruagem, como se ele estivesse vivo. Desta forma, Voltaire foi dignamente sepultado. Curiosamente, Voltaire morreu no mesmo ano que Rousseau, seu inimigo, e os restos mortais de ambos estão, hoje, no Panteão de Paris, um de frente para o outro. Inimigos em vida, próximos depois da morte.

David Federico Strauss divide a vida de Voltaire em quatro períodos, que seguem:

1. Juventude: nesta etapa, seu talento e caráter são manifestos. Vai do seu nascimento até 1726, quando é exilado na Inglaterra;
2. De 1726 a 1749: do seu exílio na Inglaterra até a morte da Marquesa de Châtelet;
3. De sua ida à corte de Frederico, em 1750, até Ferney, entre 1758 e 1760;
4. De Ferney até o final de sua vida.

Após darmos informações gerais sobre a vida de Voltaire, analisaremos o seu pensamento sobre a história. O nosso propósito é entender o que é a história para Voltaire, seja história como narrativa dos fatos, seja história como curso dos acontecimentos. Buscaremos, em seu entendimento, o que mais se repete nos acontecimentos humanos, se há ou não progresso, se a história é cíclica ou linear, o que é digno de ser registrado ou apreciado pelo leitor das narrativas históricas. Embora tal investigação não envolva os pontos mais diretamente relacionados à filosofia da história, ela será fundamental para entendermos como o autor do *Cândido* usa a filosofia para interpretar a história, formando, assim, uma parte relevante de sua filosofia da história. A definição de história para Voltaire é bastante objetiva: “A História é a narração de fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos.”<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 203.

O filósofo, embora influencie a sua época, também é um filho dela, ou seja, é influenciado pela atmosfera intelectual de seu tempo. Sendo assim, citaremos o que Peter Gay nos informa, em linhas gerais, a respeito da história no Século das Luzes:

Os escritos históricos do Iluminismo são mais do que uma defesa especial: eles são compreensivos, críticos, frequentemente brilhantes – eles são história verdadeira. Revertendo o famoso preceito de Tácito, os filósofos escreveram história com fúria e partidarismo, e sua grande paixão frequentemente os permitiu penetrar em regiões até então inacessíveis aos exploradores da história. Isso ainda os fez condescendentes e estranhamente paroquiais: seu senso de passado juntou tudo tão rapidamente com seu senso de presente.<sup>184</sup>

Se os filósofos iluministas escreveram a história com partidarismo, como afirma Peter Gay, podemos dizer que Voltaire, nesse sentido, é um típico filósofo das Luzes. Sua história, como teremos a oportunidade de observar, não é um mero registro informativo, uma simples demonstração de fatos passados. A exposição das ideias do filósofo neste capítulo mostrará que ele não deixa de lado a sua militância quando interpreta e seleciona os fatos históricos. Pelo contrário, a história serve aos propósitos de Voltaire. No entender do comentador, essa paixão, com a qual os filósofos interpretam a história, permitiu aos pensadores das Luzes penetrarem em regiões inacessíveis, até então, aos historiadores. Se isso é verdade, então poderíamos dizer que, indiretamente, Voltaire é elogiado, junto com os demais filósofos do século XVIII, por não tratar a história de maneira imparcial.

Maria das Graças tem pensamento semelhante ao de Peter Gay, mas comenta especificamente sobre a história em Voltaire:

Enfim, o historiador precisa escrever a história como filósofo. Fazer uso da razão muito mais que da memória. Isso porque o passado não é um terreno neutro. Sua reconstituição pode e deve tornar-se um conhecimento útil. As grandes faltas, os grandes erros do passado devem ser assinalados. A história de um tirano pode ensinar os homens a nunca confiarem o poder absoluto a um rei.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1966. p. 32. (Tradução nossa). “The historical writings of the Enlightenment are more than special pleading; they are comprehensive, critical, often brilliant – they are true history. Reversing Tacitus’ famous precept, the philosophes wrote history with rage and partisanship, and their very passion often allowed them to penetrate into regions hitherto inaccessible to historical explorers. Yet it also made them condescending and oddly parochial: their sense of the past merged all too readily with their sense of the present.”

<sup>185</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 46.

Como veremos, fazer história para Voltaire não é reproduzir incontáveis nomes, datas e eventos, simplesmente recortando registros do passado. A história deve servir aos propósitos racionais do filósofo; isso, provavelmente, é o que podemos entender por “escrever a história como filósofo”. A história precisa ensinar, ser relevante, ajudar a melhorar o presente.

Vladimir Mota segue a mesma linha de interpretação de Maria das Graças a respeito da forma como Voltaire se aproxima da história:

A leitura da história, segundo Voltaire, fornece armas, exemplo e entusiasmo na investida da razão contra a infâmia. Pode-se dizer, por conseguinte, que a Filosofia da História de Voltaire, em determinado aspecto, não pretende tão somente reconstituir os fatos, mas ela é marcada por uma preocupação moral e pedagógica, de modo a se tornar um instrumento de combate a favor da lei moral.<sup>186</sup>

Neste ponto, poderíamos dizer, está uma das diferenças da filosofia da história, no caso a de Voltaire, para a história em geral. O historiador pretende reconstituir o passado; Voltaire deseja recortá-lo para influenciar o presente. A história de Voltaire, assim, acaba se tornando, em suas mãos, uma história com certa imagem e semelhança à sua filosofia. Segundo o mesmo comentador, “a utilidade da história é (...) instruir os homens, construir para o aperfeiçoamento dos seus costumes. O historiador filósofo deve fazer uso da razão muito mais do que da memória porque a utilidade da reconstrução do passado é ensinar pelo exemplo.”<sup>187</sup>

Edmilson Menezes também comenta a respeito da história em Voltaire:

A tarefa da filosofia se amplia como filosofia da história e sua função é a de traçar e combater erros perpetrados pela ignorância dos povos ao longo dos séculos, ou seja, ela deve ser capaz de revisitar o passado humano em vista do próprio esclarecimento do homem. E, nessa direção, podemos afirmar que a filosofia da história, em Voltaire, nasce a partir de uma ocupação do espírito voltada para a análise dos prejuízos trazidos ao gênero humano pelo obscurantismo; sobretudo, nasce como uma crítica que se

---

<sup>186</sup> MOTA, Vladimir de Oliva. *Acerca da noção de filosofia em Voltaire*. 2012. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13122012-094430/pt-br.php>. p. 172.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

depara e luta contra a fábula e o mítico na história, enquanto entrave ao esclarecimento.<sup>188</sup>

Corroborando o nosso entendimento, Menezes compreende que Voltaire é um filósofo da história, não apenas um historiador, visto que a história é, para ele, um instrumento de esclarecimento. Nesse sentido, a história acaba se tornando, pelo menos em parte, o que Voltaire quer que ela seja. Embora, como veremos, o filósofo demonstra, muitas vezes, que a história é um mar de absurdos e crimes, ela, em outros momentos, ensina que os povos foram tolerantes. Talvez essa seja uma das razões que fazem a história voltairiana ser contraditória algumas vezes.

Peter Gay nos traz mais informações sobre o status da história no Século das Luzes:

Os principais historiadores da época eram, em geral, os principais filósofos, mas a paixão pela história era bastante generalizada. “Eu creio”, disse David Hume com confiança em 1770, “esta é a época da história e esta é a nação da história”, e enquanto os não-escoceses teriam questionado a segunda metade da declaração de Hume, todos, escoceses ou não, teriam aceito a primeira. O século XVIII foi, de fato, uma época de interesse pela história. A história foi um ofício, uma disciplina e um entretenimento. Addison falou com alta estima do “Talento mais agradável” do historiador, o qual põe seus leitores em um “Suspense prazeroso” conforme ele revela sua narrativa pitoresca; meio século depois, Gibbon percebeu que a “História é a mais popular das espécies de escritos, desde que possa se adaptar à maior e à menor capacidade.”<sup>189</sup>

Tendo sido, no entender de Gay, os principais historiadores do século XVIII também os mais importantes filósofos, então pode-se apreender que havia uma conexão entre filosofia e história no período iluminista. Não devemos entender como coincidência o interesse dos filósofos pela história, mas sim como um propósito de investigar a história com a razão,

---

<sup>188</sup> MENEZES, Edmilson. História sem redenção: a oposição a Bossuet e a gênese da filosofia da história voltairiana. Dois Pontos, pp. 139-162, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27461/20064>. p. 146.

<sup>189</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969. p. 369. (Tradução nossa). “The leading historians of the age were by and large leading philosophes, but the passion for history was quite general. ‘I believe’, David Hume said confidently in 1770, ‘this is the historical Age and this the historical Nation’, and while non-Scots would have questioned the second half of Hume’s assertion, everyone, Scot and non-Scot alike, would have accepted the first. The eighteenth century was in fact an age of consuming interest in history. History was a craft, a discipline, and an entertainment. Addison spoke with high appreciation of the historian’s ‘most agreeable Talent’, which puts his readers into ‘a pleasing Suspense’ as he unfolds his colorful tale; half a century later, Gibbon noted that ‘History is the most popular species of writing, since it can adapt itself to the highest or the lowest capacity’.”

compreender se ela tem um sentido, dividi-la segundo seus interesses,<sup>190</sup> etc. No Século das Luzes cresce o interesse pela história, segundo o testemunho do grande David Hume, filósofo e historiador. Em poucas décadas, o interesse pela história se espalha e ela é apreciada por pessoas de diferentes níveis intelectuais. Em suma, a história tem grande importância no século em que viveu Voltaire. E, assim, mais uma vez entendemos que Voltaire influencia e é influenciado por sua época no que se refere ao interesse pelas narrativas históricas.

Peter Gay nos traz mais um comentário esclarecedor sobre a história no período iluminista:

A concepção iluminista da história como uma luta contínua entre dois tipos de mentalidade implica um esquema geral de periodização. Os filósofos dividiram o passado, grosso modo, em quatro grandes épocas: as civilizações do grande rio do Oriente Próximo; Grécia e Roma antigas; o milênio cristão; e os tempos modernos, começando com o “renascimento das letras”. Essas quatro épocas foram ritmicamente relacionadas umas às outras: a primeira e a terceira foram dispostas como épocas de mito, crença e superstição, enquanto a segunda e a quarta foram épocas de racionalidade, ciência e esclarecimento.<sup>191</sup>

A parcialidade com que os filósofos escreviam a história, ideia que aparece no início desta seção, é destacada aqui novamente. A história, na concepção iluminista, seria uma batalha entre duas formas de pensar, o que conduz os filósofos a dividirem a história conforme esses tipos de pensamento. O que influencia essa divisão dos períodos históricos para os filósofos das Luzes? Sua forma de enxergar o mundo, vendo, por um lado, esclarecimento, e, por outro, ignorância. Desta forma, houve períodos esclarecidos e períodos obscuros. Os períodos obscuros, para eles, têm predomínio da religião, o que tem total relação com sua militância, incluindo a de Voltaire, contra o que eles chamam de superstição. Uma

---

<sup>190</sup> Como veremos neste capítulo, Voltaire divide a história da humanidade em períodos que teriam sido os mais esclarecidos. Isso, ao que parece, demonstra que o filósofo faz a história ser, pelo menos em parte, aquilo que ele quer que seus leitores vejam como mais importante, que deve se repetir no presente. Querendo que sua época seja esclarecida, Voltaire busca, na história, apenas as épocas em que as luzes e as artes floresceram. São essas épocas que interessam a Voltaire como historiador.

<sup>191</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1966. p. 34. (Tradução nossa). “The Enlightenment’s conception of history as a continuing struggle between two types of mentality implies a general scheme of periodization. The philosophes divided the past, roughly, into four great epochs: the great river civilizations of the Near East; ancient Greece and Rome; the Christian millennium; and the modern times, beginning with the ‘revival of letters’. These four epochs were rhythmically related to each other: the first and third were paired off as ages of myth, belief, and superstition, while the second and fourth were ages of rationality, science, and enlightenment.”

vez mais, o pano de fundo do século XVIII não difere da postura intelectual do autor do *Cândido*.

Pierre Lepape complementa a informação de Peter Gay:

Voltaire constatava que no mundo civilizado, ou seja, na Europa que pensava e se agitava, havia agora dois modelos à sua disposição. De um lado, o modelo religioso cristão, que ainda dominava por toda parte, sem exceção de sua querida Prússia, e de outro lado o modelo filosófico que vinha se elaborando paulatinamente após o prodigioso salto filosófico e científico do século XVII, modelo esse que se podia simbolizar com duas palavras: o indivíduo e a felicidade. Essas duas concepções estavam empenhadas em uma corrida de fundo, e o término de tal disputa levaria, sem mais escolha, ou ao triunfo da barbárie ou da civilização.<sup>192</sup>

As duas concepções citadas pelo comentador influenciam, claramente, a maneira como Voltaire e os iluministas observam a história. Não se trata de resgatar o passado ou simplesmente de informar seus leitores, mas de fazer predominar uma posição intelectual. Fica mais claro, assim, o partidarismo dos filósofos como historiadores, como destacou Peter Gay anteriormente.

René Pomeau também enfatiza a diferença de concepção, no século XVIII, entre as visões religiosa e iluminista:

A novidade deste século se firma em que as atividades essenciais não deixado de proceder da religião e encontrar nela o seu fim. Viver, e o melhor possível; estender a esfera dos conhecimentos, sem limites e sem inquietar-se por um problemático além: esta filosofia relega a um segundo plano a mística da salvação.

Ainda que os ateus convictos fossem poucos, é então quando começa a se instalar na Europa o ambiente moderno do ateísmo prático, o qual pode coexistir, nos espíritos indiferentes, com seu cristianismo de princípio.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> LEPAPE, Pierre. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 183.

<sup>193</sup> POMEAU, René. *La Europa de las luces: Cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. p. 53. (Tradução nossa). “La novedad de este siglo estriba en que las actividades esenciales han dejado de proceder de la religión y de encontrar en ella su fin. Vivir, y lo mejor posible; extender la esfera de los conocimientos, sin límite y sin inquietarse por un problemático más allá: esta filosofía relega a segundo plano la mística de la salvación. Aunque los ateos de convicción aún fuesen pocos, es entonces cuando empieza a instalarse en Europa el ambiente moderno de ateísmo prático, el cual puede coexistir, en los espíritus indiferentes, con su cristianismo de principio.”



Lepape afirmou, a respeito do século XVIII, que o modelo cristão predominava, enquanto Pomeau entende, de forma diferente, que as atividades principais deixam de proceder da religião. Talvez o cenário observado por Pomeau seja mais dos filósofos do que do povo em geral. Seja como for, o ambiente intelectual do período iluminista apresenta um claro confronto entre duas visões opostas, em alguns aspectos, e Voltaire é um dos protagonistas dessa batalha.

Já David Strauss apresenta outra razão para o interesse de Voltaire na história:

A espiritual marquesa de Châtelet, tão interessada pelas matemáticas e ciências naturais, sentia, quando Voltaire a conheceu, uma grande aversão pela História. O modo como estavam escritos os livros de história de seu tempo explicava perfeitamente esta aversão. Um espírito filosófico como o seu não podia encontrar gosto naquelas massas de detalhes, fábulas e atos, amontoados sem ordem ou concerto, revoltos sem o menor sentido crítico nos livros de história geral. Buscava sem encontrar, como Voltaire nos diz, uma história que falasse ao entendimento, que pintasse os costumes de cada época, que informasse acerca do nascimento e das mudanças dos hábitos, das leis e das opiniões dos homens.<sup>194</sup>

Outra razão do interesse do filósofo pela história, sem ignorar o ambiente intelectual do século XVIII, teria sido a influência de sua amiga e amante, Émilie du Châtelet. Ela, inteligente, culta, estudiosa de Newton e Leibniz, tinha aversão pela história, ao contrário do seu amigo filósofo. E o motivo, segundo Strauss, é que Émilie enxergava a história como um amontoado de fábulas e detalhes sem ordem ou sentido. De certa forma, Voltaire concordaria que tudo isso está presente nas narrativas históricas, mas ele, em meio a esse aparente caos, procura extrair as riquezas escondidas, a razão presente nas épocas esclarecidas, o espírito das nações, usando sua filosofia.

A seguir, citamos um texto de Voltaire que, corroborando a citação anterior, apresenta seu modo de fazer história, extraindo das narrativas o espírito dos povos, seus costumes, sua moral:

---

<sup>194</sup> STRAUSS, David Federico. *Voltaire*. 3. ed. México: Biografías Ganesa, 1955. p. 159. (Tradução nossa). “La espiritual marquesa de Châtelet, tan interesada por las matemáticas y las ciencias naturales, sentía, cuando Voltaire la conoció, una gran aversión por la Historia. El modo como estaban escritos los libros de Historia de su tiempo explicaba perfectamente esa aversión. Un espíritu filosófico como el suyo no podía encontrar gusto en aquellas masas de detalles, fábulas y hechos, amontonados sin orden ni concierto, revueltos sin el menor sentido crítico en los libros de historia general. Buscaba sin encontrarla, como Voltaire nos dice, una historia que hablase al entendimiento, que pintase las costumbres de cada época, que informase acerca del nacimiento y los cambios de los hábitos, las leyes y las opiniones de los hombres.”

O que eles [os chineses] têm de mais conhecido, mais cultivado, mais aperfeiçoado, é a moral e as leis. O respeito das crianças por seus pais é o fundamento do governo chinês. A autoridade paternal nunca é enfraquecida. Um filho não pode pleitear contra seu pai exceto com o consentimento de todos os pais, dos amigos e dos magistrados. Os mandarins letrados são vistos como os pais das cidades e províncias, e o rei, como o pai do império. Esta ideia, enraizada nos corações, forma uma família deste Estado imenso.<sup>195</sup>

Aqui, como em outras referências, Voltaire não se preocupa muito em citar nomes de importantes figuras, senão em apreender o espírito da nação. Entender como as leis e a moral funcionam na China, bem como em outros povos, é o que mais importa para Voltaire como leitor e estudioso da história. Na citação acima, chama a atenção do filósofo a cultura paternal existente na China, que influencia toda a nação. Esse conceito, de que a relação paternal predominava na China, fazia dessa nação uma grande família. O filósofo nos traz mais uma informação sobre a China:

Nos outros países, as leis punem o crime; na China, elas fazem mais, elas recompensam a virtude. O rumor de uma ação generosa e rara se difunde em uma província; o mandarim é obrigado a advertir o imperador; e o imperador envia uma demonstração de honra àquele que a mereceu tão bem.<sup>196</sup>

A seguir, temos mais um exemplo de como Voltaire faz história, buscando entender os costumes dos homens:

Em geral, os homens do Oriente Médio receberam da natureza costumes mais doces do que os povos do nosso Ocidente; seu clima os dispôs à abstinência de licores fortes e da carne de animais, alimentos que azedam o sangue e portam frequentemente ferocidade; e, embora a superstição e as

---

<sup>195</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf).

p. 210. (Tradução nossa). “Ce qu’ils ont le plus connu, le plus cultivé, le plus perfectionné, c’est la morale et les lois. Le respect des enfants pour leurs pères est le fondement du gouvernement chinois. L’autorité paternelle n’y est jamais affaiblie. Un fils ne peut plaider contre son père qu’avec le consentement de tous les parents, des amis, et des magistrats. Les mandarins lettrés y sont regardés comme les pères des villes et des provinces, et le roi, comme le père de l’empire. Cette idée, enracinée dans les cœurs, forme une famille de cet État immense.”

<sup>196</sup> *Ibid.* p. 211. (Tradução nossa). “Dans les autres pays les lois punissent le crime ; à la Chine elles font plus, elles récompensent la vertu. Le bruit d’une action généreuse et rare se répand-il dans une province, le mandarin est obligé d’en avertir l’empereur ; et l’empereur envoie une marque d’honneur à celui qui l’a si bien méritée.”

irrupções estrangeiras tenham corrompido a bondade de sua natureza, no entanto todos os viajantes concordam que o caráter desses povos não tem nada dessa inquietação, dessa petulância e dessa dureza que têm sido tão difíceis de conter entre as nações do Norte.<sup>197</sup>

Voltaire entende que a geografia influencia a história, visto que o clima, segundo seu entendimento, é fundamental para estabelecer os costumes dos povos. A referência reforça a preferência de Voltaire pelos costumes em vez de se demorar em nomes de reis, guerras e conquistas de generais. A diferença entre Oriente e Ocidente em seus costumes e clima é mais relevante para o filósofo do que nomes de homens que enchem os livros de história.

Tendo visto, de forma geral, um pouco de como o Iluminismo concebe a história e tendo analisado, brevemente, alguns textos do próprio Voltaire, trataremos, a seguir, da história no pensamento voltairiano. Esta análise será parte do caminho para chegarmos à sua filosofia da história.

Primeiro de tudo, para apreendermos como Voltaire compreende a história, faremos uma abordagem de sua análise crítica das narrativas da história. Em outras palavras, como Voltaire recebe as informações dos historiadores. O filósofo acredita totalmente nas narrativas que lê ou desconfia de muitas coisas histórias que os textos nos contam? Sabendo, de antemão, que o autor do *Cândido* faz um filtro rigoroso nas narrativas históricas, ou pretensamente históricas, teremos parte da resposta daquilo que o filósofo considera como história real, verdadeira. É só esse tipo de história que pode ter algum sentido ou força condutora, se tiver.

Em seguida, veremos que Voltaire ensina seus leitores que é necessário selecionar o que é relevante nas narrativas da história. O filósofo pretende nos mostrar que sua posição é que há, na história, muitos relatos sem importância. Voltaire nos diz, também, que somente os homens virtuosos merecem ter seus nomes perpetuados pela história. Os grandes homens, aqueles que fizeram o bem, que promoveram as artes, que desenvolveram seus países, são os

---

<sup>197</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf). p. 227. (Tradução nossa). “En général, les hommes du Midi oriental ont reçu de la nature des mœurs plus douces que les peuples de notre Occident ; leur climat les dispose à l’abstinence des liqueurs fortes et de la chair des animaux, nourritures qui aigrissent le sang, et portent souvent à la férocité ; et, quoique la superstition et les irruptions étrangères aient corrompu la bonté de leur naturel, cependant tous les voyageurs conviennent que le caractère de ces peuples n’a rien de cette inquiétude, de cette pétulance, et de cette dureté, qu’on a eu tant de peine à contenir chez les nations du Nord.”

que merecem ter suas histórias lidas, que são dignos de receberem a imortalidade pelas gerações seguintes. Novamente, criticando e selecionando, temos mais um passo para entender o que é a história em Voltaire, ou, pelo menos, qual é o tipo de história que importa. Uma vez mais, é só esse tipo de história que pode ter algum sentido, por isso é relevante fazermos essa análise.

Depois disso, na penúltima seção deste capítulo, analisaremos a história no pensamento de Voltaire apreendida de seus contos. O foco, nessa seção, será mais na história como acontecimento do que nas narrativas históricas, como nas seções anteriores. Essas histórias, curiosas e divertidas, contêm a filosofia de Voltaire assim como os seus demais textos mais “sérios”. Os contos apresentam muito sobre como o filósofo vê a história e um possível sentido. A questão ou não de uma Providência atuante na história humana é recorrente em suas novelas. Sabendo que há muitas riquezas nessas obras para o nosso tema, buscaremos demonstrar que os contos apresentam material farto para compreendermos como o nosso filósofo interpreta a história, seus fatos mais recorrentes.

Por fim, trabalharemos com a ideia de progresso no pensamento voltairiano. Como leitor assíduo de textos históricos de diversas nações, Voltaire apresenta suas interpretações a respeito de tudo o que já foi feito e escrito sobre a vida de muitos povos. Com base no que o autor do *Cândido* registrou em suas obras, analisaremos sua noção de progresso na história. Veremos, por exemplo, que sua exaltação à Inglaterra é uma evidência de que ele concebia progresso na história. Outra evidência de ideia de progresso é a comparação da Grécia com nações que vieram antes dela. E há outras.

## **2.1. Análise crítica das narrativas da história**

Voltaire foi um leitor voraz de textos de várias áreas de conhecimento, como filosofia, teologia, ciências, poesia, história. Sua vasta erudição é notada quando lemos suas obras. A respeito da história, esta seção tratará da análise crítica que o filósofo faz de suas narrativas, em outras palavras, quais testes ele emprega aos textos históricos para que eles sejam considerados como fontes de eventos que realmente ocorreram, fazendo distinção entre fatos e fábulas, verdade e exagero. Sua habilidade em transitar por diferentes áreas de conhecimentos cooperou para aguçar seu espírito crítico.

O filósofo afirma o seguinte, em sua obra *A Filosofia da história*, a respeito dos primeiros fundamentos da história e de como as narrativas sofrem mudanças com o passar do tempo:

Os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais aos filhos, transmitidos em seguida de uma geração a outra; em sua origem, eles são no máximo prováveis, quando não entram em choque com o senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração. Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde; vem daí que todas as origens dos povos são absurdas. Assim, os egípcios haviam sido governados pelos deuses por vários séculos; depois disso, o foram por semideuses; enfim, tiveram reis durante onze mil trezentos e quarenta anos; e o Sol nesse espaço de tempo havia mudado quatro vezes de oriente e de ocidente.<sup>198</sup>

A tradição oral seria, segundo Voltaire, o fundamento das primeiras narrativas. Essas narrativas, com o passar do tempo, sofrem acréscimos e não se conhece mais a história original. Não só há acréscimos, como eles são fabulosos, o que faz com que as narrativas sobre as origens dos povos se choquem o bom senso. Diante do diagnóstico que o autor do *Cândido* faz, teríamos uma imensa dificuldade, para dizer o mínimo, em saber o que realmente aconteceu quando as primeiras civilizações surgiram.

Diante dessa posição, o filósofo afirma que a história é recente e expõe mais razões para não se confiar nas narrativas antigas:

Toda história é recente. Não é de espantar que não se tenha história antiga profana além de uns quatro mil anos. As revoluções deste globo, a longa e universal ignorância dessa arte que transmite os fatos pela escrita são a causa disso. Ainda há muitos povos que não sabem fazer uso dela. Essa arte só foi comum a um número pequeníssimo de nações civilizadas; e ainda assim estava em poucas mãos. Nada mais raro entre os franceses e os alemães do que saber escrever; até o século XIV da nossa era vulgar, quase todos os atos eram atestados apenas por testemunhas. Na França, foi só sob Carlos VII, em 1454, que se começou a redigir alguns costumes franceses.<sup>199</sup>

A *história*, que deve ser entendida, nessa citação, como história verdadeira, que passa no teste da análise crítica, é recente. Provavelmente as revoluções mencionadas se referem às guerras, que provocam destruições generalizadas, incluindo os registros históricos. O

---

<sup>198</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 4.

<sup>199</sup> *Ibid.* p. 7.

trabalho dos historiadores se perde de forma irremediável com o passar do tempo. Outra razão é que a capacidade de escrever história, longe de ser universal, seria bastante restrita. Os povos demoraram a aprender a arte de registrar a história e, mesmo assim, poucos a dominavam. É assim que o filósofo enxerga a história, com bastante desconfiança, passando-a por um funil bastante rigoroso. No final, poucas narrativas passam no teste estabelecido pelo filósofo.

Voltaire corrobora a dificuldade de se conhecer a história antiga:

Sou tão ignorante que nem conheço os fatos antigos com que me iludem. Sempre temo enganar-me em setecentos ou oitocentos anos, pelo menos, ao procurar em que época viveram aqueles heróis antigos, considerados os primeiros a praticar o roubo e o banditismo numa grande extensão do país, bem como aqueles primeiros sábios que adoraram estrelas, peixes, serpentes, mortos ou seres fantásticos.<sup>200</sup>

Maria das Graças concorda com a existência da desconfiança de Voltaire das histórias antigas:

Voltaire sempre desconfia da tradição: crê que ela se deteriora ao ser transmitida. Com o tempo, o que é comunicado de geração em geração se altera, torna-se pura ficção e a verdade se perde. Nesse sentido, a incredulidade é o primeiro passo para a sabedoria. Essa máxima é verdadeira para o historiador, sobretudo para aquele que se interessa pela história antiga.<sup>201</sup>

Catherine Auger ratifica a posição de Voltaire a respeito da história antiga:

Ele [Voltaire] também rompeu com a prática dos historiadores dos séculos XVII e XVIII ao criticar os historiadores antigos, até então vistos como modelos indiscutíveis: não havia, para Voltaire, algo que fosse mais suspeito que a história antiga, com seus milagres e absurdos, apesar da reputação de que gozavam, por exemplo, Tito Lívio e Plutarco. Charles Rollin, o respeitável autor de uma história da Antiguidade que começou a ser publicada em 1730, é alvo de inúmeros comentários sarcásticos por parte de Voltaire, que o ridiculariza por ter usado fontes duvidosas sem qualquer espírito crítico.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 327

<sup>201</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 50.

<sup>202</sup> AUGER, Catherine Volpilhac. *Voltaire e a história*. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. CRONK, Nicolas (editor). Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010. p. 183.

No verbete *história*, do seu *Dicionário filosófico*, o autor do *Cândido* exemplifica como devemos, com desconfiança, testar as narrativas:

Quando Marco Polo primeiro e sozinho falou da grandeza e da população da China, não mereceu crédito de ninguém e não pôde exigir que acreditassem. Os portugueses, que entraram nesse vasto império séculos mais tarde, começaram a tornar a coisa provável. Hoje é certa, com essa certeza que decorre dos depoimentos unânimes de milhares de testemunhas oculares de diferentes nações, sem que ninguém tenha duvidado de seu testemunho.<sup>203</sup>

Voltaire, que tem grande respeito pela nação chinesa, a cita, naturalmente, em sua análise da história no *Dicionário filosófico*, o que se repete em várias de suas obras. Um fato incomum, a grandeza extraordinária de um povo até então desconhecido, não deve ser aceito de imediato. Devemos entender que as informações da época a que Voltaire se refere tinham uma dinâmica bem diferente dos nossos dias.<sup>204</sup> O depoimento de um viajante, de um historiador, não tinha, muitas vezes, condições de ser confirmado com rapidez. Uma viagem da Europa à China não era simples e, mesmo que algumas pessoas a fizessem e trouxessem informações coerentes de um lugar ao outro, a disseminação das mesmas poderia demorar muitos anos. Em situações assim, é necessário que haja a confirmação de inúmeras testemunhas. É interessante notarmos que o filósofo menciona graus de evolução até que se chegue à certeza, passando, neste caso, da desconfiança à probabilidade e, só então, à certeza.

Ratificamos, na obra *Deus e os homens*, o critério do filósofo de ter a necessidade de vários depoimentos diferentes para considerar uma informação como verdade:

De onde vem, por exemplo, a idéia de que, no tempo de Augusto, não há um só historiador, um só poeta, um só sábio, que conheça os nomes de Adão, Eva, Abel, Caim, Matusalém, Noé, etc.? Cada nação tinha a sua *Cosmogonia*. Não há uma só que se pareça com a dos judeus. Por certo, nem os indianos, nem os citas, nem os persas, nem os egípcios, nem os gregos, nem os romanos, contavam seus anos nem desde Adão, nem desde Noé, nem desde Abraão. Cumprе confessar que Varrão e Plínio ririam estranhamente se pudesse ver hoje nossos almanaques e todos os nossos lindos livros de cronologia: *Abel morre no ano 130. Morte de Adão no ano*

---

<sup>203</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 299.

<sup>204</sup> Marco Polo, mencionado por Voltaire, viveu de 1254 a 1324.

930. *Dilúvio universal em 1656...Noé sai da arca em 1657*, etc. Esse uso surpreendente, em que todos mergulhamos de olhos fechados, sequer é notado. Esses cálculos se encontram no início de todos os almanaques da Europa, e ninguém pára para refletir que tudo isso ainda é ignorado de todo o resto da terra.<sup>205</sup>

O leitor de Voltaire sabe que muitas vezes ele dirige suas críticas à Bíblia. Isso ocorre, dentre outros assuntos da Escritura Sagrada, também com suas histórias. Nesse caso específico, são mencionados os personagens do início da Bíblia, no livro de Gênesis. Adão e Eva, os primeiros seres humanos criados por Deus, Abel e Caim, seus primeiros filhos, Matusalém, o homem com a idade mais avançada de toda a Bíblia, com 969 anos, deveriam ser conhecidos do mundo inteiro se tivessem sido, de fato, os primeiros habitantes humanos da terra. É inconcebível que os pais da humanidade sejam conhecidos apenas na Europa, pensa Voltaire. O depoimento abrangente, nesse caso, universal, é um dos critérios do filósofo para que uma narrativa seja considerada histórica, real, verídica.

Voltaire usa o mesmo argumento, agora em sua obra *O pirronismo da história*:

Por que nem nos monumentos que nos restam do Egito, nem nos Shasta e nos Vedas dos hindus, nem nos *Cinco Reis* dos chineses, nem nas leis de Zoroastro, nem em nenhum antigo autor grego encontra-se nenhum dos nomes dos primeiros patriarcas judeus, que são a origem do gênero humano?

Como Noé, o restaurador da raça dos homens, cujos filhos dividiram entre si todo o hemisfério, pode ter sido absolutamente desconhecido nesse hemisfério?

Como Enoch, Set, Caim, Abel, Eva, Adão, o primeiro homem, foram ignorados em toda parte, exceto na nação judia?<sup>206</sup>

Na citação anterior, Voltaire fala da cronologia, dos primeiros seres humanos e do tempo em que teriam vivido, conforme narrado na Bíblia. Agora, Voltaire não menciona a cronologia, mas se refere ao mesmo período da história bíblica, porém, tratando dos personagens bíblicos. As figuras citadas nos primeiros capítulos do *Gênesis*, que teriam, segundo as interpretações literais do início da Bíblia Hebraica, sido os pais da humanidade, não são conhecidas dos demais povos, segundo o autor do *Cândido*.

---

<sup>205</sup> VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 97.

<sup>206</sup> *Idem*. *O pirronismo da história*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 12.



O filósofo menciona o mesmo critério, usando novamente a Bíblia, mas agora citando Moisés:

Moisés parece estar precisamente nesse caso aos olhos dos que só se rendem à evidência. Nenhum autor egípcio ou fenício falou de Moisés nos tempos antigos. O caldeu Berósio não diz uma palavra sobre ele; pois, se o tivesse mencionado, os Padres da Igreja (como já notamos acerca de Sanchuniathon) teriam todos feito um triunfo desse depoimento. Flávio Josefo, que quer enaltecer esse Moisés, conquanto duvide de todos os seus milagres, esse Josefo procurou em toda parte alguns depoimentos concernentes a seus atos, mas não pôde encontrar nenhum. Ele não ousa afirmar que Berósio, nascido durante o reinado de Alexandre, tenha relatado um só dos fatos que se atribuem a Moisés.<sup>207</sup>

Também são conhecidas as críticas que Voltaire dirige à narrativa bíblica sobre Moisés, especialmente aos seus milagres. Essencialmente, ele afirma que Moisés, se tivesse feito obras tão grandiosas, deveria contar com testemunhos de suas obras em outras nações, especialmente no Egito, onde tudo ocorreu, segundo a narrativa bíblica. A necessidade de confirmação de uma narrativa, por parte de diferentes fontes, é um critério enfatizado pelo filósofo.

No conto *O touro branco*, a mesma crítica à Bíblia está presente, e ela serve de referência para reforçarmos um dos critérios de Voltaire para considerar uma narrativa histórica como veraz. O conto fala da história de Amaside, uma princesa, filha de Amásis, rei de Tânis, no Egito. Havia um mago chamado Mambrés, que teve uma disputa com Moisés e foi derrotado por intervenção divina.<sup>208</sup>

A princesa avistou uma velha coberta de farrapos, com uma jumenta, um cão, um bode, uma serpente, um enorme peixe, um corvo e uma pomba. Eles estavam animados em uma conversa. O touro branco, ao ver a princesa, quis correr em sua direção. O touro se lança aos pés da princesa e os beija, derramando lágrimas.<sup>209</sup> A velha era a pitonisa de Endor.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 83.

<sup>208</sup> A semelhança do nome Mambrés com Jambres é clara e muito provavelmente Voltaire se refere à seguinte passagem da Bíblia: “Do mesmo modo como Janes e Jambres se opuseram a Moisés, assim também estes se opõem à verdade; são homens de espírito corrupto, de fé inconsistente.” (2 Timóteo 3:8). Segundo a tradição judaica, Janes e Jambres foram os magos de Faraó que combateram Moisés. A Bíblia não menciona seus nomes na Torá.

<sup>209</sup> O touro branco, na verdade, é o rei Nabucodonosor, que foi transformado em animal. Ele é o amado da princesa Amaside.

<sup>210</sup> A pitonisa de Endor está mencionada na Bíblia, em I Samuel 28. O rei Saul, que inaugurou o período da monarquia em Israel, a buscou para consultar o espírito do profeta Samuel, já falecido.

Os animais são: a serpente é a que convenceu Eva a comer o fruto proibido; a jumenta, a que falou com Balaão; o peixe, o que engoliu Jonas; o cão, o que seguiu o anjo Rafael e Tobias; o bode, o que expia os pecados da nação; o corvo e a pomba, os que estavam na arca de Noé.<sup>211</sup> Com qual propósito Voltaire menciona esses animais, citados na Bíblia? A referência a seguir nos dá uma boa pista, numa frase de Mambrés:

O Eterno revela o que quer e a quem quer, ilustre pitonisa. Todos êsses animais, encarregados convosco da guarda do touro branco, só são conhecidos na vossa generosa e aprazível nação, a qual, por sua vez, é desconhecida de quase todo o mundo. As maravilhas que vós e os vossos, e eu e os meus operamos serão um dia objeto de dúvida e escândalo entre os falsos sábios. Felizmente encontrarão crédito entre os verdadeiros sábios, que se submeterão aos videntes, numa pequena parte do mundo, e é o que basta.<sup>212</sup>

Qual é a única nação que conhece os referidos animais? Ora, se eles são mencionados na Bíblia, obviamente Voltaire se refere a Israel, nação responsável pela formação da Bíblia. Com isso, quer dizer que as histórias mencionadas não são conhecidas fora de Israel. Como já vimos, se uma história não é amplamente conhecida, se ela não conta com a evidência de muitas testemunhas, é necessário desconfiar, de acordo com o critério voltairiano. De maneira irônica, Voltaire afirma que essas histórias encontrarão crédito em uma pequena parte do mundo, o que é suficiente. Obviamente, considerando seu critério de submeter as narrativas a muitas confirmações, isso não é suficiente. A frase, atribuída ao corvo, corrobora a presença dessa crítica no conto: “O que me espanta é que o nosso despenseiro Noé seja desconhecido de todas as nações de que ele é o tronco.”<sup>213</sup>

Voltaire demonstra outro critério de sua crítica, analisando, uma vez mais, a Bíblia:

Essa vida vagabunda, essa seqüência contínua de assassinatos, essa alternativa sangrenta de vitórias e derrotas, esses tempos tão longos de servidão ter-lhe-ão permitido aprender a escrever e ter uma religião fixa? Não é verossímil que só começaram a formar leis e histórias por escrito sob seus reis e que, antes, possuíam apenas uma tradição vaga e incerta? Corramos os olhos por todas as nações de nosso ocidente, desde Arcangel até Gibraltar; acaso há uma só que tenha tido leis e uma história escrita

---

<sup>211</sup> VOLTAIRE. *O touro branco*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 603.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Ibid.* p. 616.

antes de se reunir em cidades? Que digo? Há um só povo na terra que tenha mantido arquivos antes de se ter estabelecido? Como apenas os judeus teriam essa prerrogativa?<sup>214</sup>

Falando do povo judeu, Voltaire questiona sua história como está narrada na Bíblia Hebraica.<sup>215</sup> Na história bíblica, o povo hebreu recebe sua Lei no deserto, logo ao sair do Egito, onde era escravo, e somente depois vai se estabelecer em um país, através da conquista sob a liderança de Josué, sucessor de Moisés.<sup>216</sup> A sequência contínua de assassinatos provavelmente se refere ao período em que os hebreus ainda não estavam estabelecidos como nação, unificados, o que ocorreu nos períodos das conquistas e dos juízes, anteriores à monarquia.<sup>217</sup> Para Voltaire, é justamente a partir da monarquia que os hebreus passam a ter uma Lei.<sup>218</sup> Sendo assim, ele usa a própria narrativa bíblica para criticá-la e, comparando-a com a história de outros povos, não crê que as coisas possam ter ocorrido como a Bíblia as descreve.

A referência a seguir repete a mesma crítica feita na citação anterior e acrescenta mais uma:

Está demonstrado, tanto quanto se pode demonstrar em história, que a religião dos judeus não foi, na época de sua vida errante e na de seus reis, mais que um amontoado confuso e contraditório dos ritos de seus vizinhos. Eles tomam os nomes de Deus emprestado dos fenícios; tomam os anjos dos persas; têm a arca errante dos árabes; adotam o batismo dos indianos, a circuncisão dos sacerdotes do Egito, suas vestes, sua vaca ruça, seus querubins, que têm uma cabeça de bezerro e outra de balcão, seu bode Hazazel e inúmeras outras cerimônias. Sua lei (qualquer que seja a época em que foi escrita) proíbe-lhes expressamente qualquer obra de escultura,

---

<sup>214</sup> VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 54.

<sup>215</sup> Ou, como é mais conhecida a primeira parte da Bíblia nas culturas cristãs, Antigo Testamento.

<sup>216</sup> Consultar os livros da Torá, especialmente Êxodo e Josué.

<sup>217</sup> A narrativa bíblica mostra, em seus primeiros livros, que os hebreus, depois de serem libertos da escravidão no Egito, sob a liderança de Moisés, ficaram 40 anos no deserto. Depois disso, liderados por Josué, sucessor de Moisés, conquistaram diversas terras em Canaã. No período dos juízes, no qual a nação de Israel ainda não estava unificada, não havia o famoso templo de Jerusalém e não havia reis, houve muitas guerras dos hebreus com seus vizinhos, como os filisteus, e há muitas narrativas de mortes nesse período. Segundo a narrativa bíblica, os hebreus receberam sua Lei, a Torá, no deserto, por revelação divina, através de Moisés. Para Voltaire, isso é inconcebível, pois, para ele, o testemunho de todos os povos demonstra que nenhuma nação tem leis antes de se estabelecer em várias áreas.

<sup>218</sup> A partir do século XVIII começou a surgir a teoria documentária do Pentateuco, que diz que a Torá não foi escrita por Moisés no deserto, mas teria sido formulado por diferentes fontes, em diferentes séculos. Os teólogos defensores dessa ideia afirmam que os diferentes nomes usados para Deus na Torá, suas diferentes ênfases, as repetições das histórias e das leis, as assim ditas contradições nas leis, a diferença idiomática, e outros fatores, são evidências de que a Torá não tem apenas um escritor.

mas seu templo está cheio delas. Seu rei Salomão, após ter consultado o Senhor, coloca doze figuras de bezerro de ouro no meio do templo, e querubins de quatro cabeças no santuário, com uma cobra de bronze. Tudo é contraditório, tudo é inconseqüente neles, assim como em quase todas as nações. É a natureza humana; mas o povo de Deus supera nisso todos os homens.<sup>219</sup>

Voltaire destaca, novamente, que os hebreus não podem ter tido uma religião estabelecida quando tinham vida errante. Em outras palavras, o filósofo não crê que os fundamentos da vida do povo hebreu, que vinham principalmente da Torá, foram estabelecidos no período que a própria Bíblia narra, séculos antes dos israelitas se estabelecerem num território fixo. Talvez a referência a Salomão ter colocado bezerras no templo, enquanto a Torá proibia os hebreus de fazerem imagens, seja uma evidência, para Voltaire, de que a Torá ainda não estava escrita na época deste rei hebreu. A crítica frisa que as narrativas bíblicas teriam copiado as histórias de outros povos. No entendimento de Voltaire, inúmeras informações da Bíblia Hebraica teriam sido tomadas por empréstimo de outras nações.

A seguir, temos mais uma referência em que Voltaire afirma que os judeus tomaram ideias de outros povos:

Vocês sabem que os babilônios foram os primeiros, depois dos indianos, que admiraram os seres que estão entre a divindade e o homem. Os judeus não deram nomes aos anjos senão no tempo de seu cativo na Babilônia. O nome de Satanás surgiu pela primeira vez no livro de Jó; esse nome é persa e se afirma que Jó o era (...) Nossa credulidade ignorante imagina sempre que nós inventamos tudo, que tudo veio dos judeus e de nós, que sucedemos os judeus.<sup>220</sup>

Voltaire critica aqueles que afirmam que tudo o que se refere à religião, exemplificando com nomes de anjos e de Satanás, tem origem na cultura judaico-cristã, ou,

---

<sup>219</sup> VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 62-63.

<sup>220</sup> *Idem*. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf), p. 238. (Tradução nossa). “Vous savez que les Babyloniens furent les premiers, après les Indiens, qui admirent des êtres mitoyens entre la Divinité et l’homme. Les Juifs ne donnèrent des noms aux anges que dans le temps de leur captivité à Babylone. Le nom de Satan paraît pour la première fois dans le livre de Job ; ce nom est persan, et l’on prétend que Job l’était (...) Notre ignorante crédulité se figure toujours que nous avons tout inventé, que tout est venu des Juifs et de nous, qui avons succédé aux Juifs.”

dizendo de outra maneira, no judaísmo e no cristianismo. Para o filósofo, povos mais antigos do que os judeus, como os babilônios, indianos e persas, deram origem a nomes que só depois chegaram a nós por meio da religião judaica. Voltaire, assim, compara a história dos povos, averigua sua idade, ainda que aproximada, busca a origem de nomes e ideias, e, com essas informações, estabelece interpretações de quem teria tomado emprestado de quem. Ou seja, é preciso se aproximar das narrativas históricas com olhar crítico.

A seguinte citação, agora extraída da obra *A Filosofia da história*, corrobora o que foi dito acima:

Flávio Josefo, em sua resposta a Ápio, a Lisímaco e a Molon, livro II, cap. V, confessa em seus próprios termos “que foram os egípcios que ensinaram as outras nações a se circuncidar, como atesta Heródoto”. Acaso seria provável que a antiga e poderosa nação dos egípcios houvesse adquirido esse costume de um pequeno povo que ela abominava e que, como ele mesmo confessa, só foi circuncidado sob Josué? Os próprios livros sagrados nos ensinam que Moisés tinha se nutrido nas ciências dos egípcios, e não dizem em parte alguma que os egípcios tenham aprendido o que quer que seja com os judeus. Quando Salomão quis construir seu templo e seu palácio, acaso não pediu operários ao rei de Tiro? Está dito inclusive que ele deu ao rei Hirão vinte cidades para obter operários e cedro: era sem dúvida pagar caro, e a transação é estranha. Mas alguma vez os tirenses requisitaram artistas judeus?<sup>221</sup>

A circuncisão é mencionada muito cedo nas páginas da Bíblia, tendo sido o primeiro a praticar tal rito o patriarca Abraão, pai da nação judaica.<sup>222</sup> No entanto, Voltaire entende que os hebreus, influenciados pelos egípcios, tomaram deste povo o rito da circuncisão, como teriam tomado, de outros povos, outras ideias. Essa crítica do filósofo é comum, especialmente ao povo bíblico, e é resultado, entre outras coisas, de sua constante leitura de diversas fontes históricas. Nesse caso, o autor do *Cândido* entende que o povo mais poderoso e antigo não poderia ter copiado um povo que detestava. A conclusão de Voltaire, desta forma, é que os hebreus copiaram a circuncisão dos egípcios, o que o faz problematizar a narrativa bíblica, que afirma que a circuncisão foi uma instituição divina.

---

<sup>221</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 213.

<sup>222</sup> “Então Abraão tomou seu filho Ismael, todos os que nasceram em sua casa, todos os que comprara com seu dinheiro, todos os machos dentre os de sua casa e circuncidou a carne de seu prepúcio, nesse mesmo dia, como Deus lhe dissera. Abraão tinha noventa e nove anos de idade quando foi circuncidada a carne de seu prepúcio.” (Gênesis 17:23-24).

Voltaire menciona claramente, a seguir, que este é um de seus critérios para criticar as narrativas sobre os povos:

O povo mais antigo é sempre imitado pelos que vêm depois; estes aprendem sua língua, seguem uma parte de seus ritos, apropriam-se de suas antiguidades e de suas fábulas. Sei como todas as origens caldéias, sírias, fenícias, egípcias e gregas são obscuras. Que origem não é? Não podemos dar por certo nada relativo à formação do mundo, salvo o que o próprio Criador do mundo tenha se dignado nos dar a saber. Vamos com segurança até certos limites: sabemos que a Babilônia existia antes de Roma, que as cidades da Síria eram poderosas antes que se conhecesse Jerusalém; que havia reis do Egito antes de Jacó, antes de Abraão; sabemos quais sociedades se estabeleceram por último; mas, para saber precisamente qual foi o primeiro povo, é necessária uma revelação.<sup>223</sup>

As origens são obscuras porque, como vimos no início desta seção, as histórias, com o passar do tempo, vão se misturando às fábulas e os fatos vão se perdendo. Além disso, as guerras e as revoluções destroem os registros antigos e o trabalho dos historiadores se perde para sempre. E também, para Voltaire, escrever é algo que começou a se saber muito recentemente. Tudo isso junto faz com que as origens dos povos sejam obscuras. Mas algo é certo para o filósofo: os povos mais recentes copiam os antigos. Esse critério é usado como crítica ao povo hebreu, às narrativas bíblicas, pois Voltaire entende que os judeus, como povo mais recente do que os fenícios, egípcios e outros, copiaram ideias, palavras e rituais dessas nações.

Vejamos outro critério de Voltaire para analisar criticamente a história, novamente usando os hebreus como referência, agora em seu *Dicionário filosófico*:

O que mais admiro em nossos modernos compiladores é a sabedoria e a boa-fé com que nos provam que tudo o que aconteceu outrora nos maiores impérios do mundo só aconteceu para instruir os habitantes da Palestina. Se os reis de Babilônia, em suas conquistas, caem de passagem sobre o povo hebreu é unicamente para corrigir esse povo de seus pecados. Se o rei Ciro se torna senhor de Babilônia, é para dar a alguns judeus a permissão de retornarem a seu país.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 84.

<sup>224</sup> *Idem*. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 297.

Em mais uma de suas críticas às narrativas históricas, no caso a história de Israel escrita na Bíblia Hebraica, Voltaire afirma, com ironia, admirar a sabedoria de alguns estudiosos que pensavam ser o povo hebreu o centro do mundo. Talvez um desses “modernos compiladores” seja Bossuet, cujo pensamento sobre a história foi brevemente analisado nesta tese, pois o bispo francês, fundamentado na Bíblia, cita as nações estrangeiras como instrumentos divinos para corrigir Israel. Voltaire menciona dois episódios envolvendo dois povos mencionados na Bíblia, os babilônios e os persas. No primeiro caso, o texto bíblico, especialmente no livro do profeta Jeremias, afirma que o próprio Deus levantou a nação babilônica para castigar o povo hebreu por causa de seus pecados. Os hebreus foram levados para o cativeiro na Babilônia e lá ficaram por 70 anos.<sup>225</sup> Já a menção a Ciro acontece em alguns livros da Bíblia, mas a citação de Voltaire se refere ao livro de Esdras, escrito depois do exílio na Babilônia. Segundo o livro bíblico, novamente é o próprio Deus quem levanta um rei pagão, no caso Ciro, para cumprir um desígnio com o povo de Israel. Segundo a Bíblia, Ciro é usado por Deus para que os judeus voltem da Babilônia para a sua terra, Israel, e possam reconstruir o seu templo.<sup>226</sup> Essa narrativa parece conter algo de inverossímil, aos olhos de Voltaire, pois seria absurdo que povos maiores e mais importantes do que os judeus fossem conduzidos por Deus para beneficiar ou castigar Israel.

Voltaire demonstra, no verbete *história* do seu *Dicionário filosófico*, mais uma razão para distinguir algumas narrativas de outras na história:

O que contraria o curso normal da natureza não deve ser acreditado, a menos que seja atestado por homens imbuídos verdadeiramente pelo espírito divino e que seja impossível duvidar de sua inspiração. Aí está porque, no verbete *Certeza* do *Dicionário Enciclopédico*, se configura um grande paradoxo dizer que se deveria acreditar tanto em toda Paris que afirmasse ter visto um morto ressuscitar, como se acredita em toda Paris quando afirma que ganhamos a batalha de Fontenoy. Parece evidente que o testemunho de toda Paris sobre uma coisa improvável não poderia ser igual

---

<sup>225</sup> “Eis que vou mandar buscar todas as tribos do Norte (— oráculo de Iahweh! ao redor de Nabucodonosor, rei da Babilônia, meu servo) e trazê-las contra esta terra e seus habitantes (e contra todas estas nações em redor); eu os ferirei com um anátema e farei deles um objeto de horror, de escárnio, e uma ruína perpétua. Farei cessar entre eles a voz de júbilo e de alegria, a voz do noivo e da noiva, o ruído da mó e a luz da lâmpada. Toda esta terra será reduzida a ruína e desolação e estas nações servirão o rei da Babilônia durante setenta anos.” (Jeremias 25:9-11).

<sup>226</sup> “No primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia, para cumprir a palavra de Iahweh pronunciada por Jeremias, Iahweh suscitou o espírito de Ciro, rei da Pérsia, que mandou proclamar de viva voz e por escrito, em todo o seu reino, o seguinte: ‘Assim fala Ciro, rei da Pérsia: Iahweh, o Deus do céu, entregou-me todos os reinos da terra e me encarregou de construir-lhe um Templo em Jerusalém, na terra de Judá.’” (Esdras 1:1-2).

ao testemunho de toda Paris sobre uma coisa provável. Essas são as primeiras noções da lógica sadia. Semelhante dicionário deveria ser consagrado unicamente à verdade.<sup>227</sup>

Vimos, neste capítulo, que o grande número de testemunhas é um fator importante na consideração de uma narrativa como histórica. O exemplo dado foi da grandeza da população da China, cuja veracidade não pôde ser aceita até que fosse confirmada por diferentes fontes. Aqui, contudo, Voltaire faz uma ressalva a esse critério, pois nada que esteja além das leis da natureza deve ser crido, ainda que haja um número considerável de testemunhas. Com tal critério, Voltaire exclui as narrativas miraculosas do rol da história, o que explica sua crítica a diversos relatos que contenham milagres.

Outra crítica comum de Voltaire às narrativas históricas é quando o historiador descreve comportamentos que o autor do *Cândido* julga improváveis, conforme vemos no exemplo a seguir:

Não posso conciliar com os costumes ordinários de todos os homens o que Heródoto diz no livro segundo: ele pretende que, salvo os egípcios e os gregos, todos os outros povos tinham o costume de deitar com as mulheres no meio de seus templos. Desconfio que o texto grego foi corrompido. Os homens mais selvagens se abstêm dessa ação diante de testemunhas. Nunca passou pela cabeça de ninguém acariciar sua mulher ou amante na presença de pessoas pelas quais se tem alguma deferência.<sup>228</sup>

É importante lembrar que Voltaire, muitas vezes, destaca como a história é cheia de crimes, absurdos, maldade. Seus contos estão recheados de histórias de infortúnios, sofridos geralmente por pessoas que fazem o bem. Aqui, entretanto, o filósofo desconfia que povos inteiros misturassem relações sexuais com suas religiões, o que talvez seja reflexo de sua ideia de que há uma moral universal.

O filósofo nos fornece mais um exemplo como o anterior:

Essa passagem de Fílon explica perfeitamente a de Tácito, que diz que quatro mil judeus ou egípcios foram enviados à Sardenha e que, se a intempérie do clima os fizesse perecer, seria uma perda leve...

---

<sup>227</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 300.

<sup>228</sup> *Idem*. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 155.



Acrescentarei a essa nota que Fílon vê Tibério como um governador sábio e justo. Presumo que só era justo na medida em que essa justiça correspondia a seus interesses; mas o bem que Fílon diz dele me faz duvidar um pouco dos horrores que Tácito e Suetônio lhe atribuem. Não me parece verossímil que um velho doente, de 70 anos, tenha se retirado à ilha de Capri para ali entregar-se a orgias requintadas, que mal são naturais e que eram inclusive desconhecidas da juventude mais desenfreada de Roma; nem Tácito nem Suetônio conheceram esse imperador; eles recolham com prazer os boatos populares. Otávio, Tibério e seus sucessores foram odiados, porque reinavam sobre um povo que devia ser livre. Os historiadores compraziam-se em difamá-los, e acreditava-se na palavra desses historiadores porque, então, não havia anais, jornais da época, documentos; assim, os historiadores não citam ninguém; era impossível contradizê-los; difamavam quem queriam e decidiam a seu bel-prazer o julgamento da posteridade. Cabe ao leitor sensato perceber até que ponto deve-se desconfiar da veracidade desses historiadores, qual o crédito que merecem fatos públicos atestados por autores sérios, nascidos numa nação esclarecida, e quais os limites que devemos impor à credulidade em anedotas que esses mesmos autores relatam sem a menor prova.<sup>229</sup>

Voltaire julga inverossímil que um homem idoso tenha se entregado a prazeres sexuais em orgias, embora esse comportamento não seja tão incomum assim na história do mundo. É mesmo digno da nossa atenção notarmos que, como veremos, o filósofo pinta os homens como autores de grandes absurdos e maldades em seus contos, mas, ao mesmo tempo, duvida de algumas narrativas históricas que colocam os homens a praticar coisas semelhantes. De qualquer forma, é relevante frisarmos que Voltaire critica a narrativa histórica, que não a aceita sem pensar, comparar, julgar, ainda que por trás do relato haja historiadores respeitáveis.

Em seu *O pirronismo da história* Voltaire corrobora sua desconfiança dos historiadores, citando, uma vez mais, Tácito e Suetônio:

Perguntei-me algumas vezes lendo Tácito e Suetônio: todas as extravagâncias atrozmente imputadas a Tibério, a Calígula, a Nero são realmente verdadeiras? Deverei acaso acreditar, com base no relato de um único homem que viveu muito tempo depois de Tibério, que esse imperador, quase octogenário e que sempre tivera costumes decentes e mesmo austeros, tenha se entregado, na ilha de Capri, exclusivamente a deboches que fariam corar um jovem Gitão? Quem me garante que

---

<sup>229</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 152.

transformou o trono do mundo conhecido num lugar de prostituição como jamais se viu entre os jovens mais dissolutos?<sup>230</sup>

Repetindo o nome de Tibério, aqui são acrescentados Calígula e Nero. Voltaire duvida das ações atribuídas a Tibério usando como argumento que o historiador que escreveu sobre isso viveu tempos depois dele. É importante percebermos que Voltaire recebe com suspeita os relatos de práticas que julga improváveis. Esse, portanto, é um dos seus critérios para separar o que é história do que é exagero ou invenção.

O autor do *Cândido* também contesta a perseguição sofrida pelos cristãos sob o Império Romano e o faz usando a história, comparando as narrativas:

Não é verossímil que alguma vez tenha havido uma inquisição contra os cristãos sob os imperadores, isto é, que tenham vindo interrogá-los sobre suas crenças. Sobre essa questão, nem judeus, nem sírios, nem egípcios, nem bardos, nem druidas, nem filósofos foram jamais perturbados. Os mártires, portanto, foram os que se rebelaram contra os falsos deuses. Era muito ajuizado e muito piedoso não crer nesses deuses; mas se, não contentes de adorar um Deus em espírito e em verdade, manifestaram-se violentamente contra o culto estabelecido, por mais absurdo que pudesse ser, somos forçados a reconhecer que eles próprios eram intolerantes.<sup>231</sup>

Embora não cite uma fonte direta nessa passagem, fica implícito que o filósofo sabe, mediante textos históricos, que os romanos não praticavam perseguição religiosa. Sabendo disso, conclui que não é verossímil que os cristãos tenham sido perseguidos por causa de sua fé. Dessa forma, podemos entender que Voltaire tinha como critério não aceitar uma informação fornecida por determinada fonte se ela contradiz algo que já está demonstrado por outras fontes. E ele conclui que os cristãos foram perseguidos não por causa de opinião, mas por causa da intolerância contra o culto estabelecido.

Falando ainda dos martírios dos cristãos, o filósofo agora aponta as inconsistências internas para problematizá-los:

Observe-se ainda que, nos relatos dos martírios, compostos unicamente pelos próprios cristãos, vemos sempre uma multidão de cristãos vir

---

<sup>230</sup> VOLTAIRE. *O pirronismo da história*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 29.

<sup>231</sup> *Idem*. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 47.

livremente à prisão do condenado, acompanhá-lo ao suplício, recolher seu sangue, enterrar seu corpo, fazer milagres com as relíquias. Se tivessem perseguido apenas a religião, não teriam imolado esses cristãos declarados que assistiam a seus irmãos condenados e que eram acusados de fazer encantamentos com os restos dos corpos martirizados? Não o teriam tratado como tratamos os valdenses, os albigenses, os hussitas, as diferentes seitas dos protestantes? Nós os degolamos, os queimamos em massa, sem distinção de idade nem de sexo. Acaso existe, nos relatos comprovados das perseguições antigas, um único traço que se aproxime da Noite de São Bartolomeu e dos massacres da Irlanda? Há um único só que se assemelhe à festa anual ainda celebrada em Toulouse, festa cruel, festa que deveria ser abolida para sempre, na qual um povo inteiro agradece a Deus em procissão e felicita-se por ter massacrado, há duzentos anos, quatro mil de seus concidadãos?<sup>232</sup>

É importante destacar um detalhe da citação, pois ela trata dos relatos dos martírios “compostos unicamente pelos próprios cristãos”. Com essa informação, o filósofo quer demonstrar que os relatos compostos pelos próprios cristãos não se sustentam quando dizem que houve perseguição a eles devido à sua fé. Há problemas e contradições internos. O que o filósofo deseja demonstrar não é que os cristãos não foram perseguidos, mas sim que não o foram por causa de sua fé. Seu argumento é que os próprios textos cristãos demonstram que eles tinham liberdade para comparecer à prisão do condenado. Logo, se a perseguição tivesse acontecido devido à fé, então esses cristãos teriam sido presos e perseguidos também.<sup>233</sup>

Voltaire, uma vez mais problematizando a tradição cristã, fala sobre Pedro ter sido papa e morrido em Roma: “Para provar que Pedro não morreu em Roma, há que se observar que a primeira basílica construída pelos cristãos nesta capital é a de São João de Latrão: é a primeira igreja latina; teria sido dedicada a João se Pedro tivesse sido papa?”<sup>234</sup> A contradição

---

<sup>232</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 58.

<sup>233</sup> Como essa referência está na obra *Tratado sobre a tolerância*, que foi escrita com base no caso do protestante Jean Calas, morto injustamente por perseguição religiosa, Voltaire busca, com insistência, demonstrar que os cristãos primitivos não foram perseguidos por causa de religião, mas por questões políticas, por terem sido intolerantes com os deuses dos outros povos e suas ideias religiosas. Nesse sentido, a história é para Voltaire uma arma para a sua militância em favor da tolerância, não meramente um material informativo.

<sup>234</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf). p. 268. (Tradução nossa). “Pour prouver que Pierre ne mourut point à Rome, il n’y a qu’à observer que la première basilique bâtie par les chrétiens dans cette capitale est celle de Saint-Jean de Latran : c’est la première église latine ; l’aurait-on dédiée à Jean si Pierre avait été pape?”

interna, como vimos acima, e o choque com outras evidências, como vemos agora, são estratégias de Voltaire para testar a veracidade de uma narrativa histórica ou supostamente histórica. Apelando para o bom senso de seu leitor, o filósofo pergunta se Pedro tivesse sido papa, não faria sentido que a primeira igreja de Roma tivesse sido dedicada a ele, em vez de ter sido a João.

Temos mais um exemplo de uma narrativa que, segundo Voltaire, é contraditória com o que se sabe por meio de outras fontes:

Não se contesta a morte de Santo Inácio. Mas ao ler o relato de seu martírio, um homem de bom senso não sentirá algumas dúvidas surgirem em seu espírito? O autor desconhecido desse relato diz que “Trajano julgou que faltaria algo à sua glória se não submetesse a seu império o deus dos cristãos”. Que idéia! Acaso Trajano era um homem que quisesse triunfar dos deuses? Quando Inácio apareceu diante do imperador, este lhe disse: “Quem és tu, espírito impuro?” É pouco provável que um imperador falasse a um prisioneiro e que ele próprio o condenasse; não é assim que os soberanos costumam agir. Se Trajano mandou vir Inácio à sua presença, não podia ter-lhe perguntado: *Quem és tu?* Ele o sabia perfeitamente. E a expressão *espírito impuro* poderia ter sido pronunciada por um homem como Trajano? Não se percebe que é uma expressão exorcista, que um cristão põe na boca de um imperador? Será este, santa ingenuidade, o estilo de Trajano?<sup>235</sup>

A suposta primeira fala de Trajano provoca incredulidade em Voltaire, pois muito provavelmente ele sabia, mediante outras fontes históricas, que os imperadores romanos não tinham tal postura, não se colocavam como inimigos dos deuses dos povos. A análise crítica do autor do *Cândido* vai além, procurando entender se uma expressão atribuída a uma figura histórica caberia mais a ela ou a quem escreveu o texto. No caso, Voltaire conclui que a expressão “espírito impuro” não viria de um romano, mas de um exorcista cristão. Desta forma, as narrativas históricas precisam ser lidas com cuidado, com critério, com crítica, com conhecimento, nunca aceitas sem uma análise rigorosa.

Por fim, citamos o texto a seguir, que demonstra o que uma narrativa histórica precisa conter para ser considerada verossímil:

---

<sup>235</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 156.

É incontestável que os mais antigos anais do mundo são os da China. Esses anais seguem-se sem interrupção. Quase todos circunstanciados, todos sensatos, sem nenhuma mescla de maravilhoso, todos eles baseados em observações astronômicas desde há quatro mil cento e cinquenta e dois anos, remontam também a muitos séculos além disso, sem datas precisas na verdade, mas com essa verossimilhança que parece aproximar-se da certeza. É bem provável que nações poderosas, como os indianos, os egípcios, os caldeus, os sírios, que tinham grandes cidades, também tivessem anais.<sup>236</sup>

A admiração e o respeito de Voltaire pela China são abundantemente demonstrados em suas obras. Talvez uma das palavras-chave para sintetizar a visão do filósofo sobre os chineses é *sensatez*. Não apenas porque a palavra “sensatos” aparece na citação acima, mas porque a China, quando mencionada por Voltaire, é pintada como uma nação que evita os extremos, que não persegue ninguém por causa de opinião, que tem leis coerentes, etc. A antiguidade da história chinesa, ao contrário das demais histórias, não vem acompanhada de desconfiança. Se as narrativas dos outros povos são compostas de veracidade e fábula e sofreram muitas alterações, segundo Voltaire pensa, com a China é diferente. Sua história não tem interrupção, não tem mescla com o maravilhoso, não sofre com a insensatez que o filósofo tanto critica. Isso provavelmente é reflexo das características gerais dos chineses, conforme o autor do *Cândido* diz: “Observamos que o corpo deste Estado subsiste com esplendor há mais de quatro mil anos, sem que as leis, os costumes, a linguagem, a própria maneira de se vestir, tenham sofrido alteração perceptível.”<sup>237</sup> Sendo assim, a história escrita pelos chineses seria consequência de sua constância em todas as demais atividades, de sua tradição, de seu perfil conservador. Se Voltaire entende que as revoluções prejudicam a veracidade das narrativas históricas, especialmente as antigas, então a história da China foi preservada porque as ações desse povo não sofreram mudanças significativas com o passar dos milênios.

---

<sup>236</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 222.

<sup>237</sup> *Idem*. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf), p. 201. (Tradução nossa). “Nous avons remarqué que le corps de cet État subsiste avec splendeur depuis plus de quatre mille ans, sans que les lois, les mœurs, le langage, la manière même de s’habiller, aient souffert d’altération sensible.”

## **2.2. Momentos mais relevantes da história: florescimento das artes e da filosofia e a virtude dos grandes homens**

Na seção anterior, aprendemos que Voltaire desconfia de muitas narrativas históricas ou pretensamente históricas. O filósofo é particularmente crítico com a história antiga, pois essa geralmente é cheia de fábulas e mesmo aquilo que um dia foi verdadeiro se perde com o tempo. Mesmo nas histórias mais recentes há problemas, visto que Voltaire não acredita em tudo o que os historiadores dizem, já que, para ele, tudo o que contraria o bom senso não deve ser aceito sem uma análise mais rigorosa. Se uma narrativa diz que determinada figura histórica praticou algo contrário aos costumes do seu tempo, ao senso comum, ela precisa ser problematizada.

Agora, sabendo que, em Voltaire, nem tudo o que está na história é real, verídico, entramos num segundo momento, que é o filtro que o filósofo estabelece para as narrativas históricas. Nos referimos ao que é digno de ser registrado na história ou, se já estiver registrado, o que merece ser lido dentre tudo aquilo que já foi escrito sobre a história dos povos.

Em sua obra *Le siècle de Louis XIV*, Voltaire entende que houve quatro épocas na história do mundo, quatro períodos felizes, nos quais as artes foram levadas à perfeição e houve grandeza da mente humana. Essa divisão nos dá pistas sobre o que Voltaire considera relevante na história do mundo. São elas:

1. A primeira é a época de Felipe, Alexandre, Péricles, Demóstenes, Aristóteles, Platão. No entanto, a glória desse período se limitou à antiga Grécia. No entender do filósofo, o resto do mundo conhecido permanece em estado de barbarismo;

2. A segunda é a época de César e Augusto, distinta devido aos nomes de Lucrecio, Cícero, Tito, Lívio, Horácio, etc;

3. A terceira é a época seguida da tomada de Constantinopla por Maomé II. Foi um período de glória para a Itália, onde as artes floresceram. Os italianos possuíam quase tudo, exceto a música e a filosofia experimental, que ainda era desconhecida por todos;

4. A quarta é a época chamada de Luís XIV. Entre as quatro épocas, é a que mais se aproxima da perfeição, sendo enriquecida pelas descobertas das três anteriores. Nesse período, a razão estava mais desenvolvida e houve enorme revolução nas artes, nos modos e

no governo. Essa influência não se limitou à França, mas se espalhou pela Inglaterra, Alemanha, Itália e Rússia.<sup>238</sup>

Percebemos que nessas épocas há a presença de impérios que buscavam a grandeza e a glória, o surgimento de grandes filósofos, o aparecimento de grandes artistas, o desenvolvimento da razão e das formas de governo. Outros comentários de Voltaire vão corroborar o que aqui dizemos. Comparando Voltaire com seu contemporâneo Condorcet, o autor do *Cândido* faz uma divisão da história em quatro períodos, enquanto Condorcet a divide em dez momentos. Mais relevante do que isso é mostrarmos que Voltaire vê progressos em alguns períodos da história, em que as artes e a filosofia floresceram, enquanto Condorcet vê um progresso contínuo, que não terá limites. Sendo assim, enquanto Condorcet espera que haja progresso permanente na história, Voltaire não faz o mesmo. O progresso é pontual e não há garantias de que no futuro ele continuará a acontecer. É importante também notarmos que Voltaire, que tanto exalta a China, não a tenha mencionado aqui, nem mesmo indiretamente. No primeiro período, no qual aparecem as figuras gloriosas da Grécia por volta dos séculos quarto e quinto A.C., o filósofo diz que o resto do mundo conhecido se encontrava em estado de barbarismo. Isso certamente contradiz o que ele fala em outros textos sobre a China, a qual, neste tempo, e muito antes, já era uma grande nação, nas palavras do próprio Voltaire.

---

<sup>238</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 1. pp. 35-36.

“Le premier de ces siècles, à qui la véritable gloire est attachée, est celui de Philippe et d’Alexandre, ou celui des Périclès, des Démosthène, des Aristote, des Platon, des Apelle, des Phidias, des Praxitèle ; et cet honneur a été renfermé dans les limites de la Grèce ; le reste de la terre alors connue était barbare.

“Le second âge est celui de César et d’Auguste, désigné encore par les noms de Lucrèce, de Cicéron, de Tite-Live, de Virgile, d’Horace, d’Ovide, de Varron, de Vitruve.

“Le troisième est celui qui suivit la prise de Constantinople par Mahomet II. Le lecteur peut se souvenir qu’on vit alors en Italie une famille de simples citoyens faire ce que devaient entreprendre les rois de l’Europe. Les Médicis appelèrent à Florence les savants, que les Turcs chassaient de la Grèce ; c’était le temps de la gloire de l’Italie. Les beaux-arts y avaient déjà repris une vie nouvelle ; les Italiens les honorèrent du nom de vertu, comme les premiers Grecs les avaient caractérisés du nom de sagesse. Tout tendait à la perfection.

“Les arts, toujours transplantés de Grèce en Italie, se trouvaient dans un terrain favorable, où ils fructifiaient tout à coup. La France, l’Angleterre, l’Allemagne, l’Espagne, voulurent à leur tour avori de ces fruits ; mais ou ils ne vinrent point dans ces climats, ou bien ils dégénérent trop vite (...)

“Le quatrième siècle est celui qu’on nomme le siècle de Louis XIV, et c’est peut-être celui des quatre qui approche le plus de la perfection. Enrichi des découvertes des trois autres, il a plus fait en certains genres que les trois ensemble. Tous les arts, à la vérité, n’ont point été poussés plus loin que sous les Médicis, sous les Auguste et les Alexandre ; mais la raison humaine en général s’est perfectionnée. La saine philosophie n’a été connue que dans ce temps, et il est vrai de dire qu’à commencer depuis les dernières années du cardinal de Richelieu jusqu’à celles qui ont suivi la mort de Louis XIV, il s’est fait dans nos arts, dans nos esprits, dans nos mœurs, comme dans notre gouvernement, une révolution générale qui doit servir de marque éternelle à la véritable gloire de notre patrie.”

A respeito de algumas das figuras mencionadas por Voltaire nesses quatro períodos, citamos um comentário importante de René Pomeau:

Voltaire jamais louva Alexandre, César, Henrique IV, Luís XIV, Pedro, o Grande, Frederico II, Catarina II, por terem mantido uma tradição, conservado ou restaurado o passado. Ele os celebra como os artesãos autoritários do progresso. Não julguemos Voltaire em função de um estado de coisas que ele não poderia prever. No século XVIII, o despotismo esclarecido era a única política progressiva.<sup>239</sup>

Os déspotas esclarecidos, sendo assim, não foram elogiados por Voltaire por terem sido déspotas, mas esclarecidos. Voltaire escreve, por exemplo, seu *Le siècle de Louis XIV* para louvar esse rei, que empresta o nome à sua obra, em função dele ter promovido as artes e o progresso. Assim também Voltaire esperou que Frederico da Prússia o fizesse. Desta forma, é preciso compreendermos as opções que Voltaire tinha em seu tempo para que o seu empreendimento fosse bem-sucedido. Pomeau também afirma que Voltaire tem uma complacência pelo despotismo esclarecido e, por isso, ele tem sido criticado.<sup>240</sup>

Comentando a respeito do *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, René Pomeau diz que “do ponto de vista da historiologia, esse texto de Voltaire é o mais notável: descarta a história puramente política e militar em favor de uma história da civilização”.<sup>241</sup> O leitor da história deve, conforme a citação demonstra, selecionar o que é digno, o que, para Voltaire, não são nomes de reis ou guerras, mas o sentimento, o pensamento, o espírito dos povos.

Em seu *O pirronismo da história*, Voltaire reforça o seu pensamento a respeito da importância de considerar apenas o que é relevante nas narrativas históricas:

Enquanto a Europa está assim transtornada, vemos aparecer, no século VII, os árabes, até então encerrados em seus desertos. Estendem seu poderio e sua dominação à Alta Ásia, à África, e invadem a Espanha; os turcos lhes

---

<sup>239</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 81. (Tradução nossa). “Voltaire ne loue jamais Alexandre, César, Henri IV, Louis XIV, Pierre le Grand, Frédéric II, Catherine II, d'avoir maintenu une tradition, conservé ou restauré le passé. Il les célèbre comme les artisans autoritaires du progrès. Ne jugeons pas Voltaire en fonction d'un état des choses qu'il ne pouvait pas prévoir. Au XVIII siècle, le despotisme éclairé était la seule politique progressive.”

<sup>240</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>241</sup> *Idem. Politique de Voltaire*. Paris: Armand Colin, 1963. p. 77. (Tradução nossa). “Du point de vue de l'historiologie, ce texte de Voltaire est des plus remarquables: il écarte l'histoire purement politique et militaire, au profit d'une histoire de la civilisation.”



sucedem e estabelecem a sede de seu império em Constantinopla, em meados do século XV.

No final desse século um novo mundo é descoberto e pouco depois a política da Europa e as artes adquirem uma nova forma. A arte da imprensa e a restauração das ciências fazem com que finalmente tenhamos algumas histórias bastante fiéis, em vez das crônicas ridículas encerradas nos claustros da época de Gregório de Tours. Cada nação, na Europa, logo ganha seus historiadores. A antiga indigência dá lugar ao supérfluo; não existe cidade que não queira ter sua história particular. Somos oprimidos pelo peso das minúcias. Um homem que deseja instruir-se é obrigado a restringir-se à linha dos grandes acontecimentos, a descartar todos os pequenos fatos particulares que venham perturbá-la: ele apreende, na torrente das revoluções, o espírito dos tempos e os costumes dos povos.<sup>242</sup>

Voltaire busca as causas que fazem as narrativas históricas crescerem. Em vez das fábulas, tão criticadas pelo autor do *Cândido*, agora surgem as histórias verdadeiras. No entanto, isso traz o problema da quantidade imensa de narrativas. O que se deve buscar, em meio à quantidade imensa de informações irrelevantes, é o espírito dos tempos, os costumes dos povos. O que interessa não são nomes e datas, mas o que os povos pensavam e faziam, o que era importante ou não nas épocas passadas. René Pomeau corrobora ao dizer que

Ele está convencido que (...) a história da civilização é apenas a história do espírito humano. Mas Voltaire não quer, e também não pode, conhecer esse espírito senão por meio de suas atividades concretas: as artes manuais, mas também as belas artes, o manifestam.<sup>243</sup>

A história da civilização, para Voltaire, é a história do espírito humano. Esse espírito é conhecido através de suas atividades concretas, como as artes. Sendo assim, nós entendemos a razão do filósofo ser seletivo com relação ao que devemos ler na história, visto que apenas uma parte dela revela o espírito dos povos.

Voltaire reforça, em seu *Le siècle de Louis XIV*, que somente o que tem relevância deve ser perpetuado pelas narrativas históricas:

---

<sup>242</sup> VOLTAIRE. *O pirronismo da história*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 27.

<sup>243</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 69. (Tradução nossa). “Il est bien persuadé que (...) l'histoire de la civilisation n'est autre que l'histoire de l'esprit humain. Mais Voltaire ne veut, et aussi bien ne peut, connaître cet esprit que dans ses activités concrètes: les arts manuels, mais aussi les beaux-arts, le manifestent.”

Mil circunstâncias interessantes para os contemporâneos se perdem aos olhos da posteridade e desaparecem para mostrar apenas os grandes acontecimentos que fixaram o destino dos impérios. Tudo o que foi feito não merece ser escrito. Não vamos nos concentrar, nesta história, senão no que merece a atenção de todos os tempos, no que retrata o gênio e os costumes dos homens, no que pode servir de instrução e aconselhar o amor à virtude, às artes e à pátria.<sup>244</sup>

A relevância de um fato depende do tempo em que ocorreu. Para alguém que viveu um acontecimento, ele pode ser relevante. Porém, a posteridade pode entender isso de forma diferente. Sendo assim, é o olhar do presente que determina o que é relevante no passado. Voltaire não se cansa de dizer que são os costumes que importam, que apenas o que instrui o presente merece a nossa atenção nas narrativas da história. É isso o que provavelmente ele entende que “merece a atenção de todos os tempos”.

Edmilson Menezes demonstra que Voltaire busca apreender, entre outras coisas, o “espírito dos tempos” quando analisa a história:

Aquele que se dedica à seara histórica deve elevar-se acima do contingente. Não deve ser sua intenção retratar o individual, o que é produto do acidente, mas o “espírito dos tempos” e o “espírito das nações.” Voltaire não se prende à simples sequência de fatos, mas se volta para o progresso da cultura e para sua organização interna em seus diversos elementos.<sup>245</sup>

O comentário, demonstrando que o estudioso da história não deve buscar o que indivíduos fizeram, mas sim apreender o espírito das nações, está de acordo com o que Voltaire disse, na citação anterior, e com o que fez em suas obras de história. Voltaire lê os textos históricos com a filosofia, com sua filosofia, buscando extrair das obras que estuda o que era um povo, o que está escondido debaixo de datas, nomes, eventos, guerras. O que importa para Voltaire é o que cada povo foi, na sua essência, isto é, seu espírito.

---

<sup>244</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 1. p. 39. (Tradução nossa). “Mille circonstances intéressantes pour les contemporains se perdent aux yeux de la postérité, et disparaissent pour ne laisser voir que les grands événements qui ont fixé la destinée des empires. Tout ce qui s’est fait ne mérite pas d’être écrit. On ne s’attachera, dans cette histoire, qu’à ce qui mérite l’attention de tous les temps, à ce qui peint le génie et les mœurs des hommes, à ce qui peut servir d’instruction et conseiller l’amour de la vertu, des arts et de la patrie.”

<sup>245</sup> MENEZES, Edmilson. História sem redenção: a oposição a Bossuet e a gênese da filosofia da história voltairiana. Dois Pontos, pp. 139-162, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27461/20064>. p. 157.

Mesmo uma obra que leva o nome de um homem, como *Le siècle de Louis XIV*, não trata simplesmente da vida do mencionado rei, Luís XIV, mas de sua época, dos progressos de seu tempo, do florescimento das ciências, das artes e do governo, das suas conquistas que beneficiam seu povo e a posteridade. Nas palavras de Voltaire, temos o seguinte: “Não é somente sobre a vida de Luís XIV que pretendemos escrever; propomos um propósito maior. Gostaríamos de tentar descrever à posteridade não as ações de um homem, mas o espírito dos homens no século mais esclarecido de todos.”<sup>246</sup>

Voltaire justifica ter denominado, em sua obra, o século como sendo o de Luís XIV:

Eu gostaria, aqui, de poder fazer justiça a todos os grandes homens que têm, como ele, ilustrado sua pátria no século passado. Eu chamei este século o de Luís XIV não somente porque este monarca protegeu as artes muito mais do que todos os reis seus contemporâneos juntos, mas, além disso, porque ele viu renovar três vezes todas as gerações de príncipes da Europa. Eu estabeleci esta época desde alguns anos de Luís XIV até alguns anos depois dele: este é, de fato, o espaço de tempo em que o espírito humano fez seus maiores progressos.<sup>247</sup>

Os homens dignos de receber honra são aqueles que esclareceram os seus semelhantes. Voltaire é um típico filósofo das Luzes, um pensador que estima sobremodo os homens esclarecidos que se dedicam à propagação do conhecimento. É difícil exagerar a importância que o autor do *Cândido* atribui a Luís XIV, o rei que, para o filósofo, teria protegido as artes mais do que todos os reis seus contemporâneos juntos. No período em que Luís XIV viveu teria havido, mais do que em qualquer outra época, o maior progresso do espírito, do entendimento, da capacidade humana de apreender o conhecimento. Por isso Luís XIV é considerado, por Voltaire, um dos grandes homens da história, digno de ser lembrado pela posteridade.

---

<sup>246</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 1. p. 35. (Tradução nossa). “Ce n’est pas seulement la vie de Louis XIV qu’on prétend écrire ; on se propose un plus grand objet. On veut essayer de peindre à la postérité, non les actions d’un seul homme, mais l’esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais.”

<sup>247</sup> *Idem*. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. pp. 65-66. “(Tradução nossa). Je voudrais ici pouvoir rendre justice à tous les grands hommes qui ont comme lui illustré leur patrie dans le dernier siècle. J’ai appelé ce siècle celui de Louis XIV, non seulement parce que ce monarque a protégé les arts beaucoup plus que tous les rois ses contemporains ensemble, mais encore parce qu’il a vu renouveler trois fois toutes les générations des princes de l’Europe. J’ai fixé cette époque à quelques années avant Louis XIV, et à quelques années après lui : c’est en effet dans cet espace de temps que l’esprit humain a fait les plus grandes progrès.”

Além de grandes nomes como o de Luís XIV, há também aqueles que não são conhecidos do grande público, mas que cooperaram para a difusão das Luzes, conforme Voltaire demonstra a seguir:

Devemos esses progressos a alguns sábios, a alguns gênios, difundidos em pequeno número em algumas partes da Europa, quase todos muito obscuros e frequentemente perseguidos. Eles esclareceram e consolaram a terra, enquanto as guerras a desolaram (...) É o suficiente aqui ter demonstrado que no último século os homens adquiriram mais luzes, de um extremo da Europa ao outro, do que em todas as épocas anteriores.<sup>248</sup>

Muitas vezes Voltaire demonstra seu horror às guerras, pois elas fazem o oposto do que as Luzes operam: enquanto a guerra destrói, o conhecimento opera o progresso. Aqueles que trazem progresso são poucos, muitas vezes são desconhecidos, mas o efeito de seu trabalho é imenso. Essa passagem, entre muitas outras, traz à tona a maneira de fazer história de Voltaire, na qual não se busca exaltar nomes conhecidos, mas os homens que esclareceram a humanidade, ainda que eles sejam obscuros. O último século, aquele em que viveu Luís XIV, foi, para Voltaire, o mais esclarecido de todos, aquele em que o conhecimento mais progrediu.

René Pomeau comenta sobre essa obra, *Le siècle de Louis XIV*:

Este texto faz apelo, com insistência, à noção de “perfeição”. Perfeição das artes, já alcançada durante os três primeiros grandes séculos; perfeição da razão humana, cujo progresso, sob Luís XIV, garante em seu século uma superioridade em comparação aos três séculos precedentes. Juntos a este “aperfeiçoamento” das artes e razão vão a felicidade (“estas quatro idades felizes”) e a “verdadeira glória”.<sup>249</sup>

---

<sup>248</sup> *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. p. 71. (Tradução nossa). “On doit ces progrès à quelques sages, à quelques génies, répandus en petit nombre dans quelques parties de l’Europe, presque tous longtemps obscurs, et souvent persécutés. Ils ont éclairé et consolé la terre, pendant que les guerres la désolaient (...) Il suffit ici d’avoir fait voir que dans le siècle passé les hommes ont acquis plus de lumières, d’un bout de l’Europe à l’autre, que dans tous les âges précédents.”

<sup>249</sup> POMEAU, René. *Politique de Voltaire*. Paris: Armand Colin, 1963. p. 89. (Tradução nossa). “Ce texte fait appel, avec insistance, à la notion de ‘perfection’. Perfection des arts, déjà atteinte au cours des trois premiers grands siècles; perfection de la raison humaine, dont les progrès sous Louis XIV assurent à son siècle une supériorité par rapport aux trois âges précédents. Vont de pair avec ce ‘perfectionnement’ des arts et de la raison, le bonheur (‘ces quatre âges heureux’) et ‘la véritable gloire’.”

Pomeau tem razão ao dizer que, para Voltaire, o século de Luís XIV é superior aos três outros anteriores, mencionados pelo filósofo como os mais relevantes da história. Parece que o maior de todos os séculos teve o benefício dos progressos das épocas anteriores. O resultado desse progresso é a felicidade e a glória. Tudo isso é exaltado por Voltaire em suas obras que tratam da história.

Abordando o que busca descobrir nas narrativas da história, o filósofo demonstra, em seu *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, que quer apreender o espírito de uma época ou, dito como em nossos dias, sua cultura:

Eu gostaria de descobrir o que era então a sociedade dos homens, como se vivia no interior das famílias, quais artes eram cultivadas, em vez de repetir tantos infortúnios e tantas batalhas, objetos desastrosos da história e lugar comum da maldade humana.<sup>250</sup>

Voltaire menciona que gostaria de saber como se vivia no “interior das famílias”, ou seja, das famílias em geral, não somente daquelas dos grandes homens ou ainda as famílias dos reis. Seu interesse maior é no todo, no que as pessoas em geral pensavam e faziam, não simplesmente nas figuras famosas. Os historiadores estariam acostumados a focar nas guerras, mas Voltaire não vê nessas batalhas senão desastres e maldade.

A seguinte referência nos esclarece sobre mais razões pelas quais Voltaire escreveu sobre Luís XIV, embora a citação venha de outra obra, *Da história de Carlos XII*:

Há bem poucos soberanos dos quais se possa escrever uma história individual. Em vão a perversidade ou a lisonja tem-se exercido sobre quase todos os príncipes: não há senão um pequeno número cuja memória se conserva; e esse número seria ainda menor se nos lembrássemos apenas dos que foram justos.

Os príncipes com mais direito à imortalidade são aqueles que fizeram algum bem aos homens. Assim, enquanto a França subsistir lembrar-se-á da ternura de Luís XII para com o seu povo; desculpar-se-ão as grandes faltas de Francisco I em atenção às ciências e às artes, de que foi o verdadeiro criador; bendizer-se-á a memória de Henrique IV, cuja glória foi conquistada à força de vitória e de perdão; louvar-se-á a magnificência de

---

<sup>250</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 2. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t2/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t2.pdf), p. 311. (Tradução nossa). “Je voudrais découvrir quelle était alors la société des hommes, comment on vivait dans l’intérieur des familles, quels arts étaient cultivés, plutôt que de répéter tant de malheurs et tant de combats, funestes objets de l’histoire, et lieux communs de la méchanceté humaine.”

Luís XIV, protegendo as artes, que Francisco I tinha feito surgir. Por uma razão contrária, conservamos a lembrança dos maus príncipes, como nos recordamos das inundações, dos incêndios e das pestes.<sup>251</sup>

Se há poucos soberanos que merecem ter sua história escrita, por que Luís XIV passou no teste voltairiano? Ou por que outros poucos homens, como Carlos XII, merecem ser lembrados depois de sua morte? A referência nos mostra aquilo que veremos Voltaire repetir sem cessar: os homens que merecem ser celebrados indefinidamente pela humanidade são aqueles que amaram seus povos, que cultivaram as ciências e as artes, que foram grandes em suas conquistas e humanidade. Não basta ter poder e conquistas, é necessário ter grandeza de espírito.

Catherine Auger comenta sobre a exaltação de Voltaire devotada ao rei Luís XIV:

Luís XIV, conhecido como “Luís, o Grande”, ganhou esse nome porque defendia “as artes e o progresso do espírito humano” (“les arts et les progrès de l’esprit humain”), apenas capazes de prosperar daquela maneira graças ao apoio que lhe deu uma personalidade extraordinária. Nesse respeito, Luís XIV estava ao lado de Filipe, Alexandre, César, Augusto e a família Médici, sob os quais as artes e a literatura floresceram: o século de Luís XIV foi o último “dessas quatro épocas que se destacaram por seus grandes talentos” (...) “talvez a que dentre as quatro mais se aproximou da perfeição” (...) Em outras palavras, apesar de ter sido nomeado historiógrafo por Luís XV em 1745, Voltaire não era um mero defensor da monarquia francesa, em uma época em que ainda havia muitas críticas a Luís XIV. Em vez disso, o *philosophe* procurou escrever uma história da humanidade, vista por meio da pessoa que a elevou ao auge das suas conquistas; e é por essa razão que, tendo já mencionado as campanhas militares, Voltaire dirige sua atenção ao governo interno da França, incluindo a justiça, o comércio, a marinha, as ciências, as artes, etc.<sup>252</sup>

A autora cita, como fica claro, o início da obra *O século de Luís XIV*, especificamente a parte em que Voltaire divide a história do mundo em quatro períodos. Corroborando o que dissemos, a obra não visa, como objetivo principal, exaltar o indivíduo Luís XIV, mas sim demonstrar os progressos que ele trouxe ao espírito humano, às artes. A história de Luís XIV é, assim, a história da humanidade, ou pelo menos de um de seus momentos mais importantes.

---

<sup>251</sup> VOLTAIRE. *Da história de Carlos XII*. Trad. J. Brito Broca. In: Seleções. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc Editores, 1970. p. 3.

<sup>252</sup> AUGER, Catherine Volpilhac. *Voltaire e a história*. In: Compêndio da Cambridge sobre Voltaire. CRONK, Nicolas (editor). Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010. p. 188.

Podemos, com base nisso, afirmar que a história tem, para Voltaire, poucos momentos dignos de serem registrados, embora esses momentos, que se iniciam com personalidades que os mudam, se estendam para além de suas vidas, muitas vezes por séculos. O leitor da história, portanto, precisa excluir grande parte do que já foi escrito e se concentrar nos períodos de exaltação às artes, às ciências, ao comércio, à grande de espírito.

A mesma comentadora confirma o ponto de vista voltairiano de que há muitas coisas irrelevantes na história e que apenas o que é digno merece ser considerado pelo historiador ou pelo leitor:

Se a História tinha de ser útil, também precisava focar no que era essencial. Ao escrever, Voltaire se debruça sobre uma enormidade de detalhes inúteis e secos, sem reparos em deixar de fora aqueles que lhe parecem supérfluos e gratuitos ou que parecem falsos e incertos: a verdadeira tarefa do historiador é escolher, não copiar; o historiador precisa ser realmente “crítico”. Nesse sentido, a história antiga, altamente suspeita, tinha necessariamente de ser considerada inferior à história moderna.<sup>253</sup>

No caso, a escolha do historiador deve ser baseada na filosofia, com o propósito de que a história seja relevante para quem a lê, para o progresso da humanidade, para o florescimento das artes. Veremos, em outras citações de Voltaire, o filósofo sempre estabelecendo o seu critério de falar apenas de quem foi importante, promoveu as artes, o conhecimento, a justiça, mencionando outros importantes monarcas.

Retornado a Voltaire, o filósofo também traz à memória as obras de Luís IX, como vemos a seguir:

Luís IX apareceu como um príncipe destinado a reformar a Europa, se ela o pudesse ser; tornar a França triunfante e segura e ser em tudo o modelo dos homens. Sua piedade, que era a de um anacoreta, não o afastou de qualquer virtude de rei. Uma economia sábia não o furtou à sua liberalidade. Ele soube harmonizar uma política profunda com uma justiça exata, e talvez ele seja o único soberano que mereça este louvor: prudente e firme no conselho, intrépido nos combates sem se exaltar, compassivo como se ele não tivesse jamais sido infeliz.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> AUGER, Catherine Volpillac. *Voltaire e a história*. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. CRONK, Nicolas (editor). Trad. Cristian Clemente. São Paulo: Madras, 2010. p. 184.

<sup>254</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 2. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t2/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t2.pdf). p. 153. (Tradução nossa). “Louis IX paraissait un prince destiné à réformer l'Europe, si elle avait pu l'être ; à

A virtude é, muitas vezes, exaltada por Voltaire como o que é digno de ser relembrado pela posteridade na vida dos grandes homens. No caso de Luís IX, Voltaire destaca seu equilíbrio, sua habilidade em não ir a nenhum extremo. Era piedoso, mas soube ser rei; era liberal, mas não desperdiçador; conhecia política, mas não se deixou contaminar pela injustiça; teve seus momentos de infelicidade, mas não deixou que tal estado apagasse sua compaixão. Por isso, por seu equilíbrio e virtudes, Luís IX mereceu, segundo Voltaire, ser eternizado pela história.

O autor do *Cândido*, uma vez mais, demonstra o que deve ser perpetuado pela história, agora falando sobre a glória das artes:

O que é muito mais digno da atenção da posteridade, o que deve prevalecer sobre todos esses costumes introduzidos pelo capricho, sobre todas essas leis abolidas pelo tempo, sobre as querelas dos reis que passam com elas, é a glória das artes, que jamais passará. Essa glória foi, durante todo o século XVI, a partilha da Itália sozinha. Nada rememora mais a ideia da antiga Grécia; porque se as artes floresceram na Grécia em meio às guerras estrangeiras e civis, elas tiveram o mesmo destino na Itália.<sup>255</sup>

Cada rei tem sua glória momentânea, a qual, perante a história, acaba se diluindo e sendo esquecida. Muitas leis, úteis apenas por algum tempo, ou mesmo as disputas entre grandes homens, simplesmente passam, são esquecidas, se perdem na história. Não se dá assim com as artes. Voltaire exalta a Itália, berço do Renascimento, por ter ficado com toda a glória das artes no século XVI. É a glória das artes que merece, junto com aqueles que as promoveram, ser rememorada indefinidamente pelos homens.

---

rendre la France triomphante et policée, et à être en tout le modèle des hommes. Sa piété, qui était celle d'un anachorète, ne lui ôta aucune vertu de roi. Une sage économie ne déroba rien à sa libéralité. Il sut accorder une politique profonde avec une justice exacte, et peut-être est-il le seul souverain qui mérite cette louange : prudent et ferme dans le conseil, intrépide dans les combats sans être emporté, compatissant comme s'il n'avait jamais été que malheureux."

<sup>255</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 3. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t3/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t3.pdf). p. 142. (Tradução nossa). "Ce qui est bien plus digne de l'attention de la postérité, ce qui doit l'emporter sur toutes ces coutumes introduites par le caprice, sur toutes ces lois abolies par le temps, sur les querelles des rois qui passent avec eux, c'est la gloire des arts, qui ne passera jamais. Cette gloire a été, pendant tout le seizième siècle, le partage de la seule Italie. Rien ne rappelle davantage l'idée de l'ancienne Grèce ; car si les arts fleurirent en Grèce au milieu des guerres étrangères et civiles, ils eurent en Italie le même sort."



Voltaire menciona, novamente, o século XVI, o que corrobora que o filósofo interpreta a história por épocas, destacando os períodos que levaram conhecimento ao espírito humano:

A verdadeira filosofia não começa a brilhar sobre os homens senão no final do século XVI. Galileu foi o primeiro a fazer a física falar a linguagem da verdade e da razão: foi um pouco antes de Copérnico, nas fronteiras da Polônia, ter descoberto o verdadeiro sistema do mundo. Galileu foi não somente o primeiro bom físico, mas escreveu de forma tão elegante quanto Platão, e ele teve sobre o filósofo grego a incomparável vantagem de dizer apenas coisas corretas e inteligíveis.<sup>256</sup>

Galileu e Copérnico são mencionados porque esclareceram os homens, porque cooperaram para que a humanidade tivesse um entendimento melhor a respeito do universo. Voltaire, como estudioso da história da filosofia, conhecia a física dos pensadores antigos, dos pré-socráticos, e sabia que o seu tempo já tinha superado muitas daquelas noções a respeito do mundo, da natureza, do universo. Por isso, provavelmente, afirma que Galileu foi o primeiro a fazer a física falar a língua da verdade e da razão. Aqueles que contribuíram para esclarecer a humanidade são os que marcam, para Voltaire, a história.

Edmilson Menezes, falando do pensamento voltairiano, comenta sobre a importância daqueles que contribuíram para a felicidade dos povos:

O historiador não deve se preocupar com detalhes frívolos que funcionam como perfumaria na construção das imagens dos grandes personagens históricos. Estes, aliás, devem se apresentar no registro histórico balizados pelo critério ético-político da contribuição para a felicidade e o bem-estar dos povos.<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 3. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t3/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t3.pdf). p. 146. (Tradução nossa). “La vraie philosophie ne commença à luire aux hommes que sur la fin du seizième siècle. Galilée fut le premier qui fit parler à la physique le langage de la vérité et de la raison : c'était un peu avant que Copernic, sur les frontières de la Pologne, avait découvert le véritable système du monde. Galilée fut non seulement le premier bon physicien, mais il écrivit aussi élégamment que Platon, et il eut sur le philosophe grec l'avantage incomparable de ne dire que des choses certaines et intelligibles.”

<sup>257</sup> MENEZES, Edmilson. História sem redenção: a oposição a Bossuet e a gênese da filosofia da história voltairiana. Dois Pontos, pp. 139-162, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27461/20064>. p. 156.

Já vimos que Voltaire é bastante crítico quando está perante as narrativas históricas e um dos resultados é a exclusão daquilo que, em seu entendimento, não tem a devida relevância. O filósofo, usando o critério da utilidade, busca tratar de homens que contribuíram, de alguma forma, para o bem da humanidade. Aqueles que aumentaram a felicidade do gênero humano merecem a atenção das gerações seguintes.

Corroboramos o critério seletivo de Voltaire ao escrever a história, agora citando um trecho de sua obra *Da história de Carlos XII*:

Se omitimos alguns pequenos combates entre oficiais suecos e moscovitas, foi porque não pretendemos escrever a história desses oficiais, mas somente a do rei da Suécia; mesmo entre os acontecimentos de sua vida não escolhemos senão os mais interessantes. Estamos persuadidos de que a história de um príncipe não é tudo que ele fez, mas o que fez digno de ser transmitido à posteridade.<sup>258</sup>

Seria normal que na história de um rei se escrevesse muitas coisas que seus oficiais fizeram, mas esse não é o propósito do filósofo. Tampouco Voltaire pretende fazer uma biografia do rei sueco, Carlos XII, mas escrever apenas aquilo que é digno de ser registrado. Sendo assim, podemos dizer que Voltaire já chega perante os documentos históricos sabendo o que quer. Ele não pretende escrever uma história completa, mas uma história que vale a pena. Sua história, dessa forma, não é simplesmente um registro informativo, mas uma seleção que visa conduzir seus leitores a determinada direção, levá-los a serem influenciados por aquilo que, a seu ver, é útil.

A seguir, entendemos o porquê de Voltaire ter selecionado alguns episódios da vida de Carlos XII:

Carlos XII recebeu todos esses importantes prisioneiros com uma polidez tão serena e ar tão humano como se estivesse na corte a presidir às honras de uma festa. Não quis reter senão os generais. Os oficiais subalternos e os soldados foram conduzidos desarmados até as margens do Narva, onde lhes forneceram barcos para atravessarem o rio e voltarem aos lares. Entretanto, a noite aproximava-se. A ala esquerda dos moscovitas batia-se ainda; os suecos tinham perdido apenas seiscentos homens, enquanto que dezoito mil moscovitas tinham sido mortos nas trincheiras, além do grande número que se afogara ao tentar transpor o rio. Muitos lograram passar para a outra

---

<sup>258</sup> VOLTAIRE. *Da história de Carlos XII*. Trad. J. Brito Broca. In: Seleções. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc Editores, 1970. p. 6.

margem. Restava ainda no acampamento uma quantidade suficiente para exterminar até o último sueco; mas não é o número dos mortos, e sim o pavor dos sobreviventes que faz perder as batalhas.<sup>259</sup>

A humanidade do rei sueco, mesmo diante de uma guerra, chamou a atenção do filósofo. Talvez Voltaire exagere a respeito do tratamento dado pelo rei aos prisioneiros, mas provavelmente ele obteve, em suas fontes históricas, algumas informações sobre esse episódio que o surpreendeu no comportamento do rei. Possivelmente o filósofo informa que o rei só reteve os generais porque isso era necessário para a vitória, pois, sem generais, o que fariam seus subordinados, sem a direção de líderes? Em outras palavras, talvez Voltaire queira dizer que o rei Carlos XII só prendeu os generais por necessidade, não por prazer. Mesmo diante da possibilidade de perder a guerra, o rei agiu humanamente. Segundo Voltaire, havia, do lado inimigo, número suficiente de homens para vencer os suecos. O rei, no entanto, não deixou de agir com humanidade ao conduzir os soldados derrotados de volta às suas casas. Para Voltaire, Carlos XII era um homem virtuoso e isso lhe dava merecimento para ter seu nome perpetuado para a posteridade.

Ainda na mesma obra, *Da história de Carlos XII*, Voltaire exalta o Czar Pedro, o Grande, por razões que já mencionamos anteriormente:

Construiu [O Czar Pedro] em lugar inóspito a cidade imperial de Petersburgo, que possui hoje sessenta mil casas e onde se formou, em nossos dias, uma corte brilhante, e onde, enfim, se conhecem os prazeres delicados. Construiu o porto de Cronstadt, sobre o Neva; Santa Cruz, nas fronteiras da Pérsia; fortes na Ucrânia e na Sibéria; estabeleceu almirantados em Arcangel, em Petersburgo, Astracã e Azov; arsenais e hospitais. Todas as casas que construiu eram pequenas e de mau gosto, mas os edifícios eram belos e majestosos.

As ciências, que foram em outras partes o fruto demorado de muitos séculos, vieram para os Estados do czar já aperfeiçoadas, graças aos seus desvelos. Criou ele uma academia calcada no modelo das famosas instituições de Paris e de Londres; os Delisle, os Bulfinger, os Hermann, os Bernouilli, o célebre Wolff, que se destacava em todo gênero de filosofia, foram chamados a Petersburgo, sendo-lhes pagas todas as despesas.<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup> VOLTAIRE. *Da história de Carlos XII*. Trad. J. Brito Broca. In: *Seleções*. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc Editores, 1970. p. 18.

<sup>260</sup> *Ibid.* p. 12.

Chama a atenção do filósofo quando um líder estabelece algo grandioso a partir de uma condição adversa ou de uma situação insignificante. É isso o que vemos em seu destaque à construção de uma cidade imperial em um lugar inóspito. O Czar também é exaltado por ter construído um porto. Sabemos, por outras obras, que Voltaire exalta o comércio, pois, para ele, o comércio traz prosperidade e liberdade para um país.<sup>261</sup> A construção de hospitais, que visa o bem público, também merece ser lembrada. Aquilo que também é muito caro ao nosso filósofo, a valorização das ciências e da filosofia, não poderia deixar de ser destacado.

Voltaire também cita Confúcio, que seria, para ele, uma das figuras dignas de serem celebradas pela história:

Confutzée, que nós chamamos Confúcio, que viveu há dois mil e trezentos anos, um pouco antes de Pitágoras, restabelece esta religião, a qual consiste em ser justo (...) Ele começa dizendo em seu livro que quem está destinado a governar “deve retificar a razão que recebeu do céu, como se limpa um espelho manchado; que deve também se renovar, para renovar as pessoas pelo seu exemplo” (...) Sua moral é tão pura, tão severa, e ao mesmo tempo tão humana quanto a de Epicteto. Ele não diz: “Não faça aos outros o que você não gostaria que fizessem a você”. Mas diz: “Faça aos outros o que você gostaria que te fizessem”. Ele recomenda o perdão das injúrias, a lembrança dos benefícios, a amizade, a humildade.<sup>262</sup>

A religião de Confúcio, segundo Voltaire a interpreta, consiste em ser justo. O filósofo é um defensor de uma religião simples, com poucos dogmas, fundamentada na moral; essa moral, diz ele em muitos textos, é universal e originada em Deus. Se esse é o modelo de religião de Confúcio, então ele está muito perto daquele de Voltaire.<sup>263</sup> Talvez isso justifique a admiração de Voltaire por Confúcio, pelo menos em parte. As máximas de

---

<sup>261</sup> Nas *Cartas inglesas* Voltaire defende essa ideia.

<sup>262</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf). p. 213. (Tradução nossa). “Confutzée, que nous appelons Confucius, qui vivait il y a deux mille trois cents ans, un peu avant Pythagore, rétablit cette religion, laquelle consiste à être juste (...) Il commence par dire dans son livre que quiconque est destiné à gouverner “doit rectifier la raison qu’il a reçue du ciel, comme on essuie un miroir terni ; qu’il doit aussi se renouveler soimême, pour renouveler le peuple par son exemple” (...) Sa morale est aussi pure, aussi sévère, et en même temps aussi humaine que celle d’Epictète. Il ne dit point, Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu’on te fit ; mais : “Fais aux autres ce que tu veux qu’on te fasse”. Il recommande le pardon des injures, le souvenir des bienfaits, l’amitié, l’humilité.”

<sup>263</sup> Tratei a respeito do modelo de religião de Voltaire em minha dissertação de mestrado, intitulada *A religião racionalista de Voltaire*. Especificamente no capítulo cinco abordei os textos do filósofo que defendem uma religião simples, com poucos dogmas, fundamentada na moral.

Confúcio, tanto para o governante como para os homens em geral, são, provavelmente, uma das razões para Voltaire constantemente citá-lo como exemplo.

O filósofo também cita o exemplo de Genghis Khan, a quem considera disciplinado e tolerante:

Gêngis publicou nesta assembleia que era necessário crer em um Deus e não perseguir ninguém por sua religião: prova certa de que seus vassalos não tinham, todos, essa mesma posição. A disciplina militar foi rigorosamente estabelecida entre dúzias, centenas de capitães de mil homens, chefes de dez mil sob generais, foram todos obrigados ao dever diário; e todos os que não foram à guerra foram obrigados a trabalhar um dia da semana a serviço do grande kan.<sup>264</sup>

O autor do *Cândido*, surpreendentemente, também menciona um papa como referência positiva, destacando suas virtudes:

Havia então em Roma um monge de Cluny, feito cardeal, homem inquieto, fervoroso, empreendedor, que às vezes sabia misturar a astúcia ao ardor de seu zelo para as reivindicações da Igreja. Hildebrando era o nome deste homem audacioso, que tem sido desde então este célebre Gregório VII, nascido em Soane, na Toscana, de pais desconhecidos, criado em Roma, consagrado monge de Cluny sob o abade Odillon (...) A opinião popular o designou como o sucessor de Alexandre II, de quem ele controlou o pontificado.<sup>265</sup>

Voltaire foi um crítico contundente da Igreja, de suas práticas, posições, conceitos, e suas batalhas com grupos cristãos, católicos e protestantes, são bem conhecidas. No entanto, a capacidade do papa Gregório VII não passou despercebida pelo filósofo, pois Voltaire destaca sua habilidade de conciliar a astúcia com o zelo religioso, talvez querendo indicar,

---

<sup>264</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 2. Disponível em

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t2/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t2.pdf). p. 166. (Tradução nossa). “Gengis publico dans cette assemblée qu’il fallait ne croire qu’un Dieu, et ne persécuter personne pour sa religion : preuve certaine que ses vassaux n’avaient pas tous la même créance. La discipline militaire fut rigoureusement établie des dizéniers, des centeniers, des capitaines de mille hommes, des chefs de dix mille sous des généraux, furent tous astreints à des devoirs journaliers ; et tous ceux qui n’allaient point à la guerre furent obligés de travailler un jour de la semaine pour le service du grand kan.”

<sup>265</sup> *Ibid.* p. 63. (Tradução nossa). “Il y avait alors à Rome un moine de Cluny, devenu cardinal, homme inquiet, ardent, entreprenant, qui savait mêler quelquefois l’artifice à l’ardeur de son zèle pour les prétentions de l’Église. Hildebrand était le nom de cet homme audacieux, qui fut depuis ce célèbre Grégoire VII, né à Soane en Toscane, de parents inconnus, élevé à Rome, reçu moine de Cluny sous l’abbé Odillon (...) La voix publique le désignait pour le successeur d’Alexandre II, dont il gouvernait le pontificat.”

com isso, seu talento em equilibrar as duas coisas. O zelo religioso pode ofuscar a astúcia e a astúcia pode corromper o zelo religioso. No entanto, o referido papa conseguiu manter ambos e ser bem-sucedido.

Para concluir, citamos o *Ensaio sobre os costumes*:

Todo homem é formado por seu século: bem poucos se elevam acima dos costumes de seu tempo. Os ataques em que muitos papas foram treinados, seus escândalos autorizados por um exemplo geral, não podem ser enterrados no esquecimento. Para que serve o registro de seus vícios e desastres? Para mostrar o quanto Roma é feliz desde que a decência e a tranquilidade reinam lá. Qual o maior fruto que podemos tomar de todas as vicissitudes recolhidas deste *Ensaio sobre os costumes*, do que nos convencer que toda nação sempre foi infeliz até que as leis e o poder legislativo foram estabelecidos sem contradição?<sup>266</sup>

Conforme buscamos explicitar nesta seção, a história de Voltaire é instrumento de sua militância filosófica. O que salta aos seus olhos, nas narrativas históricas, é o progresso que os homens promoveram nas artes, nas ciências, na filosofia. Nas palavras do próprio filósofo, o maior fruto que se pode tomar da obra citada, uma de suas mais importantes a respeito de seu pensamento sobre a história, é persuadir o leitor de que a felicidade das nações vem do estabelecimento das leis. Ou seja, a síntese da história voltairiana é convencer seus leitores acerca de um modelo a ser seguido.

Em geral, esta seção nos ensinou que Voltaire busca uma história significativa, que instrua o gênero humano. A história precisa ser interpretada e selecionada com espírito filosófico. Ou, em outras palavras, é preciso fazer uma filosofia da história. Há inúmeros documentos históricos que não são dignos de serem lidos ou honrados, pensa Voltaire. Por isso, cabe ao filósofo recortar aquilo que é importante para o aperfeiçoamento do espírito, para o enriquecimento do entendimento. A história pode ser instrutiva, mas é preciso selecionar os fatos com cuidado e critério, tendo a filosofia como ferramenta. A instrução se

---

<sup>266</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 2. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t2/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t2.pdf). p. 325. (Tradução nossa). “Tout homme est formé par son siècle : bien peu élèvent au-dessus des mœurs du temps. Les attentats dans lesquels plusieurs papes furent entraînés, leurs scandales autorisés par un exemple général, ne peuvent pas être ensevelis dans l’oubli. À quoi sert la peinture de leurs vices et de leurs désastres ? à faire voir combien Rome est heureuse depuis que la décence et la tranquillité y règnent. Quel plus grand fruit pouvons-nous retirer de toutes les vicissitudes recueillies dans cet Essai sur les mœurs, que de nous convaincre que toute nation a toujours été malheureuse jusqu’à ce que les lois et le pouvoir législatif aient été établis sans contradiction ?”

dá não por saber nomes e datas, mas por conhecer o espírito das nações. E os homens e fatos que merecem ser recordados são aqueles que, lidos no presente, promovem a filosofia, as ciências, as artes, a tolerância, o progresso do espírito humano.

### 2.3. Progresso na história voltairiana

Procuramos demonstrar, nas duas seções anteriores, que Voltaire faz uma rigorosa seleção nas narrativas da história, isto é, não somente lê a história com uma crítica severa para que somente fatos verossímeis sejam levados em conta, mas também destaca apenas o que julga valioso, ou seja, o que coopera para o esclarecimento da humanidade, para o progresso do espírito das nações. A seguir, buscaremos demonstrar que, no entendimento de Voltaire, a história tem seus momentos de evolução, de progresso, de etapas crescentes, embora não se trate de movimentos regulares e determinados de antemão.

O conceito de progresso é um dos mais importantes que compõem a filosofia da história. Se há um sentido para a história, ela passa por algum tipo de desenvolvimento, de mudança, de crescimento, até que chegue ao seu alvo, ao seu destino, ao que foi estabelecido de antemão. Nesta seção, buscaremos responder à questão se Voltaire tem uma ideia de progresso na história e, se tiver, qual seria. A crença no progresso não significa que seu defensor tenha que conceber um sentido necessário para a história ou que haja uma única força condutora para as ações humanas. É possível crer no progresso como algo que os homens lutam para alcançar, não havendo, todavia, a garantia de que ele ocorrerá. Investigaremos, a partir daqui, quais ideias Voltaire tem a respeito do assunto.

A seguir, citamos um trecho da obra *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*:

Em todas as nações, a história é desfigurada pela fábula, até que finalmente a filosofia vem esclarecer os homens; e quando enfim a filosofia chega em meio a essas trevas, ela encontra os espíritos tão cegos pelos séculos de erros, que ela consegue, com dificuldade, os esclarecer; ela encontra cerimônias, fatos e monumentos estabelecidos para encontrar mentiras.<sup>267</sup>

---

<sup>267</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 4. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t4/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t4.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t4/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t4.pdf), p. 335. (Tradução nossa). “Chez toutes les nations l’histoire est défigurée par la fable, jusqu’à ce qu’enfin la philosophie vienne éclairer les hommes ; et lorsque enfin la philosophie arrive au milieu de ces ténèbres, elle trouve les esprits si aveuglés par des siècles d’erreurs, qu’elle peut à peine les détromper ; elle trouve des cérémonies, des faits, des monuments, établis pour constater des mensonges.”

Essa citação demonstra que havia, no século XVIII, o conceito de que a filosofia traria luz aos homens; percebemos a comparação do erro às trevas e da filosofia à luz. Com tal comparação, é possível observar que Voltaire concebe que o progresso na história está relacionado à presença da filosofia. É ela que tira os espíritos da escuridão provocada pela fábula e pelos erros do raciocínio. Sendo assim, os períodos em que a filosofia floresce são aqueles em que o progresso acontece. Com a filosofia, a história passa por etapas de evolução, trazendo esclarecimento ao espírito humano. Com tal pensamento, Voltaire contraria Rousseau, conforme abordamos nesta tese, visto que o genebrino afirmou que os filósofos foram uma influência ruim em Roma. O modelo de cidade para o autor do *Emílio* não era a filosófica Atenas, mas Esparta, pelos valores éticos que essa exprime. Na reconstrução do ideal de *citê* operada por Rousseau, na qual as duas cidades-Estado gregas se contrapõem “a cidade de Péricles é descrita como um símbolo da corrupção, pois nela o cultivo das ciências e das artes se faz acompanhar da perda das virtudes éticas (...) uma cidade refinada, marcada pela elegância dos trajes e pela substituição das qualidades morais pelo discurso (...)”<sup>268</sup> A razão da crítica de Rousseau à cidade de Sócrates está no seguinte:

[No] fato dela locomover-se na direção do universo da “perversão representativa”, - expressão cunhada por Salinas, em seu *Paradoxo do Espetáculo* - um estágio intermediário que conduzirá, nas etapas subsequentes, aos fenômenos da alienação visados na crítica à civilização do *segundo Discurso*. Ela representa um momento da história da humanidade: aquele que consagra a irremediável viagem rumo ao universo em que as necessidades se ampliam e o ego se expande, sem qualquer possibilidade de volta ao estado de equilíbrio e independência: equilíbrio entre as necessidades e a capacidade de satisfazê-las; independência relativamente à *opinião pública* e ao “furor de distinguir-se”. Sem o saber, os atenienses vão ao encontro de seus grilhões.<sup>269</sup>

Vemos também, na obra *A filosofia da história*, a ideia de progresso no pensamento voltairiano:

---

<sup>268</sup> FREITAS, Jacira. *A noção de cidade e o ideal da Antiguidade no pensamento de Rousseau*. Palestra apresentada no IV Jornada de Filosofia Política da UnB, 27 de outubro de 2017, Departamento de Filosofia-UnB. p. 7.

<sup>269</sup> *Ibidem*.



Parece que, entre os egípcios, entre os persas, entre os caldeus, entre os indianos, só havia uma seita filosófica. Como os sacerdotes de todas essas nações eram de uma raça particular, o que se chamava *sabedoria* pertencia unicamente a essa raça. A língua sagrada deles, desconhecida do povo, depositava a ciência em suas mãos. Mas na Grécia, mais livre e mais feliz, o acesso à razão foi aberto a todo o mundo; cada um deu impulso às suas idéias, e foi isso que tornou os gregos o povo mais engenhoso da Terra.<sup>270</sup>

Assim como Hegel, Voltaire vê uma evolução clara na passagem do período persa para a era dos gregos. Enquanto Hegel entendia que no Mundo Oriental, que inclui os persas, citados acima, havia liberdade apenas para os líderes da nação, aqui Voltaire afirma que apenas entre a classe sacerdotal havia sabedoria. Os sacerdotes monopolizavam o conhecimento, no entender de Voltaire, enquanto os déspotas detinham todo o poder, no entender de Hegel. Ambos concordam que o período dos gregos trouxe progresso. Para Hegel, o conceito de liberdade, de indivíduo, começa a nascer, embora ainda fosse prejudicado pela noção de escravidão, na Grécia. Para Voltaire, a razão se torna acessível na nação de Sócrates e Platão. Quando Voltaire diz que “*cada um deu impulso às suas ideias*”, podemos interpretar, aproximando-o de Hegel, que na Grécia começa a florescer o pensamento individual.<sup>271</sup>

Voltaire comenta a respeito do florescimento das artes em meio às guerras e disputas religiosas:

O que chama a atenção novamente neste século [século XVI] ilustre é que, apesar das guerras que a ambição excita, e apesar das querelas de religião que começaram a perturbar os Estados, este mesmo gênio que fez florescer as belas artes em Roma, Nápoles, Florença, Veneza e Ferrara, e daí transportou sua luz para a Europa, primeiro suavizou os costumes dos homens em quase todas as províncias da Europa cristã.<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 128.

<sup>271</sup> Esse entendimento, a respeito do pensamento de Hegel sobre a história, pode ser apreendido em suas obras *Princípios da filosofia do direito* e *Introdução à história da filosofia*. As referências completas estão na bibliografia.

<sup>272</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 3. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t3/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t3.pdf). p. 112. (Tradução nossa). “Ce qui frappe encore dans ce siècle illustre, c’est que, malgré les guerres que l’ambition excite, et malgré les querelles de religion qui commençaient à troubler les États, ce même génie qui faisait fleurir les beaux-arts à Rome, à Naples, à Florence, à Venise, à Ferrare, et qui de là portait sa lumière dans l’Europe, adoucit d’abord les mœurs des hommes dans presque toutes les provinces de l’Europe chrétienne.”

O filósofo destaca, muitas vezes, a presença das guerras e das disputas se religião em suas obras. Ao mencionar as disputas de religião no século XVI, Voltaire quase certamente pensa na Reforma Protestante, que trouxe muitas disputas teológicas na Europa. No entanto, em alguns momentos as artes floresceram, suavizando os costumes dos homens. Do lado oposto de seu adversário Jean Jacques Rousseau, Voltaire exalta as artes como algo que ameniza as tendências agressivas do homem. O genebrino entende que as belas artes trouxeram vícios para os povos. Por outro lado, Condorcet está de acordo com Voltaire em relação a essa visão, pois sua obra demonstra que os costumes humanos foram suavizados pela propagação das artes.

Voltaire continua a mostrar sua posição sobre o progresso na história, agora em seu *Le siècle de Louis XIV*:

A sã filosofia não fez na França tão grande progresso como na Inglaterra e em Florença; e se a Academia de Ciências prestou serviços ao espírito humano, ela não colocou a França acima das outras nações. Todas as grandes invenções e as grandes verdades vieram de outros lugares. Mas na eloquência, na poesia, na literatura, nos livros de moral e de beleza, os franceses foram os legisladores da Europa. Não havia mais gosto na Itália.<sup>273</sup>

Voltaire se refere ao século XVII. São conhecidas a admiração do filósofo por Newton e suas críticas a Descartes. Isso explica, pelo menos parcialmente, seu diagnóstico de que a filosofia progrediu mais na Inglaterra de Newton do que na França de Descartes. No entanto, o filósofo não deixa de fazer menção à contribuição de seu país à literatura, à poesia, à moral. O século XVII trouxe progresso à Europa e ele se dava, para Voltaire, por meio da filosofia, da literatura, das artes. É o desenvolvimento do espírito que proporciona o verdadeiro progresso ao mundo.

O filósofo mostra sua interpretação de que há progresso na história em sua obra *A filosofia da história*:

---

<sup>273</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. p. 45. (Tradução nossa). “La saine philosophie ne fit pas en France d’aussi grands progrès qu’en Angleterre et à Florence ; et si l’Académie des Sciences rendit des services à l’esprit humain, elle ne mit pas la France au-dessus des autres nations. Toutes les grandes inventions et les grandes vérités vinrent d’ailleurs. Mais, dans l’éloquence, dans la poésie, dans la littérature, dans les livres de morale et d’agrément, les Français furent les législateurs de l’Europe. Il n’y avait plus de goût en Italie.”

A primeira arte é a de prover a subsistência, o que era outrora muito mais difícil para os homens que para os brutos; a segunda, formar uma linguagem, o que certamente requer um tempo considerável; a terceira, construir algumas choupanas; a quarta, vestir-se. Em seguida, para forjar o ferro ou fabricar um seu equivalente, são necessários tantos acasos felizes, tanta indústria, tantos séculos, que é impossível imaginar como os homens foram capazes de fazê-lo. Que salto desse estado à astronomia!<sup>274</sup>

Há uma evolução no processo histórico, embora ela seja lenta e difícil. Os homens, no princípio, lutam por sua sobrevivência, para ter o alimento. Se Voltaire concebe um estado em que o homem tem até mais dificuldade de sobreviver do que os animais, podemos conjecturar que ele pensa em uma condição em que a inteligência ainda tinha conquistado muito pouco, visto que, se os animais têm mais facilidade do que o homem para sobreviver, provavelmente a força e o instinto ainda prevalecem. Interessante é frisarmos que Voltaire, assim como Rousseau, reconhece que houve, no começo, um estado selvagem ou algo parecido. E a referência é clara na concepção de um progresso, começando com a busca por sobrevivência e chegando ao conhecimento científico.

No pensamento de Voltaire, são as ciências, as artes, a razão, o entendimento que trazem progresso aos povos. Ou seja, não são as conquistas militares ou o poder de seus reis que são dignos de exaltação para o nosso filósofo, conforme corroborado por René Pomeau:

Aqui se encontram as duas tendências da história, bem como da política voltairiana. A humanidade se “aperfeiçoa”, por um lado, graças ao trabalho, na maioria das vezes anônimo, de artistas, cientistas e comerciantes; por outro lado, pela ação brilhante de alguns chefes de Estado, reprimindo a barbárie. Sem dúvida, devemos desejar que essas duas forças do progresso colaborem.<sup>275</sup>

Heitor Pereira, em sua obra *Voltaire e a filosofia da história*, comenta a respeito do progresso de um povo:

---

<sup>274</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 71.

<sup>275</sup> POMEAU, René. *Politique de Voltaire*. Paris: Armand Colin, 1963. p. 90. (Tradução nossa). "Ici se retrouvent les deux tendances de l'histoire comme de la politique voltairienne. L'humanité se 'perfectionne', d'une part grâce au labeur, le plus souvent anonyme, des artistes, des savants, et des commerçants; de l'autre, par l'acition éclatante de quelques chefs d'État, refoulant la barbarie. Sans doute faut-il souhaiter que ces deux forces de progrès collaborent."

A evolução de um povo é incontestavelmente a evolução da sua cultura, isto é, evolução feita pelos altos valores morais, literários, artísticos, científicos e filosóficos.

A filosofia da história é isto em última análise.

O desenvolvimento histórico de cada povo verdadeiramente civilizado, promana dos mais elevados valores intelectuais e da mais alta concepção de beleza e ideal.<sup>276</sup>

Como foi exposto nesta tese, Voltaire mencionou quatro épocas de grande progresso da humanidade, que são aquelas em que as artes, as ciências, a razão, a filosofia, floresceram. Em outras palavras, como diríamos hoje, trata-se da evolução da cultura. É o pensamento, o espírito, o que não se pode tocar, que determina a evolução dos povos. Nas palavras do mesmo autor, “A concepção idealista, isto é, aquela que se firmou na evolução dos costumes e das idéias, ou da opinião, foi a de Voltaire, no século XVIII.”<sup>277</sup> É o espírito dos povos, seus costumes e ideias, que Voltaire destaca na história.

Se Voltaire exaltou nações que se destacaram em tempos passados ao seu, como a Grécia e a China, também é conhecida sua admiração pela Inglaterra de seus dias. Ela, em relação a povos do passado e mesmo do presente, foi um modelo de progresso para Voltaire. Suas *Cartas inglesas*, escritas durante seu exílio na Inglaterra, tratam de vários aspectos da nação inglesa, como sua pluralidade religiosa, sua liberdade de expressão, seu comércio, sua grandeza, etc. Vejamos uma menção do filósofo em um dos muitos momentos em que exalta a Inglaterra:

Na Inglaterra o hábito de pensar é comum e as letras são mais honradas aqui do que na França. Essa vantagem é uma consequência necessária da forma de governo. Há em Londres aproximadamente oitocentas pessoas com o direito de falar em público e de defender os interesses da nação; por sua vez, mais ou menos umas cinco ou seis mil pretendem a mesma honra; o restante erige-se em juiz daqueles e cada um pode mandar imprimir o que pensa sobre os negócios públicos. Resultado: toda a nação necessita instruir-se.<sup>278</sup>

---

<sup>276</sup> PEREIRA, Heitor. *Voltaire e a filosofia da história*. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo Ltda, 1947. p. 121.

<sup>277</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>278</sup> VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 38.

A comparação com a França é proposital. Voltaire critica, ao longo da obra, vários problemas de seu país, como a falta de liberdade de expressão e de reconhecimento aos grandes homens, sempre exaltando os ingleses. Elogiar a forma de governo de outro país foi uma afronta à França, mas era uma estratégia de Voltaire. E essa forma de governo tornava a Inglaterra um país com mais pessoas instruídas do que a França, pensava o filósofo.

Os ingleses também sabiam honrar seus grandes homens. Isaac Newton, uma das figuras mais ilustres para os filósofos das Luzes, foi, segundo Voltaire, honrado em vida e na morte, pois os homens mais importantes da nação disputaram para carregar seu caixão. Em Westminster, a honra não é dada aos reis, mas aos homens que contribuíram para a glória da Inglaterra.<sup>279</sup> Não havia como dizer tudo isso sem afrontar a França, onde muitas vezes os homens de letras eram censurados e perseguidos, incluindo o próprio Voltaire.

O filósofo menciona outro aspecto digno de ser destacado, que contribuía para a grandeza dos ingleses:

Enriquecendo os cidadãos ingleses, o comércio contribuiu para torná-los mais livres, e, por sua vez, a liberdade ampliou o comércio. A grandeza do Estado veio como consequência. O comércio estabeleceu pouco a pouco as forças navais, tornando os ingleses senhores dos mares. Atualmente possuem duzentos navios de guerra. A posteridade saberá, talvez com surpresa, que uma ilhota, dotada apenas de um pouco de cobre, de estanho, de lã grosseira e de argila para desengordurar os tecidos a serem curtidos, tornou-se, graças ao comércio, tão potente que pôde em 1723, enviar simultaneamente três frotas às três extremidades do mundo – uma a Gibraltar, conquistada e conservada por suas armas; outra a Porto Belo, arrancando do rei da Espanha o usufruto dos tesouros das Índias; e a terceira ao mar Báltico, para impedir a guerra entre as potências do norte.<sup>280</sup>

O filósofo vê uma relação entre comércio e liberdade, provavelmente porque entendia que a riqueza era sinônimo de independência. É comum os comentadores de Voltaire mencionarem que sua fortuna trazia liberdade para que ele pudesse fazer sua filosofia com mais tranquilidade, sem ter que agradar àqueles que estavam no poder. Há um círculo virtuoso na Inglaterra, onde o comércio amplia as riquezas e estas ampliam o comércio. Esse

---

<sup>279</sup> VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 43.

<sup>280</sup> *Ibid.* p. 16.

círculo produz a grandeza do país, seu domínio dos mares, seu poder bélico. René Pomeau menciona esse fato no pensamento de Voltaire:

Uma das novas idéias da história voltairiana é a reconhecida importância dada aos fenômenos econômicos. Voltaire dificilmente fala de indústria, ou esta palavra, sob sua pena, tem apenas o sentido de ingenuidade ativa: a indústria (no sentido moderno) de seu tempo ainda não tinha saído do estágio artesanal. Mas ele encontra no comércio um fator primordial de evolução histórica: o movimento de trocas é responsável pela grandeza ou decadência dos impérios.<sup>281</sup>

Assim, lendo as *Cartas inglesas*, além de observarmos que Voltaire tem uma ideia de progresso, também podemos apreender, com a contribuição de Pomeau, que causas materiais e humanas são fundamentais para o progresso da história na concepção do autor do *Cândido*. O comércio, a circulação de mercadorias e riqueza, a relação entre os povos na troca de produtos, são causas de movimento na história para Voltaire.

É difícil exagerar a admiração de Voltaire pela Inglaterra e como ela, para ele, era um grande exemplo do progresso das nações:

Eis uma diferença mais essencial entre Roma e a Inglaterra, vantajosa para esta última: em Roma, o fruto das guerras civis foi a escravidão; na Inglaterra, a liberdade. A nação inglesa é a única da terra que chegou a regulamentar o poder dos reis resistindo-lhes, e que de esforço em esforço chegou, enfim, a estabelecer um governo sábio, onde o príncipe, todopoderoso para fazer o bem, tem as mãos atadas para fazer o mal; onde os senhores são grandes sem insolência e sem vassalos, e onde o povo participa do governo sem confusão.<sup>282</sup>

Pode até parecer uma ousadia comparar a Inglaterra com Roma, não a Roma da época de Voltaire, mas a capital do Império Romano dos séculos passados, cuja grandeza é conhecida pelos estudiosos da história. Mas para Voltaire, além de não se tratar de um exagero fazer a comparação, também não foi nenhum absurdo colocar a Inglaterra em

---

<sup>281</sup> POMEAU, René. *Politique de Voltaire*. Paris: Armand Colin, 1963. p. 80. (Tradução nossa). “L’une des idées neuves de l’histoire voltairienne est l’importance reconnue aux phénomènes économiques. Voltaire ne parle guère d’industrie, ou ce mot sous sa plume n’a que le sens d’ingéniosité active: l’industrie (au sens moderne) de son temps n’avait pas encore dépassé le stade artisanal. Mais il décèle dans le commerce un facteur primordial de l’évolution historique: le mouvement des échanges est responsable de la grandeur ou de la décadence des empires.”

<sup>282</sup> VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 13.

posição superior à de Roma. Se a Inglaterra conseguiu regulamentar o poder dos reis e limitar suas possibilidades de fazer o mal, isso demonstra que, para Voltaire, as nações podem passar por etapas de progresso. Se houve guerras civis em Roma e na Inglaterra, mas somente nesta última houve liberdade, então houve progresso na história quando comparamos essas duas nações. Se não bastasse exaltar os ingleses e criticar os franceses, o filósofo coloca a Inglaterra num dos lugares mais destacados de toda a história. Falar da limitação do poder do rei e da participação do povo no governo provavelmente soou como provocação à monarquia francesa.

Voltaire destaca novamente a grandeza da nação inglesa em seu *Le siècle de Louis XIV*:

É principalmente na filosofia que os ingleses têm sido os mestres das outras nações. Não se tratava mais de sistemas engenhosos. As fábulas dos gregos tiveram que desaparecer por muito tempo e as fábulas dos modernos não tiveram mais que aparecer. O chanceler Bacon começou dizendo que se deveria interrogar a natureza de uma maneira nova, que era preciso fazer experiências. Boyle passou sua vida fazendo experiências. Aqui não é lugar para uma dissertação sobre física; é o suficiente dizer que depois de três mil anos de pesquisas vãs, Newton foi o primeiro a descobrir e demonstrar a grande lei da natureza, pela qual todos os elementos da matéria se atraem reciprocamente; por esta lei todos os astros são retidos em seu curso. Ele foi o primeiro que viu, de fato, a luz; antes dele nós não a conhecíamos.<sup>283</sup>

Aqui percebemos que Voltaire concebe progresso no entendimento humano ao comparar a filosofia grega com aquela mais recente, dos séculos XVI e XVII. Isso demonstra que o autor do *Cândido*, ao estudar a história do pensamento, entende que grandes homens podem ser responsáveis por trazer progresso na capacidade humana de apreender a natureza. E o filósofo, como temos visto em suas obras sobre a história, exalta especialmente o progresso do entendimento, da filosofia, do espírito. Bacon, Boyle e Newton são exemplos de que alguns indivíduos podem ser agentes de mudança no entendimento dos homens. Este

---

<sup>283</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. p. 68. (Tradução nossa). “C’est surtout en philosophie que les Anglais ont été les maîtres des autres nations. Il ne s’agissait plus de systèmes ingénieux. Les fables des Grecs devaient disparaître depuis longtemps, et les fables des modernes ne devaient jamais paraître. Le chancelier Bacon avait commencé par dire qu’on devait interroger la nature d’une manière nouvelle, qu’il fallait faire des expériences. Boyle passa sa vie à en faire. Ce n’est pas ici le lieu d’une dissertation physique ; il suffit de dire qu’après trois mille ans de vaines recherches, Newton est le premier qui ait découvert et démontré la grande loi de la nature, par laquelle tous les éléments de la matière s’attirent réciproquement, loi par laquelle tous les astres sont retenus dans leur cours. Il est le premier qui ait vu en effet la lumière ; avant lui on ne la connaissait pas.”

último, que teve seu pensamento divulgado por Voltaire, teria descoberto “a grande lei da natureza”, a lei da gravitação universal, e também foi o primeiro a enxergar realmente a realidade do mundo natural. Antes de Newton, pensa Voltaire, as pesquisas foram vãs. Há poucas maneiras de enfatizar a importância de um pensador como essa.

A seguir, citamos mais uma passagem da mesma obra, mas agora tratando de política:

Já havia muito tempo que se podia olhar para a Europa cristã (exceto a Rússia) como uma espécie de grande república dividida em muitos Estados, algumas monarquias, outros mistos; estes aristocráticos, aqueles populares, mas todos correspondendo uns aos outros; todos tinham um mesmo fundo de religião, embora divididos em várias seitas; todos tinham os mesmos princípios de direito público e de política, desconhecidos em outras partes do mundo. Foi por esses princípios que as nações europeias não fizeram seus prisioneiros escravos, que elas respeitaram os embaixadores de seus inimigos, que elas concordaram juntas sobre a preeminência e alguns direitos de certos príncipes, como do imperador, reis e outros com menos poder, e que elas concordam especialmente em manter uma política sábia entre si tanto quanto puderem.<sup>284</sup>

Voltaire menciona as nações cristãs da Europa que, embora divididas na parte religiosa, compartilhavam dos mesmos princípios de justiça e bases públicas gerais. Esses princípios, desconhecidos do restante do mundo, é que levaram os europeus a não fazer seus prisioneiros escravos, a respeitar seus inimigos. É interessante observarmos que Hegel mostra que o conceito de indivíduo só chegou à sua plenitude com o cristianismo, justamente por este, na sua base, rejeitar a escravidão, tratando todos os homens igualmente. Voltaire, no entanto, embora critique muitas vezes a visão cristã, demonstra que as nações cristãs da Europa tinham por princípio não fazer seus prisioneiros escravos, ainda que não reconheça tal atitude como oriunda da visão cristã. O mais relevante para nós, porém, é, uma vez mais, ver que Voltaire concebe uma evolução na história. O tratamento mais humano ao prisioneiro de guerra é evidência disso.

---

<sup>284</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 1. p. 40. (Tradução nossa). “Il y avait déjà longtemps qu’on pouvait regarder l’Europe chrétienne (à la Russie près) comme une espèce de grande république partagée en plusieurs Etats, les uns monarchiques, les autres mixtes ; ceux-ci aristocratiques, ceux-là populaires, mais tous correspondant les uns avec les autres ; tous ayant un même fond de religion, quoique divisés en plusieurs sectes ; tous ayant les mêmes principes de droit public et de politique, inconnus dans les autres parties du monde. C’est par ces principes que les nations européennes ne font point esclaves leurs prisonniers, qu’elles respectent les ambassadeurs de leurs ennemis, qu’elles conviennent ensemble de la prééminence et de quelques droits de certains princes, comme de l’empereur, des rois et des autres moindres potentats, et qu’elles s’accordent surtout dans la sage politique de tenir entre elles, autant qu’elles peuvent.”



Voltaire entendia que o progresso tinha chegado, com força, aos seus próprios dias, como vemos na passagem a seguir:

A multidão de estrangeiros que viajam hoje a Roma, não os peregrinos, mas os homens de gosto, se informam pouco sobre Gregório VII e Bonifácio VIII; eles admiram os templos que Bramante e Michelangelo ergueram, as pinturas de Rafael, as esculturas de Bernini; se eles têm espírito, eles leem Arioste e Tasse e respeitam as cinzas de Galileu. Na Inglaterra, se fala apenas por um momento de Cromwell, não se fala mais das guerras das *rosas brancas*; no entanto, se estuda Newton por anos inteiros; não nos surpreendemos ao ler em seu epitáfio que *ele tem sido a glória do gênero humano* e seria muito se víssemos neste país as cinzas de qualquer homem de Estado honrado dessa maneira.<sup>285</sup>

Os nomes que Voltaire menciona apontam claramente para a sua posição: não são os homens poderosos, sejam políticos ou religiosos, que merecem a honra da posteridade, mas aqueles que esclarecem o espírito humano. Os gênios das artes e das ciências,<sup>286</sup> nos dias de Voltaire, eram grandemente honrados, lembrados e estudados, o que, certamente, é uma demonstração de que o filósofo concebia que seu século experimentava grande progresso. As guerras merecem ser esquecidas e o entendimento merece ser cultivado.

Voltaire corrobora o entendimento de que o progresso tinha alcançado seus dias, agora citando a França:

No entanto, na França e sob seus olhos, edifícios imensos ocuparam milhares de homens com todas as artes que a arquitetura leva diante de si; e no interior de sua corte e de sua capital as artes mais nobres e mais engenhosas deram à França prazeres e glória dos quais os séculos precedentes não tiveram sequer ideia. As letras floresceram; o bom gosto e a razão penetraram nas escolas da barbárie. Todos esses detalhes da glória e da felicidade da nação encontrarão seu verdadeiro lugar nesta história.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. p. 65. (Tradução nossa). “La foule des étrangers qui voyagent aujourd’hui à Rome, non en pèlerins, mais en hommes de goût, s’informe peu de Grégoire VII et de Boniface VIII ; ils admirent les temples que les Bramante et les Michelange ont élevés, les tableaux des Raphael, les sculptures des Bernini ; s’ils ont de l’esprit, ils lisent l’Arioste et le Tasse, et ils respectent la cendre de Galilée. En Angleterre, on parle un moment de Cromwell, on ne s’entretient plus des guerres de la *rose blanches* : mais on étudie Newton des années entières ; on n’est point étonné de lire dans son épitaphe qu’il a été la gloire du genre humains, et on le serait beaucoup si on voyait en ce pays les cendres d’ucun homme d’Etat honorées d’un pareil titre.”

<sup>286</sup> Atualmente algumas ciências, como física, biologia e astronomia, têm autonomia, mas no tempo de Voltaire elas estavam sob o guarda-chuva da filosofia.

<sup>287</sup> VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2. p. 126. (Tradução nossa). “Cependant en France, et sous ses yeux, des édifices immenses occupaient des milliers d’hommes avec tous les arts que l’architecture entraîne après elle ; et dans l’intérieur de sa cour et de sa capitale, des arts plus nobles et

Voltaire muitas vezes critica a França, sua falta de liberdade de expressão, sua negligência em honrar os homens de letras, seu governo. No entanto, o filósofo não deixou de reconhecer a glória de sua nação. Essa citação, bem como muitas outras, deixa claro que o crescimento das letras e das artes é de grande importância para o filósofo no que se refere ao progresso das nações. E há algo significativo nessa citação: Voltaire afirma que a glória de seus dias é superior ao que os séculos anteriores sequer imaginaram. Mediante tal visão, Voltaire e Condorcet se aproximam, pois ambos enxergavam grande progresso do espírito em seu tempo.

Pudemos observar, mediante as citações anteriores, que Voltaire crê no progresso, sendo Grécia e Inglaterra dois ótimos exemplos históricos de que ele ocorre. Agora, com o propósito de ampliar o nosso entendimento sobre o progresso em Voltaire, é importante apontar os seguintes questionamentos: Voltaire crê num progresso linear? Em outras palavras, a história tem um começo, um meio e um fim, e estaria sendo direcionada a um caminho específico, não podendo voltar para onde estava? Ou o filósofo tem uma concepção de progresso cíclico? Em um ou em outro caso, o progresso seria necessário, isto é, haveria algo conduzindo a história a um caminho a que ela chegará necessariamente? Buscaremos responder essas questões a seguir.

Vejamos, na seguinte passagem, um comentário do nosso filósofo na obra *Tratado sobre a tolerância*:

Posteriormente houve mártires cristãos. É bem difícil *saber* com precisão por que razões esses mártires foram condenados; mas ousou pensar que, sob os primeiros Césares, nenhum o foi simplesmente por sua religião. Todas eram toleradas; como poderiam visar e perseguir homens obscuros, que tinham um culto particular, num tempo em que todos os outros eram permitidos?

Os Tito, os Trajano, os Antonino, os Décio não eram bárbaros: como imaginar que teriam privado somente os cristãos de uma liberdade que a terra inteira usufruía? Teriam ousado acusar apenas os cristãos de ter mistérios secretos, enquanto os mistérios de Ísis, Mitra, da deusa da Síria, todos estranhos ao culto romano, eram permitidos sem contradição? Cumpram que a perseguição tenha tido outras causas e que os ódios

---

plus ingénieux donnaient à la France des plaisirs et une gloire dont les siècles précédents n’avaient pas eu même l’idée. Les lettres florissaient ; le bon goût et la raison pénétraient dans les écoles de la barbarie. Tous ces détails de la gloire et de la félicité de la nation trouveront leur véritable place dans cette histoire.”

particulares, sustentados pela razão de Estado, tenham derramado o sangue dos cristãos.<sup>288</sup>

O *Tratado sobre a tolerância* já foi citado algumas vezes nesta tese. Conforme mencionado, trata-se de uma obra da militância de Voltaire em favor da tolerância, depois que o protestante Jean Calas foi morto por ter sido acusado, injustamente, de ter matado o filho por este supostamente ter se convertido ao catolicismo. Assim, é coerente com a circunstância em que a obra foi escrita entendê-la como um texto de apologia à tolerância religiosa. Desta forma, o filósofo busca na história exemplos de tolerância nas principais nações do mundo para provar aos seus leitores que os povos sempre foram tolerantes com as questões religiosas. E ele afirma que, em meio à tolerância dos romanos, os cristãos foram perseguidos, o que não é novidade. No entanto, há algo de peculiar na posição de Voltaire, conforme a citação a seguir nos esclarece:

Não é verossímil que alguma vez tenha havido uma inquisição contra os cristãos sob os imperadores, isto é, que tenham vindo interrogá-los sobre suas crenças. Sobre essa questão, nem judeus, nem sírios, nem egípcios, nem bardos, nem druidas, nem filósofos foram jamais perturbados. Os mártires, portanto, foram os que se rebelaram contra os falsos deuses. Era muito ajuizado e muito piedoso não crer nesses deuses; mas se, não contentes de adorar um Deus em espírito e em verdade, manifestaram-se violentamente contra o culto estabelecido, por mais absurdo que pudesse ser, somos forçados a reconhecer que eles próprios eram intolerantes.<sup>289</sup>

A passagem acima, já citada neste trabalho, nega que os imperadores romanos perseguiram os cristãos por causa de sua religião. Voltaire persiste na afirmação de que os romanos eram tolerantes com todas as crenças religiosas. O filósofo entende, porém, que os cristãos foram perseguidos pelos romanos porque eles próprios foram intolerantes com os cultos que existiam na época. Sendo assim, se o Império Romano veio antes do cristianismo e este era intolerante e aquele tolerante, podemos entender que o cristianismo, para Voltaire, trouxe regresso. Em outras palavras, o progresso mencionado por Voltaire não acontece sempre, pelo menos não de forma linear, constante. Porém, uma vez mais, podemos compará-lo com Condorcet, que, mesmo crendo num progresso indefinido, mencionou pelo menos um

---

<sup>288</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 45.

<sup>289</sup> *Ibid.* p. 47.

momento de regresso, o período medieval. Desta forma, o regresso entendido por Voltaire não prova, necessariamente, que ele não acreditava num progresso contínuo e, assim, precisamos de mais referências para entender a questão. Contudo, seja como for, aqui já temos uma ideia de que não há, para o filósofo, um progresso necessário, constante, linear, que acontecerá sempre porque já foi preestabelecido.

Citaremos, uma vez mais, uma passagem em que Voltaire fala da época da Renascença, porém agora com o propósito de demonstrar que a sua concepção de progresso não segue uma linearidade:

Uma centena de artistas de todo gênero constituiu esse belo século que os italianos chamam *Seicento*. Muitos desses grandes homens foram infelizes e perseguidos; a posteridade os vingou; seu século, como todos os outros, produziu crimes e calamidades; mas ele teve sobre os outros séculos a superioridade que esses raros gênios lhe deram. Foi o que aconteceu na época que produziu os Sófocles e os Demóstenes, que fez nascer homens como Cícero e Virgílio. Esses homens, preceptores de todos os tempos, não impediram que Alexandre matasse Clitus e que Augusto assinasse as proscricções. Racine, Corneille e La Fontaine não puderam impedir Luís XIV de cometer grandes erros. Os crimes e as aflições têm sido de todos os tempos e só existem quatro séculos de belas-arts. É preciso ser louco para dizer que essas artes corromperam os costumes; elas floresceram, apesar da maldade dos homens, e amenizaram os costumes dos tiranos.<sup>290</sup>

Concordando com o cenário apresentado nos contos, Voltaire afirma que mesmo nas épocas de exaltação às artes houve crimes e males. Podemos apreender, portanto, que mesmo nos períodos em que as artes floresceram, Voltaire não os vê de maneira idealizada, como se tivessem sido momentos maravilhosos, perfeitos. Aliás, não só na Renascença, mas em todas

---

<sup>290</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 3. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t3/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t3.pdf). p. 147. (Tradução nossa). “Une centaine d’artistes en tout genre a formé ce beau siècle que les Italiens appellent le Seicento . Plusieurs de ces grands hommes ont été malheureux et persécutés ; la postérité les venge : leur siècle, comme tous les autres, produisit des crimes et des calamités ; mais il a sur les autres siècles la supériorité que ces rares génies lui ont donnée. C’est ce qui arriva dans l’âge qui produisit les Sophocle et les Démosthène, dans celui qui fit naître les Cicéron et les Virgile. Ces hommes, qui sont les précepteurs de tous les temps, n’ont pas empêché qu’Alexandre n’ait tué Clitus, et qu’Auguste n’ait signé les proscriptions. Racine, Corneille, et La Fontaine, n’ont certainement pu empêcher que Louis XIV n’ait commis de très grandes fautes. Les crimes et les malheurs ont été de tous les temps, et il n’y a que quatre siècles pour les beaux-arts. Il faut être fou pour dire que ces arts ont nui aux mœurs ; ils sont nés malgré la méchanceté des hommes, et ils ont adouci jusqu’aux mœurs des tyrans.”

as épocas houve crimes, segundo o filósofo. Com isso, Voltaire está de acordo com o pensamento de seu tempo, como nos informa Peter Gay:

Com toda sua paixão pela história, a visão dos filósofos sobre o passado foi marcadamente pessimista. A história foi um registro de crimes, uma narrativa de crueldade e astúcia, no máximo o registro de conflitos incessantes. Nem tudo foi ruim: cada época, cada civilização teve seus defensores da opressão, seus campeões de razão e humanidade.<sup>291</sup>

Os quatro séculos das belas-artes, mencionados por Voltaire, já foram apresentados neste texto, mas aqui os citamos novamente, conforme o filósofo os apresenta em seu *O século de Luís XIV*:

1. Época de Felipe, Alexandre, Péricles, Demóstenes, Aristóteles, Platão;
2. Época de César, Augusto, Lucrécio, Cícero, Tito, Lívio, Horácio;
3. Época de Rafael e Michelangelo, de grande glória para a Itália;
4. Época chamada de Luís XIV.

Em suma, temos aqui citados: a época de domínio dos gregos, cuja cultura e filosofia foram disseminadas pelo mundo por meio das conquistas de Alexandre, o Grande; o período de auge do domínio dos romanos, com seus grandes imperadores e escritores; a época do Renascimento, com os artistas geniais; a França sob Luís XIV, exaltado por Voltaire como um homem que promoveu as artes e o progresso. Em todos esses períodos houve grandeza de espírito, progresso da filosofia, glória, florescimento das ciências e das artes. É isso que demonstra o progresso do mundo para o filósofo.

Pierre Lepape traz uma contribuição à nossa análise ao comentar sobre os períodos da história que Voltaire destaca:

Na filosofia voltaireana da história, tal como ele iria expor no *Ensaio sobre os costumes*, não havia progresso contínuo da humanidade; o que havia era uma história cíclica, feita de grandes épocas da civilização seguidas de

---

<sup>291</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1966. p. 32. (Tradução nossa). “With all their passion for history, the philosophes’ vision of the past was remarkably pessimistic. History was a register of crimes, a tale of cruelty and cunning, at best the record of unremitting conflict. All was not black: each age, each civilization had its defenders of the oppressed, its champions of reason and humanity.”

cataclismos e dos desastres da decadência. E de momentos em que a história hesitava, como estava ocorrendo naquele meio de século.<sup>292</sup>

Lepape atribui a Voltaire uma concepção de história cíclica. No entanto, é importante frisarmos que Voltaire não tem exatamente uma concepção cíclica, no sentido de que a história sai de um caminho, progride e volta para o mesmo caminho. Não é uma concepção como a de Vico, que estabelece um ciclo por onde a história continuamente vai e volta. Poderíamos dizer, com base nas épocas que Voltaire destaca na história, que houve picos, como se estivéssemos diante de uma linha mais ou menos regular e, num determinado momento, essa linha dá um salto. Ela fica lá no alto por algum momento e depois cai. Até que, novamente, haja um novo pico e assim por diante. Ou talvez Lepape chame de história cíclica a ideia de que, em Voltaire, a história cumpra um ciclo de tempos em tempos. Aquele ciclo tem um início, um auge e um fim e, depois de algum tempo, outro ciclo se começa, passando pelo mesmo processo.

Agora, uma parte da citação nos chama a atenção de maneira especial: Voltaire diz que só um louco poderia dizer que as artes corromperam os costumes. Estaria o filósofo se dirigindo a alguém específico? Muito provavelmente a Rousseau, seu inimigo. No primeiro capítulo, abordamos, em linhas gerais, o pensamento do filósofo genebrino sobre o progresso. O gosto fino, a educação, o que chamamos de bons costumes e civilidade, foram ruins para o homem, no pensamento de Rousseau. O genebrino diz que a polidez leva as pessoas a um comportamento uniforme que não nos permite mais sabermos o que o outro realmente sente em relação a nós. Não há como saber se um amigo é realmente um amigo ou se apenas está seguindo os costumes impostos pela educação. Rousseau chega a dizer, como vimos na abordagem ao seu pensamento, que Esparta, na Grécia, era feliz em sua ignorância. Os espartanos são exaltados por Rousseau por terem expulsado de seus muros as artes e as ciências. Atenas, por outro lado, ao dar abrigo ao bom gosto, à oratória, aos filósofos, se tornou modelo a todas as épocas que se corromperam. Os romanos também teriam caído no mesmo erro. Quando eles começaram a estudar a virtude, a perderam, e até a disciplina militar se foi. A posição de Rousseau, certamente, era escandalosa para Voltaire. Ainda sobre o

---

<sup>292</sup> LEPAPE, Pierre. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 183.

conflito de posições entre Voltaire e Rousseau, citamos o autor do *Cândido* em seu *Dicionário filosófico*:

A – Tudo isso são leis convencionais, usos arbitrários, modas que passam; o essencial permanece sempre. Mostrai-me um país onde seja honesto arrebatar o fruto de seu trabalho, violar sua promessa, mentir para prejudicar, caluniar, assassinar, envenenar, ser ingrato para com seu benfeitor, espancar seu pai e sua mãe quando vos dão de comer.

B – Esquecei-vos de que Jean-Jacques, um dos pais da Igreja moderna, disse que *o primeiro que ousou fechar e cultivar um terreno* foi o inimigo do gênero humano, que seria preciso exterminá-lo, e que *os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém?*

A – Qual é esse Jean-Jacques? Não é seguramente João (Jean) Evangelista, nem João (Jean) Batista, nem Tiago (Jacques) Maior, nem Tiago (Jacques) Menor. Quem escreveu essa abominável impertinência só pode ser um belo espírito (*bel-esprit*) ou algum bufo magro divertido e de mau gosto que quis zombar daquilo que o mundo inteiro leva tão a sério. Pois, em lugar de ir estragar o terreno de um vizinho sensato e industrioso, só teria que imitá-lo, e, cada pai de família tendo seguido esse exemplo, uma linda cidade logo se teria formado. O autor dessa passagem parece-me um animal bem insociável.<sup>293</sup>

Voltaire é um defensor de uma moral universal, isto é, de princípios que são defendidos por todas as sociedades, em todas as épocas. Para o filósofo, a moral, por vir de Deus, é uma só. Voltaire enfatiza a importância da viagem para o homem que busca a verdade. E suas viagens o levaram a notar que a moral é universal, o que também ele apreendeu de seus estudos de filosofia e história. Após defender a moral universal, Voltaire zomba, como de costume, de Jean Jacques Rousseau. Voltaire o chama de animal bem insociável, o que também já tinha dito indiretamente ao filósofo genebrino em uma carta, bem conhecida, na qual o autor do *Cândido*, após ler a obra de Rousseau, afirmou que já era velho para começar a andar de quatro. Para Voltaire, a apologia de Rousseau ao hipotético estado de natureza era um absurdo escandaloso.

Ainda comentando sobre Voltaire e Rousseau, René Pomeau fala sobre o sentimento do autor do *Cândido* pelo genebrino:

Voltaire detesta Rousseau (...) porque ele declama contra as artes e o teatro, porque ele traiu os filósofos? Sim, e porque ele é o homem do sentimento.

---

<sup>293</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 230

Voltaire já tinha recusado a apologia da paixão pronunciada por Diderot. As paixões são os ventos conduzem o navio? Voltaire responde: “e que o submergem.”<sup>294</sup>

Voltaire amava as artes e o teatro, o que é fato bastante conhecido. Certamente a oposição de Rousseau ao teatro e sua posição de que as artes corromperam os homens irritava o autor do *Cândido*. Voltaire não se opõe às paixões, pois sabe que elas fazem parte da constituição humana. No entanto, a filosofia de Voltaire é fundamentada na razão, pelo que o sentimento não pode ser a base principal de suas ideias.

Nos detendo, ainda, no assunto das querelas entre Voltaire e Rousseau, citamos o autor do *Cândido* a respeito de um tema em que houve discordância entre ambos:

De fato, não vemos que todos os animais, assim como todos os outros seres, executam invariavelmente a lei que a natureza dá à sua espécie? O passarinho faz seu ninho, do mesmo modo que os astros fornecem sua trajetória por um princípio que nunca muda. Como o homem sozinho teria mudado? Se ele tivesse sido destinado a viver solitário como os outros animais carnívoros, poderia ter contradito a lei da natureza a ponto de viver em sociedade?<sup>295</sup>

Voltaire, sendo coerente com o que diz em outras obras,<sup>296</sup> afirma que o homem não pode fugir das leis da natureza. Desta forma, o homem de hoje é o que foi o homem do passado, um ser social. Rousseau, ao contrário, fala de mudanças do homem civilizado em relação ao homem primitivo, selvagem, apesar de ter declarado que o homem em estado de natureza é hipotético. No estado civil, há diversidade na educação. No estado selvagem, há uniformidade. Na passagem do estado selvagem ao civil, o instinto dá lugar à justiça, à moralidade. Embora Voltaire, como vimos anteriormente, tenha reconhecido algo se que pareça com um estado selvagem, ele não concebe que o homem, em algum momento, tenha vivido isolado, pois o homem sempre seguiu as leis da natureza, que são invariáveis e eternas.

Concluimos com a citação de Heitor Pereira:

---

<sup>294</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 46. (Tradução nossa). “Voltaire déteste Rousseau (...) parce qu'il déclame contre les arts et le théâtre, parce qu'il a trahi les philosophes? Oui, et parce qu'il est l'homme du sentiment. Voltaire avait déjà regimbé à l'apologie de la passion prononcée par Diderot. Les passions sont les vents qui font aller le vaisseau? Voltaire ajoute: ‘et qui le submergent’”

<sup>295</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 60.

<sup>296</sup> Ver, por exemplo, *O filósofo ignorante*, obra em que Voltaire, ao negar o livre-arbítrio ao homem, afirma que é necessário que o ser humano, assim como os outros seres, incluindo as estrelas, obedeça às leis da natureza, mesmo ao ter ideias que aparentemente são livres.



Portanto, a história filosófica, foi a suprema obra de Voltaire. A história das lições e dos ensinamentos. A história do passado como exemplo para a história do futuro. A história como o estudo das causas do movimento histórico e do progresso da humanidade. A história na sua concepção científica: não se contentando em conhecer como as coisas se passaram, porém, querendo saber porque se passaram de uma tal maneira e não de outra.<sup>297</sup>

Isso é o que vimos, parcialmente, nesta seção: a história de Voltaire é uma história das lições e dos ensinamentos. O filósofo, selecionando criteriosamente o que o interessa na história, apreende apenas aquilo que é instrutivo, que serve aos seus propósitos intelectuais e militantes. As causas do progresso da humanidade, pelo que foi mostrado até então, são aquelas do espírito, isto é, as artes, as ciências, a inteligência, a razão. Questionar os historiadores e a história, não aceitar as versões oficiais, ou mesmo as narrativas dos grandes escritores, isso é o que Voltaire fez. Talvez seja essa a história filosófica a que se refere o autor.

#### **2.4. História voltairiana apreendida de seus contos**

Nas três seções anteriores, buscamos compreender a crítica de Voltaire às narrativas da história, isto é, seu filtro para que o leitor considere apenas o que é verdadeiro nos textos que nos informam sobre os acontecimentos do passado. Alguns critérios foram utilizados pelo filósofo para separar a verdade do erro. Também buscamos apreender, em suas obras referentes ao assunto história, a seleção que o filósofo faz quando está perante as narrativas históricas. Entendemos que Voltaire ensina seu leitor a ler apenas o que vale a pena, o que é útil, o que coopera para os bons propósitos da filosofia, para o crescimento das artes, para o estabelecimento da grandeza das nações. Somente alguns homens, que trouxeram grandeza aos seus povos e ao mundo, merecem ter seus nomes perpetuados. E também verificamos que Voltaire crê no progresso, ainda que não em um progresso linear e constante. O progresso acontece em determinados momentos da história e alguns povos foram responsáveis pelo seu acontecimento, entre eles os gregos e os romanos.

---

<sup>297</sup> PEREIRA, Heitor. *Voltaire e a filosofia da história*. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo Ltda, 1947. p. 83.

Em suma, averiguamos que na filosofia da história de Voltaire há uma concepção de progresso e também registros dignos de serem perpetuados por exaltarem a filosofia, a ciência, as artes, a grandeza, o progresso. Agora, buscaremos completar a concepção que Voltaire tem da história por meio de seus contos. Aqui teremos, de certa forma, um contraste com as seções anteriores, pois os contos destacarão os males da vida humana.

O objetivo deste capítulo é entender o que é a história, em geral, para o patriarca de Ferney, seja história como narrativa, seja como fato, acontecimento. A resposta a tal questão deverá vir à tona, em parte, com a apresentação dos fatos que, na visão do filósofo, mais se repetem, ou seja, o que é mais comum na história dos homens. Os eventos mais recorrentes na história é o que deve ser entendido como história em sua visão. É claro que não estamos diante de uma questão simples, mas buscaremos parte da resposta em alguns contos do filósofo, procurando demonstrar como Voltaire entende a história, o que os homens mais têm feito, o que mais saltou aos seus olhos ao tratar da história humana.

Os contos de Voltaire são ricos na demonstração de sua visão sobre os acontecimentos da vida. Ao contrário do que se possa pensar, seus contos fazem parte de sua filosofia, tratam das mesmas questões que suas demais obras. A filosofia de Voltaire está tão manifesta em seus contos como nos demais trabalhos, com a vantagem de que eles tratam abundantemente das questões que envolvem a história, a Providência, o mal, o sofrimento. Vejamos a posição de Maria das Graças de Souza a respeito dos contos de Voltaire:

A característica mais importante dos contos voltaireanos, todavia, é a sua estrutura dupla, onde a narração dos fatos é apenas um pretexto para a investigação filosófica. Através dos personagens e das situações, o autor coloca em cena toda uma concepção do mundo. A verdade nos Contos se estabelece por meio de uma manipulação rigorosa dos personagens, desprovidos de personalidade própria em proveito das intenções do autor, que age como um mestre de teatro de marionetes.<sup>298</sup>

David Strauss corrobora esse pensamento, especificando pontos da filosofia de Voltaire nos contos:

Sem embargo, já examinando seus contos podemos ver quão seriamente [Voltaire] se preocupava com certos problemas de caráter

---

<sup>298</sup> SOUZA, Maria das Graças de. Voltaire e o materialismo do século XVIII. 1983. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 108.

indiscutivelmente filosófico, muito em especial o da existência do mal no mundo e da teodiceia. A seriedade de espírito e o entusiasmo de coração do nosso grande satírico resplandecem também com força inegável através de seus tenazes esforços em prol dos homens inocentes condenados ou injustamente oprimidos.<sup>299</sup>

Embora os contos de Voltaire sejam, muitas vezes, divertidos, eles são sérios, muito sérios. As questões que inquietavam o filósofo, como a existência de Deus, a natureza da alma, a teodiceia, são neles abordadas constantemente. Sendo assim, não é preciso colocar os contos de Voltaire à parte de suas obras filosóficas, pois eles são tão filosóficos como suas demais obras.

Pierre Lepape comenta sobre os contos voltairianos e sua filosofia:

*Cândido*, publicado pelos Cramer em 1759, marcava a adesão de Voltaire ao romance, um gênero classicamente considerado menor na hierarquia da produção literária. O grande poeta clássico, cujas peças e poemas os leitores cultos sabiam de cor, escolhia como arma para a batalha filosófica as banalidades da matéria romanesca: amores, tempestades, naufrágios, atos de gratidão, prisões, ressurreições, duelos, galeras, perseguições, escravidão. O objetivo não era suscitar a admiração dos colegas, nem aperfeiçoar a imitação dos modelos tradicionais, porém tocar o coração do grande público, emocioná-lo, provocar-lhe o riso e leva-lo à reflexão...<sup>300</sup>

O conto, que, aos olhos do século XVIII e talvez até dos leitores do século XXI, pode parecer um tipo de literatura menor, e, no caso de Voltaire, obras que servem apenas para divertir, na verdade demonstra, como as demais obras, a filosofia do autor. Seu pensamento, embora manifesto de forma diferente, se encontra nessas histórias curiosas e divertidas tanto quanto em seus trabalhos *mais sérios*. Voltaire quer influenciar seus leitores, não importa como. E, se o conto é uma maneira de fazê-lo, por que não usá-lo?

René Pomeau traz algumas informações sobre contos em Voltaire:

---

<sup>299</sup> STRAUSS, David Federico. Voltaire. 3. ed. México: Biografias Ganesa, 1955. p. 173. (Tradução nossa). “Sin embargo, ya examinando sus cuentos pudimos ver cuán seriamente se preocupaba por ciertos problemas de carácter indiscutiblemente filosófico, muy en especial el de la existencia del mal en el mundo y el de la teodicea. La seriedad de espíritu y el entusiasmo de corazón de nuestro gran satírico resplandecen también con fuerza innegable a través de sus tenaces esfuerzos en pro de hombres inocentes condenados o injustamente oprimidos.”

<sup>300</sup> LEPAPE, Pierre. *Voltaire*: nascimento dos intelectuais no século das luzes. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 219.

Por volta de 1740, esboçando *Micrômegas*, Voltaire inaugura uma nova forma de ficção, o conto. Este habitante de Sirius, que voa através dos espaços siderais e descobre o homem com a ajuda de uma lupa, é o Voltaire de Cirey. Por muitos anos, ele estudou Newton e a história universal. Nestas longas perspectivas, os pequenos homens inflados de vento pareciam bem cômicos.<sup>301</sup>

Voltaire do conto *Micrômegas* é o Voltaire de Cirey. Lá ele já tinha estudado Newton por alguns anos. Com essa leitura, Pomeau nos esclarece a respeito da influência das etapas da vida de Voltaire em seus contos e, conseqüentemente, na sua filosofia. Vendo os homens do ponto de vista do Universo, em sua pequenez, eles parecem bem cômicos.

Citamos Maria das Graças a respeito da semelhança de um conto de Voltaire, o *Cândido*, com a realidade:

A descrição destes males é ao mesmo tempo um diagnóstico de seu tempo: a desigualdade social (*Cândido* é filho bastardo na família, mas mantido como criado); a violência física (o próprio *Cândido*, a história da velha); a guerra (o episódio entre os soldados búlgaros e dos ábaros); a intolerância religiosa, em vários episódios; o poder e a corrupção do clero, a inquisição e o auto-da-fé em Lisboa; a colonização; a escravidão negra, etc.<sup>302</sup>

Sendo assim, temos mais uma evidência da relação dos contos de Voltaire com a história, neste caso, da história como reflexo fiel dos acontecimentos. Os contos de Voltaire até podem servir para divertir, mas são, acima de tudo, uma manifestação de sua filosofia, de sua interpretação da realidade. No caso do comentário acima, uma demonstração de sua visão da história, mais especificamente dos acontecimentos de seu tempo.

Uma vez mais Strauss comenta sobre os contos voltairianos:

Uma das formas prediletas de que Voltaire se vale, em seus contos e novelas curtas, é a das viagens ao redor do mundo, precisamente para demonstrar que nos distintos países e continentes as coisas ocorrem de um modo distinto quanto à forma, mas essencialmente igual em todos eles e não precisamente como conviria que sucedessem. *Cândido* viaja, como temos visto, pelos dois hemisférios. *A Princesa de Babilônia*, heroína de outro

---

<sup>301</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 18. (Tradução nossa). “Vers 1740, en ébauchant *Micromégas*, Voltaire inaugure une nouvelle forme de fiction, le conte. Cet habitant de Sirius, qui vole à travers les espaces sidéraux et découvre l’homme à l’aide d’une loupe, c’est Voltaire à Cirey. Depuis des années, Il étudiait Newton et l’histoire universelle. Dans ces longues perspectives les petits hommes gonflés de vent paraissent bien comiques.”

<sup>302</sup> SOUZA, Maria das Graças de. O *Cândido* de Voltaire: militância e melancolia. Dois Pontos, pp. 129-138, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/27460/20063>. p. 132.

conto de Voltaire, atravessa pelo menos quase todo o mundo antigo, e outro tanto acontece, em maior ou menor grau, com os protagonistas das *Cartas de Amadeb*, das *Viagens de Scarmantado*, da *História de Jenni* e de alguns outros relatos.<sup>303</sup>

Eis o nosso principal propósito ao abordar alguns contos de Voltaire: mostrar o que, para ele, era a história de fato, isto é, a realidade dos acontecimentos humanos. Como Strauss nos ensina, os contos do nosso filósofo mostram a realidade do mundo; o que acontece em um país, acontece no outro. As formas são diferentes, mas os acontecimentos são os mesmos. As viagens dos personagens de contos escritos em momentos diferentes e em situações distintas da vida do filósofo apresentam condições semelhantes. É isso que veremos a seguir.

#### 2.4.1. O Mundo como está

No conto *O mundo como está*,<sup>304</sup> há um ser chamado Ituriel, que é uma espécie de anjo, de gênio que, junto com outros semelhantes, preside os impérios do mundo. Ele encarrega um homem chamado Babuc de fazer um relatório sobre a vida na cidade de Persépolis. Conforme o relatório, a cidade será corrigida ou destruída.<sup>305</sup>

Babuc começa a sua missão examinando a razão de estar ocorrendo uma guerra entre a Índia e a Pérsia. O soldado e o capitão não têm ideia sobre a resposta à questão de Babuc, mas um general lhe explica que isso provém de uma querela entre o eunuco de uma mulher do rei da Pérsia e um funcionário do rei das Índias. Para ver quem tem razão, reuniu-se um milhão de soldados de ambas as partes. Os ministros de cada nação garantem que a causa é a felicidade do gênero humano, mas as cidades são destruídas como consequência da

---

<sup>303</sup> STRAUSS, David Federico. *Voltaire*. 3. ed. México: Biografías Ganesa, 1955. pp. 155-156. (Tradução nossa). “Una de las formas predilectas de que se vale Voltaire, en sus cuentos y novelas cortas, es la de los viajes alrededor del mundo, precisamente para demostrar que en los distintos países y continentes las cosas ocurren de un modo distinto en cuanto a la forma, pero esencialmente igual en todos ellos y no precisamente como convendría que sucediesen. Cándido viaja, como hemos visto, por los dos hemisferios. La *Princesa de Babilonia*, heroína de otro cuento de Voltaire, recorre por lo menos casi todo el viejo mundo, y otro tanto acontece, en mayor o menor medida, a los protagonistas de las *Cartas de Amaded*, de los *Viajes de Escarmantado*, de la *Historia de Jenny* y de algunos otros relatos.”

<sup>304</sup> Conto de 1748.

<sup>305</sup> VOLTAIRE. *O mundo como está*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 83.

guerra.<sup>306</sup> Vendo os horrores da guerra, Babuc pensou que Persépolis seria destruída. Por outro lado, Babuc soube de ações virtuosas da parte de membros de ambos os exércitos.<sup>307</sup>

Babuc passa por lugares feios e bonitos. Descobre muitos adultérios na cidade e chegou a dar razão ao anjo que queria destruí-la. Depois disso, Babuc se sentiu enganado por um vendedor, pois este lhe vendeu algo por um preço muito maior do que valia. Ao questionar o vendedor, recebeu esta resposta:

É a fantasia dos homens que dá preço a essas coisas frívolas; é essa fantasia que faz viver cem operários que eu emprego, é ela que me dá uma bela casa, um carro cômodo, cavalos, é ela que anima a indústria, que mantém o gôsto, a circulação e a abundância.<sup>308</sup>

Voltaire aproveita, nesta passagem, para fazer uma defesa do comércio, algo comum em suas obras.<sup>309</sup>

Babuc oscila entre desejar ou não a destruição de Persépolis, conforme vê coisas boas e ruins. O povo era polido, pacífico e benévolo, embora leviano, tagarela e cheio de vaidade. Após sua experiência, Babuc efetuou o seu relatório da seguinte forma: mandou fazer no melhor fundidor da cidade uma estatueta, composta de pedras preciosas e vis. Então a apresentou ao anjo e disse: “Destruirias esta linda estátua porque não é de ouro e diamantes?” Então o anjo nem mesmo resolveu corrigir Persépolis e deixou o mundo como estava.<sup>310</sup>

Neste conto, Voltaire pinta a cidade de Persépolis, que provavelmente representa sua visão sobre a realidade do mundo, como um lugar de coisas boas e ruins. O absurdo, tão comum em seus contos, não deixa de aparecer aqui. Por exemplo, na guerra entre a Pérsia e a Índia, o soldado e o capitão não tinham ideia sobre a razão de estarem guerreando. E quando o general explica a razão, o motivo é absurdo, uma briga entre um eunuco e uma mulher, o que não é causa para efetuar uma guerra. Por um motivo fútil, milhões de soldados se reúnem e cidades são destruídas. A história dos homens, assim, tem muitas guerras e males

---

<sup>306</sup> VOLTAIRE. *O mundo como está*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 84.

<sup>307</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>308</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>309</sup> Nas *Cartas inglesas*, Voltaire exalta o comércio na Inglaterra e afirma que ele traz riquezas à nação e coopera para a tolerância, já que homens de diferentes religiões negociam tranquilamente.

<sup>310</sup> VOLTAIRE. *O mundo como está*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 96.

praticamente gratuitos. A desproporção entre causa e efeito é clara. Para reforçar a presença desta ideia em Voltaire, citamos o seu *Dicionário filosófico*:

Um genealogista prova a um príncipe que este descende em linha reta de um conde cujos pais tinham celebrado um pacto de família, há trezentos ou quatrocentos anos, com uma casa de que nem sequer resta memória. Esta casa tinha pretensões afastadas sobre uma província cujo último possuidor morreu de apoplexia: de tudo isto o príncipe e o seu conselho concluem sem dificuldade que a província pertence àquele por direito divino. A província, sita a alguns centenares de léguas do príncipe, bem pode protestar que não o conhece, que nenhum desejo tem de ser governada por ele; que para ditar leis às gentes é necessário pelo menos dispor-se do seu consentimento: tais discursos não alcançam sequer as orelhas do príncipe, cujo direito é incontestável. Sem demora, encontra um grande número de homens que nada têm a perder; veste-os com espesso tecido azul a cento e dez vinténs a vara, enfeita-lhes os chapéus com fio branco grosso, fá-los volver à esquerda e à direita, e marcha para a glória.<sup>311</sup>

Em resumo, essa citação repete o absurdo da guerra, no pensamento de Voltaire. Não só Voltaire vê a guerra com horror, como também entende que, muitas vezes, ela tem razões absurdas. O bom senso apregoa que um príncipe deve estabelecer leis que tenham o consentimento do povo, mas o desejo de glória desconsidera a sensatez.

O que passa por todo este breve conto é a presença de vício e virtude nas mesmas pessoas. Os homens, quando parecem maus, surpreendem Babuc com boas ações. Quando ele pende para um extremo, alguma ação o surpreende e o traz a uma posição mais ponderada. Com isso, Voltaire não vê o homem como completamente bom ou como totalmente mau, mas como um misto de ambas as coisas, o que fica demonstrado na estátua de Babuc, composta de materiais bons e ruins. O anjo sequer corrige a cidade, deixando as coisas como estão, pois, para pegar apenas as partes boas da estátua, seria preciso destruí-la. Desta forma, a história humana segue, com virtudes e vícios, guerra e paz, felicidade e tristeza.

#### **2.4.2. História das viagens de Scarmentado**

No conto *História das viagens de Scarmentado*,<sup>312</sup> Voltaire conta a história de Scarmentado, um jovem de 15 anos que foi estudar em Roma. Lá, teve a esperança de

---

<sup>311</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 202.

<sup>312</sup> Obra publicada pela primeira vez em 1756.

aprender todas as verdades, pois ele tinha aprendido todas as mentiras, como é de uso fazer neste mundo.<sup>313</sup> Scarmentado menciona a Noite de São Bartolomeu na França; cita a Rainha Maria, filha de Henrique VIII, que mandou queimar muitos súditos; na Holanda, viu um homem sendo decapitado porque defendia a salvação pela fé e pelas obras; na Espanha, viu judeus sendo queimados porque não renunciaram a Lei de Moisés;<sup>314</sup> na Turquia, ele foi perseguido por cristãos e muçulmanos; na Pérsia, teve problemas por causa da briga de dois partidos; na África, foi escravizado, pois os negros, escravizados pelos brancos, agora se vingam.<sup>315</sup> Depois de ser liberto, Scarmentado volta para a sua terra e lá se casa. Esse foi o estado mais tranquilo de sua vida.<sup>316</sup>

A idade de Scarmentado, 15 anos, provavelmente indica a ingenuidade de alguém que tem a esperança de aprender a verdade, achando-a em um lugar específico. Não é difícil de perceber que este conto é uma forma de crítica à intolerância religiosa. Na obra, questões teológicas levam os homens a se matarem. Isso, assim como no conto anterior, também enfatiza a presença do absurdo na história humana, mas agora focando nas querelas religiosas. Matar um homem por defender a salvação pelas obras, por exemplo, é, assim como no primeiro conto, uma desproporção gigante entre causa e efeito. Teria Voltaire pensado que a história humana é feita de intolerância religiosa ou este conto é apenas uma crítica ao que acontecia em seu tempo? Vejamos a seguinte citação, da obra *Tratado sobre a tolerância*:

Entre os antigos romanos, desde Rômulo até os tempos em que os cristãos disputaram com os sacerdotes do Império, não encontrareis um único homem perseguido por suas opiniões. Cícero duvidou de tudo, Lucrécio negou tudo, e não lhes fizeram a menor censura. A licença foi inclusive tão longe que Plínio, o Naturalista, começou seu livro negando a Deus e dizendo que há só um: o sol. Cícero diz, ao falar dos infernos: “*Non est anus tam excors quae credat*; não há sequer velho imbecil que acredite neles.” Diz Juvenal: “*Nec pueri credunt* (sátira II, verso 152); nem as crianças acreditam.” Cantava-se no teatro de Roma:  
*Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil.*  
(Sêneca, *As Troianas*, coro ao final do segundo ato.)

---

<sup>313</sup> VOLTAIRE. *História das viagens de Scarmentado*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 141.

<sup>314</sup> Em algumas de suas obras Voltaire aponta a contradição dos cristãos que perseguiam judeus porque estes mantinham sua fidelidade à Torá e às Escrituras Hebraicas, visto que, historicamente, o cristianismo é oriundo do judaísmo, cuja base principal é a Torá.

<sup>315</sup> A escravidão também é fato recorrentes nos contos de Voltaire. Provavelmente é mais um dos absurdos que o filósofo vê na história humana.

<sup>316</sup> VOLTAIRE. *História das viagens de Scarmentado*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 142-147.



Não há nada após a morte, a própria morte é nada.<sup>317</sup>

Aqui, como em outras obras, Voltaire diz que os romanos eram tolerantes, que nunca perseguiram quem quer que fosse por opinião. Poderíamos pensar, com um bom fundamento, que o propósito de Voltaire ao dizer que ninguém foi perseguido por suas ideias era comover seus leitores e convencer as pessoas influentes de sua época que a intolerância era absurda. Não podemos nos esquecer que o filósofo está escrevendo sobre o caso de Jean Calas, e, desta forma, a história é para ele uma arma para vencer sua guerra contra a intolerância. A história, para o nosso filósofo, não é simplesmente a reprodução do passado, mas é a seleção daquilo que é relevante para cumprir seus propósitos. Peter Gay tem um comentário esclarecedor sobre esse ponto:

Pelo menos uma das tarefas da história era fazer propaganda, mas deveria ser propaganda em nome da verdade e seria propaganda efetiva somente se fosse a verdade. Os filósofos, portanto, não viram razão para serem apoloéticos sobre sua didática: “Outros historiadores”, Diderot escreveu a Voltaire, “contam-nos fatos a fim de ensinar-nos fatos. Você o faz a fim de despertar no profundo das nossas almas uma forte indignação contra a mentira, a ignorância, a hipocrisia, a superstição, o fanatismo, a tirania; e estas indignações permanecem quando a memória dos fatos vai embora.”<sup>318</sup>

Voltaire, ao que tudo indica, usou a história para fazer propaganda de suas ideias. No caso do *Tratado sobre a tolerância*, o filósofo converteu quase todos os povos em gente tolerante para apregoar a tolerância. Quando quis dizer, em algumas obras, que o cristianismo era intolerante, converteu toda a Bíblia em um livro intolerante. O comentador frisa, no entanto, que a propaganda feita através da história tinha que ser feita em favor da verdade.<sup>319</sup> E ele cita um texto de Diderot dirigido a Voltaire, no qual aquele teria dito a este exatamente

---

<sup>317</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 39.

<sup>318</sup> GAY, Peter. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969. p. 384. (Tradução nossa). “At least one of the tasks of history was to make propaganda, but it must be propaganda in behalf of the truth, and it would be effective propaganda only if it were the truth. The philosophes therefore saw no reason to be apologetic about their didacticism: ‘Other historians,’ Diderot wrote to Voltaire, ‘tell us facts in order to teach us facts. You do it in order to excite in the depth of our souls a strong indignation against mendacity, ignorance, hypocrisy, superstition, fanaticism, tyranny; and that indignation remains when the memory of facts has gone.’”

<sup>319</sup> Ao contrário do que diz, indiretamente, a passagem citada, é conhecido o fato de Voltaire ter divulgado os escritos do padre Jean Meslier, mas de ter adulterado algumas de suas ideias, como o ateísmo e o comunismo.

o que estamos pontuando, que o autor do *Cândido* escrevia a história para cumprir seus propósitos, no caso, combater a superstição, o fanatismo, a hipocrisia, a tirania.

No entanto, ainda que isso seja verdade, Voltaire muitas vezes cita os romanos como exemplo de tolerância com o pensamento alheio, o que já foi visto em outras citações neste trabalho. Uma vez mais o filósofo menciona a tolerância como uma prática antiga:

Posso estar enganado, mas parece-me que, de todos os antigos povos civilizados, nenhum impediu a liberdade de pensar. Todos tinham uma religião; mas creio que procediam com os homens da mesma forma que com os deuses; reconheciam todos um Deus supremo, mas associavam-lhe uma quantidade prodigiosa de divindades inferiores; tinham apenas um culto, mas permitiam grande quantidade de sistemas particulares.<sup>320</sup>

Já sobre os judeus, é conhecida a acidez de Voltaire e seu pensamento de que eles teriam sido intolerantes:

Seguindo simplesmente o fio histórico da pequena nação judaica, vemos que ela não podia ter outro fim. Ela se gaba de ter saído do Egito como uma horda de ladrões, levando tudo o que havia tomado emprestado dos egípcios. Ela se vangloria de nunca ter poupado nem a velhice, nem o sexo, nem a infância, nas aldeias e nos burgos de que se apossou. Ela ousa ostentar um ódio irreconciliável contra todas as nações; ela se revolta contra todos os seus amos. Sempre supersticiosa, sempre ávida do bem alheio, sempre bárbara, rastejante na desgraça, insolente na prosperidade. Eis o que foram os judeus aos olhos dos gregos e dos romanos que puderam ler seus livros; mas, aos olhos dos cristãos esclarecidos pela fé, eles foram nossos precursores, eles nos prepararam o caminho, eles foram os arautos da Providência.<sup>321</sup>

Se a história dos povos foi de tolerância em relação ao pensamento divergente, Voltaire excetua o povo judeu dessa constatação. Duras críticas a eles aparecem em obras de diferentes momentos da vida do filósofo e se misturam com seu posicionamento contra o cristianismo, visto que este se fundamenta, em parte, no Antigo Testamento da Bíblia, escrito pelos judeus e que conta a história da nação israelita.

Em geral, a lição mais importante do conto aqui analisado é a importância da tolerância religiosa. Voltaire militou bastante por essa causa, especialmente a partir dos anos

---

<sup>320</sup> VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: a propósito da morte de Jean Calas. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. pp. 35-36.

<sup>321</sup> *Idem*. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. pp. 185-186.

60 do século XVIII. O filósofo não entende que a história é recheada de intolerância, mas faz críticas constantes à censura ao pensamento religioso e filosófico de seu tempo.

### 2.4.3. Memnon ou a sabedoria humana

No conto chamado *Memnon ou a sabedoria humana*,<sup>322</sup> temos a história de um homem, Memnon, que um dia resolveu que seria perfeitamente sábio. Para tal empreendimento, bastaria não ter paixões,<sup>323</sup> ser sóbrio e pensar pouco em sua fortuna. Ele planejou não amar nenhuma mulher, não se entregar aos excessos de bebida e de comida e não se indispor com seus amigos. Também não precisaria frequentar a corte.

Logo após sua ousada resolução, ele é enganado e seduzido por uma mulher, perdendo algum dinheiro. Na casa de um amigo, entre amigos íntimos, se embriaga, perde mais dinheiro, agora no jogo, e é ferido no olho por um deles. O homem que guarda o seu dinheiro abre falência fraudulenta. E, indo à corte pedir justiça ao rei, Memnon descobre que o administrador é protegido do monarca. Depois de todos esses infortúnios, um ser celeste lhe aparece em sonhos. Este ser diz a Memnon que em seu mundo tais infelicidades não acontecem, pois lá não se tem mulheres, não se come, não há ouro ou prata e os corpos são diferentes.<sup>324</sup> O espírito explica a Memnon que há um globo, entre milhões, onde há perfeita sabedoria. Eles estão estabelecidos em graus e a sabedoria e o prazer vão diminuindo de um para o outro. A terra está entre os últimos. O espírito diz que, na ordem do universo, tudo está em seu lugar. E a obra termina com a frase de Memnon, na qual ele diz que só acreditará nisso tudo quando não for mais caolho.<sup>325</sup>

Uma das lições que o conto nos traz é que não existe perfeita sabedoria, pelo menos não na terra. Aliás, se há uma escala de sabedoria perfeita num mundo hipotético, estamos num dos últimos graus. O homem com boas intenções, neste e em outros contos, sofre muito. Passa por injustiças e infortúnios gratuitos. E a explicação de um ser superior, vindo de outro mundo, é que, apesar da infelicidade humana, a ordem universal não é afetada.<sup>326</sup> Deste ponto

---

<sup>322</sup> Conto de 1749.

<sup>323</sup> Estamos, como em muitos outros momentos, diante da ironia voltairiana, visto que, obviamente, não há como o ser humano deixar de ter paixões.

<sup>324</sup> Ou seja, a completa felicidade só existe em um mundo onde não há humanos.

<sup>325</sup> VOLTAIRE. *Memnon ou a sabedoria humana*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 103-107.

<sup>326</sup> Veremos, nas próximas linhas, que este argumento, da ordem universal não ser afetada pelo sofrimento humano, também aparece no conto *Zadig*. Talvez Voltaire tenha tentado, embora com desconfiança, adotar essa

de vista superior, vindo de um ser celeste que conhece muitos outros mundos, o argumento faz sentido. O que acontece de mal na terra é apenas um pequeno e insignificante ponto perante o universo. Já para o sofredor caolho, ou sob quaisquer outras mazelas, que tem a visão apenas da terra e, principalmente, da sua própria dor, isso só fará sentido quando o seu sofrimento desaparecer.

#### **2.4.4. A Princesa da Babilônia**

O conto *A Princesa da Babilônia*<sup>327</sup> conta a história de Formosante, uma princesa, e de Amazan, que se tornaria seu amado. Formosante era a filha única do rei da Babilônia, chamado Belus. Ela tinha 18 anos e era preciso encontrar um esposo digno de si. Três reis a disputaram: o faraó do Egito, o xá das Índias e o grande cã dos citas. Um oráculo dizia que seu marido deveria retesar o arco de Nemrod.<sup>328</sup> No evento, também apareceu um jovem muito bonito e desconhecido, montado num unicórnio e com um pássaro. Nenhum dos reis pôde retesar o arco. O jovem, porém, consegue tal façanha, sendo muito aplaudido por seu feito.

Não tendo passado no teste, a prova seguinte para os reis era abater um leão. Só o rei cita topa o desafio e, quando seria vencido pelo leão, o jovem desconhecido o salva, matando o leão. O desconhecido, em seguida, recebe a notícia de que seu pai está para morrer e, retornando à sua terra, deixa seu pássaro com a princesa. Esse jovem deixa o rei da Babilônia espantado ao mostrar que é filho de um pastor, não de um rei. Enquanto o desconhecido está ausente, a princesa não desgruda do seu pássaro e descobre que ele fala. O pássaro tem 27.900 anos.<sup>329</sup> O desconhecido se chama Amazan.

---

explicação em alguns momentos de sua vida. Os dois contos foram escritos com cerca de dois anos de diferença um do outro, e talvez, nessa época, Voltaire estivesse tentando minimizar o problema do sofrimento mediante a pequenez do homem perante a ordem universal. No entanto, temos forte impressão de que Voltaire não está convencido disso.

<sup>327</sup> Conto de 1768.

<sup>328</sup> Nemrod, ou Ninrode, é um personagem mencionado no início da Bíblia, cujo reino, segundo está escrito no Gênesis, abrangia a região de Babel, ou Babilônia. “Cuch gerou Nemrod, que foi o primeiro potentado sobre a terra. Foi um valente caçador diante de Iahweh, e é por isso que se diz: ‘Como Nemrod, valente caçador diante de Iahweh.’ Os sustentáculos de seu reino foram Babel, Arac e Acad, cidades que estão todas na terra de Senaar.” (Gênesis 10:8-10).

<sup>329</sup> Em alguns momentos dos contos voltairianos, há a presença não apenas do absurdo e do exagero, como também de coisas irreais, mitológicas, como um pássaro falante que tem quase 30.000 anos.

Conforme palavra do oráculo, era preciso que Formosante percorresse o mundo para que se casasse. A sequência do conto nos mostrará que essa informação é significativa na história da princesa.

O pássaro de Amazan se lança à flecha atirada pelo rei do Egito e morre, o que deixa Formosante extremamente triste. No entanto, depois de algum tempo, o pássaro ressuscita e conduz a princesa até a terra dos gangáridas, onde vive Amasan, que já tinha deixado sua casa, o que trouxe desencontro entre eles. Após conversar com a mãe de Amasan, a princesa descobre que é prima dele.

Voltaire, em mais um dos momentos em que exalta a China, diz que o imperador chinês era o mais justo, mais polido e mais sábio monarca do mundo, o primeiro a instituir prêmios para a virtude.<sup>330</sup> Formosante chega à China e Amazan, procurando-a, deixou o país pouco antes dela chegar, para infelicidade da princesa.

Depois disso, na Cítia, ela também soube que Amazan esteve lá algum tempo antes e houve novo desencontro. Eles continuaram a se desencontrar em outros lugares. Amazan, embora tivesse pensado que a princesa o tivesse traído com outro homem, se manteve fiel por onde passou, apesar de ter sido muito assediado. Voltaire destaca a graça e virtudes de Amazan várias vezes.<sup>331</sup>

Quando, enfim, a princesa consegue encontrar Amazan, ele estava adormecido nos braços de uma prostituta, o que causa a ela grande dor e revolta.<sup>332</sup> Depois disso, a princesa, chegando a determinado lugar, é acusada de ser feiticeira. Amazan vai a seu encontro para salvá-la. Assim, eles se reconciliam e se casam e Amazan herda o trono da Babilônia.<sup>333</sup>

Amazan e a princesa são virtuosos; e, como ocorre nos contos de Voltaire, sofrem bastante. Eles querem se casar, mas se desencontram; sofrem por amor. E, mesmo quando se reencontram, quase tudo se perde. No entanto, há um detalhe importante no conto: o oráculo disse que era *preciso* que a princesa percorresse o mundo para que se casasse. Novamente,

---

<sup>330</sup> O modo de fazer história de Voltaire, buscando apreender o espírito dos povos, aparece claramente em seus contos. Aqui, o que é dito pelo filósofo em outras obras, é reforçado em seu conto.

<sup>331</sup> Os personagens principais dos contos de Voltaire geralmente são virtuosos.

<sup>332</sup> A princesa não encontrou Amazan em vários momentos em que ele a procurou e se manteve fiel. No entanto, ela o encontra no pior momento, no único que causaria infelicidade e dor a ela. Isso, certamente, não é um desdobramento necessário da história de Amazan e da princesa, mas uma maneira de Voltaire fazer as coisas darem errado.

<sup>333</sup> VOLTAIRE. *A princesa da Babilônia*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 421-480.

uma força superior ao ser humano aparece nos contos voltairianos. E aquilo que foi dito pelo oráculo como necessário, as viagens da princesa pelo mundo, foram parte da causa do seu sofrimento, pois nessas viagens ela sempre se desencontrava de seu amado. Queria, com isso, Voltaire dizer que esses infortúnios humanos teriam sido estabelecidos como necessários por Deus ou por alguma força ou ser superior ao homem? E que, no final, coisas boas acontecerão? Seja como for, a palavra do oráculo se cumpriu. Neste conto temos um final feliz, mas somente depois de muita dor.

#### 2.4.5. O Ingênuo

*O Ingênuo*<sup>334</sup> é um conto de Voltaire que trata da vida de um jovem virtuoso, um viajante, cujo nome era Ingênuo. Ele recebeu esse nome porque sempre dizia o que pensava e fazia tudo o que queria, ou seja, era um verdadeiro ingênuo. Esse moço teve apenas uma namorada, que foi devorada por um urso.<sup>335</sup>

Alguns católicos querem batizá-lo, mas o Ingênuo já tinha a sua religião. Em seu país, ninguém mudava de ideia e em sua língua não havia sequer uma palavra que significasse inconstância. Voltaire faz o Ingênuo dizer que na Inglaterra as pessoas podiam viver como quisessem, o que foi uma crítica à França,<sup>336</sup> onde o Ingênuo estava e onde queriam impor a ele a religião católica.<sup>337</sup>

O Ingênuo descobre que é parente dos católicos que queriam batizá-lo, isto é, do prior e de sua irmã. Depois de receber um Novo Testamento do prior e de lê-lo, o Ingênuo quer se converter ao cristianismo. Ele, vendo que os personagens do NT eram circuncidados, também quis sê-lo. O prior convenceu-o de que deveria ser batizado, não circuncidado, e ele aceita. Enquanto todos aguardavam o Ingênuo para ser batizado na igreja, ele esperava por todos num rio, pois no Novo Testamento, que ele intensamente lera, era assim que se fazia. A srta. de St. Yves, que tinha afeto por ele, o convence a se batizar na igreja. O Ingênuo quer se casar com ela, mas o fato dela ser sua madrinha de batismo o impede.

---

<sup>334</sup> Conto de 1767.

<sup>335</sup> Um dos fatos hiperbólicos dos contos voltairianos. Embora não seja impossível uma pessoa ser devorada por um urso, é comum Voltaire pintar, em suas histórias, desastres como esse.

<sup>336</sup> Voltaire, muitas vezes, critica a França e destaca as virtudes da Inglaterra. A obra *Cartas inglesas* é um dos exemplos mais conhecidos.

<sup>337</sup> VOLTAIRE. *O ingênuo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 306.

O Ingênuo, após insistir, vai se casar com a Srta. de St. Yves. No seu entendimento, casar seria, sem qualquer cerimônia ou sem dar satisfação a ninguém, nem mesmo à família, simplesmente se deitar com sua noiva. Ele tenta fazer isso, pois entende que assim deve cumprir sua promessa de casamento. Com dificuldade, o convencem de que não é assim.<sup>338</sup>

Depois disso, o Ingênuo, por ter livrado os franceses contra os ingleses numa batalha, vai buscar sua recompensa. Ele, como ingênuo que é, se apresenta para falar diretamente com o rei. Não conseguindo, ele tenta resolver seus problemas com a força física e acaba preso.

Na prisão, fica na mesma cela que um velho jansenista. Este diz ao Ingênuo: “Adoremos a Providência, que para cá nos trouxe, soframos em paz e esperemos.”<sup>339</sup> O Ingênuo então responde o seguinte:

Sinto-me, na verdade, muito surpreso de ter vindo do outro mundo para ser trancafiado neste, em companhia de um padre; mas penso no prodigioso número de homens que partem de um hemisfério para serem mortos no outro, ou que naufragam em caminho e são devorados pelos peixes: não atino quais sejam os graciosos desígnios de Deus a respeito de toda essa gente.<sup>340</sup>

Depois disso, o velho lhe pergunta o que pensa sobre nossas ideias, vontade, graça e livre-arbítrio. O Ingênuo responde:

Nada – respondeu o Ingênuo. – Se alguma coisa penso é que estamos sob o poder do Ser Eterno, como os astros e os elementos, que ele faz tudo em nós, pequenas engrenagens que somos na imensa máquina de que ele é a alma; que ele exerce a sua ação por leis gerais e não com objetivos particulares; só isto me parece inteligível, o resto é para mim um abismo de trevas.<sup>341</sup>

A seguir, há mais uma citação significativa sobre a posição do Ingênuo a respeito do mundo:

Leu [o Ingênuo] livros de história, que o entristeceram. O mundo lhe pareceu demasiado mau e demasiado miserável. A história, com efeito, não

---

<sup>338</sup> VOLTAIRE. *O ingênuo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 317-319.

<sup>339</sup> *Ibid.* p. 327.

<sup>340</sup> *Ibidem.*

<sup>341</sup> *Ibid.* p. 329.

é mais do que o quadro dos crimes e das desgraças. A multidão de homens inocentes e pacíficos sempre se apaga nesse vasto cenário. Os principais papéis estão com os ambiciosos e os perversos. Parece que a história só agrada como nos agrada a tragédia, que aborrece quando não é animada pelas paixões, os crimes e os grandes infortúnios.<sup>342</sup>

O Ingênuo se instrui na prisão ao ler bastante. Sua conclusão, sobre a história humana, talvez seja a percepção de Voltaire sobre o mundo: demasiado mau e miserável. A história é um quadro de crimes e desgraças. É exatamente assim que o mundo aparece nos contos do nosso filósofo.

A srta. St. Yves sabe da prisão do Ingênuo e tenta libertá-lo. Uma autoridade eclesiástica propõe libertar o Ingênuo, às custas de se deitar com St. Yves, o que ela recusa, horrorizada. Convencida pela amiga, ela, completamente contra a vontade, cede à proposta indecente, por amor ao Ingênuo. Enfim, eles se reencontram.<sup>343</sup> Ela consegue libertar também o velho jansenista.

Quando tudo parece estar bem, uma mulher vem trazer à srta. St Yves os diamantes de sua recompensa por seu “serviço” e o Ingênuo percebe do que se trata. Ela, com isso, é atingida por tamanha culpa e angústia que adoece e morre, causando tristeza a todos. Mas a amizade do Ingênuo com o jansenista, transformado pelo convívio com o Ingênuo, segue até o fim.

Teve este conto um final feliz? Em parte. A amada do Ingênuo, depois de tanto trabalho, morre. Ela fez algo contrário ao seu caráter, por amor, e foi exatamente isso que provocou sua morte. Seu sacrifício a adoeceu e a matou. A isso, se acrescenta a infelicidade de todos devido à sua morte. No entanto, o jansenista e o Ingênuo são instruídos mediante todas essas circunstâncias adversas e se tornam amigos pelo resto da vida. Teria sido a Providência que conduziu Voltaire e o velho à prisão, como disse o jansenista?

#### **2.4.6. Micrômegas**

Micrômegas era um jovem habitante de uma estrela chamada Sírío e resolveu fazer uma viagem à terra. Ele é cerca de 4.000 vezes mais alto do que um homem e saiu da infância

---

<sup>342</sup> VOLTAIRE. *O ingênuo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 330.

<sup>343</sup> *Ibid.* p. 347.



aos 450 anos. Depois de ter estudado geometria e biologia em seu planeta, viajou de planeta em planeta para “acabar de formar o espírito e o coração”.<sup>344</sup>

O secretário da Academia de Saturno diz que em seu planeta os habitantes têm 72 sentidos e se queixam de tão pouco. No planeta de Micrômegas, os habitantes têm mil sentidos, mas se sentem inquietos e percebem quão pouco são. E Micrômegas diz o seguinte sobre sua experiência como viajante:

Tenho viajado um pouco; vi mortais muito abaixo de nós; vi-os muito superiores; mas a nenhum vi que não tivesse mais desejos que verdadeiras necessidades, e mais necessidades que satisfação. Talvez chegue um dia ao país onde não falta nada; mas dêsse país até agora ninguém me deu notícias.<sup>345</sup>

Em Saturno, se vivia 15 mil anos, o que, para eles, era muito pouco. Em Sírio, se vivia 700 vezes mais. Em outros lugares, mil vezes mais do que em Sírio, mas ainda assim os habitantes se queixavam que era pouco. O siriano diz: “Vivemos sempre a queixar-nos do pouco. Deve ser uma lei universal da natureza.”<sup>346</sup> Ao que parece, Voltaire quer mostrar que o ser humano está fadado a se queixar e se aborrecer com a vida, não importa o que aconteça. Ainda que fosse possível ao homem ter muito mais do que tem em idade e sentidos, mesmo assim ele estaria infeliz.

Os dois viajantes extraterrestres então chegam à terra. Estando em dúvida se havia habitantes na terra, o saturniano concluiu que não havia, pois a apalpou e não sentiu qualquer impressão que indicasse a presença de seres vivos neste planeta. Os sentidos nos enganam, é o que Voltaire provavelmente quer nos dizer com esse episódio. Micrômegas pegou um navio cheio de gente, mas mal conseguia vê-lo ou senti-lo, mesmo contando com o auxílio de um microscópio. O saturniano, menor do que Micrômegas, não conseguia ouvir os homens falar e supunha que não falavam.<sup>347</sup> A precariedade dos sentidos limita o conhecimento, eis a lição que o filósofo quer nos ensinar.

Micrômegas, depois disso, disse assim aos homens do navio:

---

<sup>344</sup> VOLTAIRE. *Micrômegas*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 114.

<sup>345</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>346</sup> *Ibidem.*

<sup>347</sup> *Ibid.* p. 123.

Ó átomos inteligentes, em quem o Ser Eterno se comprazeu em manifestar seu engenho e poderio, deveis sem dúvida gozar das mais puras alegrias sobre o vosso globo; pois, tendo tão pouca matéria e parecendo puro espírito, deveis passar a vida a amar e a pensar, que é o que constitui a verdadeira vida dos espíritos. A verdadeira felicidade, que não vi em parte nenhuma, com certeza é aqui que existe.<sup>348</sup>

Voltaire brinca com a condição humana, visto que um ser que seria por nós invejado, com tamanha longevidade, grandeza e muitos sentidos, ao olhar para seres humanos, imagina que é no nosso planeta que reina a felicidade. Um filósofo respondeu que, com exceção de poucos habitantes, o resto é uma assembleia de loucos, maus e infelizes. Disse também que os homens se matam desde tempos imemoriais.<sup>349</sup>

O filósofo presente no navio disse o seguinte a respeito do seu ofício e do trabalho de seus colegas: “... pomo-nos de acordo acerca de dois ou três pontos que entendemos e disputamos sobre dois ou três mil que não entendemos.”<sup>350</sup> Novamente, Voltaire usa o seu humor, agora para zombar das querelas entre os filósofos, das disputas a respeito de questões incompreensíveis.

Depois dos filósofos humanos exporem suas divergentes opiniões, *Micrômegas* redige um belo livro de filosofia, para uso dos humanos, no qual eles veriam o fim de todas as coisas. Ele lhes entregou e o texto foi levado à Academia de Ciências de Paris. Mas, quando o secretário abriu o livro, ele estava em branco.<sup>351</sup> Faremos uma breve análise sobre a conclusão do conto ao final da nossa tese.<sup>352</sup>

#### **2.4.7. Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman**

Chesterfield, protetor do padre Goudman, era surdo. Ele dialoga com Sidrac, que era anatomista. A obra começa com esta frase, vinda do capelão Goudman: “Ah! A fatalidade governa irremissivelmente todas as coisas deste mundo. Assim o julgo, como de razão, por minha própria aventura.”<sup>353</sup> A frase de abertura nos mostra que o tema da Providência e das causas que governam o mundo também está presente neste conto e nos traz à mente quão

---

<sup>348</sup> VOLTAIRE. *Micrômegas*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 126.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>351</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>352</sup> Ver a penúltima seção do último capítulo desta tese, antes da conclusão do capítulo.

<sup>353</sup> VOLTAIRE. *Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 583.

importante ele era para Voltaire, o que é evidenciado pela sua constante presença nas obras do filósofo.

Goudman, o capelão, disse ao conde de Chesterfield que seu problema era a pobreza, mas o conde, surdo, entendeu que ele tinha problema na bexiga. Enquanto o anatomista tenta curar a bexiga do capelão, uma das 52 pessoas que queriam o curato de Goudman conseguiu.<sup>354</sup> Essa passagem, que parece uma brincadeira de Voltaire, tem um significado importante para entendermos a visão do filósofo sobre a história. Aqui vemos que, no entendimento do autor do *Cândido*, pequenas causas podem provocar grandes efeitos na história. A surdez do conde impede que o problema do capelão seja resolvido e ele recebe um procedimento desnecessário para uma enfermidade que não tem. Além disso, perde sua posição. Um fato aparentemente sem maiores consequências, a surdez de um homem, influencia diretamente o destino de uma pessoa e indiretamente o destino de outras.

Numa discussão entre o capelão Goudman, Sidrac, o anatomista, e o Sr. Grou, um médico, se falava sobre qual seria o primeiro móvel de todas as ações dos homens. Eis a posição de Sidrac: A privada é o primeiro móvel das ações humanas! Sem meias palavras, Voltaire faz seu personagem dizer que a prisão de ventre gera um mau humor que, nos homens de autoridade do Estado, como um ministro ou um rei, produz ferocidade, violência. Então ele afirma: “A prisão de ventre tem produzido às vezes as mais sanguinolentas cenas.”<sup>355</sup>

Vejamos o comentário de Maria das Graças sobre essa posição de Voltaire:

Eu chamaria a atenção para o fato de que, nos contos em geral, os fatores que desencadeiam o curso dos acontecimentos da trama são na maioria das vezes banais e aparentemente sem consequências, mas inauguram uma cadeia de feitos inteiramente desproporcionais às suas causas. No *Cândido*, bastou um beijo inocente atrás de um biombo para que o personagem fosse lançado nas mais terríveis desventuras. No conto *As orelhas do conde de Chesterfield*, esta imagem é radicalizada: vemos neste conto que a história dos homens quase sempre depende da digestão e da evacuação. Sidrac, o personagem central deste conto, diz que ao nos aproximarmos de um ministro de estado, é bom saber antes “se ele sofre ou não de prisão de ventre.” (...) Sob as imagens grotescas, o que encontramos, o que vemos, é

---

<sup>354</sup> VOLTAIRE. *Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 584.

<sup>355</sup> *Ibid.* p. 596.

a ideia de que o destino dos homens não é guiado por nenhum desígnio sublime, mas por causas banais, materiais.<sup>356</sup>

No pensamento de Voltaire, uma pequena causa pode mudar a história, não apenas de uma pessoa, mas do mundo. A impressão do homem comum é que as grandes decisões, aquelas que afetam milhões de pessoas, são tomadas com muito cuidado, sabedoria, reflexão. Mas é plausível nos lembrarmos que Voltaire foi um homem que conviveu com pessoas poderosas e teve, muitas vezes, acesso aos bastidores do poder. Então, faz sentido conjecturarmos que ele pôde observar que decisões importantes foram tomadas, muitas vezes, sem maiores cuidados. Algo aparentemente tão banal poderia afetar incontáveis vidas e mudar o curso da história. A prisão de ventre de um rei pode ter provocado guerras sangrentas.

Citamos, a respeito do mesmo assunto, um comentário de René Pomeau:

Historiador filósofo, Voltaire se interroga sobre as causas. Ele foi criticado por se satisfazer em um sistema que denotaria a leviandade de seu espírito: a explicação pelos “pequenos fatos”. A duquesa de Marlborough derruba um copo de água no vestido da Mme Masham e, diz ele, “a face da Europa” é mudada.<sup>357</sup>

Os pequenos fatos, como este conto demonstra, são importantes para Voltaire. Eles são, muitas vezes, desproporcionais aos seus efeitos, como demonstrou Maria das Graças. Algo aparentemente insignificante e que mal pode ser percebido pode mudar a história de um continente. Com isso, Voltaire estabelece que pequenas causas, materiais, sem propósito, podem interferir na direção de uma nação.

No entanto, essas pequenas causas não ocorrem por acaso. Ao outro personagem do conto, o capelão, Voltaire atribui a seguinte frase:

Aquê que nos chama os títeres da Providência parece-me que nos definiu muito bem. Pois, enfim, para que existamos, é necessária uma infinidade de movimentos. Ora, nós não fizemos o movimento; não fomos nós que lhe

---

<sup>356</sup> SOUZA, Maria das Graças de. O Cândido de Voltaire: militância e melancolia. Dois Pontos, pp. 129-138, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27460/20063>. p. 136.

<sup>357</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 70. (Tradução nossa). “Historien philosophe, Voltaire s’interroge sur les causes. On lui a reproché de se complaire dans un système qui dénoterait la légèreté de son esprit: l’explication par les ‘petits faits’. La duchesse de Marlborough renverse un verre d’eau sur la robe de Mme Masham et, dit-il, ‘la face de l’Europe’ est changée.”

estabelecemos as leis. Há alguém que, tendo feito a luz, a faz mover do sol a nossos olhos, ferindo-os em sete minutos. É tão-só pelo movimento que os meus cinco sentidos são impressionados; e é só por esses cinco sentidos que eu tenho idéias; é pois o autor do movimento quem me dá as minhas idéias.<sup>358</sup>

Podemos nos perguntar se essa frase do capelão Goudman representa a posição de Voltaire.<sup>359</sup> Outro personagem do conto, Sidrac, mostra a Goudman que seu desejo não realizado, de ter conquistado uma posição e uma mulher, não poderia ter sido realizado. Uma mudança pequena mudaria toda a ordem do universo. “Tudo está encadeado, e Deus não irá romper a cadeia eterna por causa de meu amigo Goudman.”<sup>360</sup> Seja através do recebimento de ideias ou dos acontecimentos da vida, parece que tudo é necessário. Se assim for, mesmo as causas banais e pequenas, que provocam grandes mudanças na história, estão determinadas.

#### 2.4.8. Zadig ou o destino

*Zadig ou o destino*,<sup>361</sup> como se repete em outros contos, trata da história de um jovem virtuoso, que vivia na Babilônia. Era rico e instruído, tolerante e moderado, mas sofria demais.

Logo no início da história, sua noiva, Semira, é raptada, mas Zadig a resgata. Ela expressou profunda gratidão ao seu amado, o que era de se esperar. Em seguida, Zadig foi ferido no olho, mas logo ficou bom. Nesse meio tempo, entre o ferimento e a cura, sua noiva, que tinha aversão a caolhos, se casou com Orcan, o mesmo que a tinha raptado.<sup>362</sup> Zadig sofre quase até a morte, mas se recupera.

Depois disso, Zadig diz a seguinte frase após ter sido condenado injustamente por duas vezes: “Que difícil ser feliz nesta vida!” As experiências vão demonstrando que a

---

<sup>358</sup> VOLTAIRE. *Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 589.

<sup>359</sup> No capítulo três veremos, com mais detalhes, a questão das causas da ação do homem, se há espaço para a liberdade ou se tudo é necessário. A obra *O filósofo ignorante* nos esclarecerá sobre a posição mais madura de Voltaire, enquanto o *Tratado de metafísica* e os *Elementos da filosofia de Newton* nos mostrarão o pensamento de Voltaire na juventude.

<sup>360</sup> VOLTAIRE. *Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 590.

<sup>361</sup> Obra de 1747.

<sup>362</sup> Um dos inúmeros absurdos presentes nos contos voltairianos. A vida, definitivamente, não é justa nos contos do nosso filósofo.

felicidade é algo muito difícil de se obter, pois a vida é cheia de dificuldades e de grandes sofrimentos. Isso é o que ocorre a *Zadig* e aos personagens dos demais contos voltairianos. Para acrescentar a infelicidade do personagem principal, o segundo casamento de *Zadig* também não deu certo.

*Zadig*, na sequência da narrativa, é perseguido por um invejoso, que o acusa falsamente de maldizer o rei com versos, o que resulta em sua condenação. No entanto, logo que a verdade é descoberta, ele é solto. Foi honrado pelo rei e virou primeiro-ministro. Nessa posição, agia com justiça e sabedoria, se tornando muito admirado e amado no império.

Como nada fica bem nos contos de Voltaire por muito tempo, *Zadig* começa a sentir grande paixão pela rainha e a rainha sente admiração por ele, não percebendo, contudo, que também tem um afeto por *Zadig*. O rei, tendo desconfiado desse sentimento mútuo, planejou matar os dois, o que obrigou *Zadig* a fugir. Ele se lamenta dizendo que todo o bem que praticou foi a ele fonte de maldições e que se tivesse sido mau como os outros aí sim seria feliz.<sup>363</sup> Provavelmente temos, aqui, uma rápida menção de Voltaire ao sentimento de muitos homens justos que não veem o fruto da sua justiça prosperar, o que resulta em queixa contra a Providência. Rodrigo Brandão comenta sobre essa situação de *Zadig*:

*Zadig* experimenta as coisas humanas, traição, injustiça, desproporção entre causa e efeito, e delas só retira a inadequação do anseio por felicidade. Num destino que nos é adverso ou num mundo de acasos, a felicidade não está nas mãos do sábio, ela não depende das virtudes e qualidades humanas, ela ou já está decidida e não resta nada a fazer, ou é fruto de conjunções de circunstâncias as quais também não controlamos.<sup>364</sup>

Uma das lições que o conto *Zadig* nos transmite é, como diz Brandão, que a felicidade não está nas mãos do sábio. Em outras palavras, cultivar a filosofia não é garantia de felicidade, ideia essa que não é incomum nas obras de Voltaire.<sup>365</sup>

---

<sup>363</sup> VOLTAIRE. *Zadig ou o destino*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 36.

<sup>364</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 115.

<sup>365</sup> Em seu conto *História de um brâmane*, Voltaire fala de um homem muito sábio, rico, com um lar bem governado. Aparentemente, tinha tudo para estar satisfeito, mas chega a lamentar a própria existência. As questões filosóficas que o sábio brâmane não conseguia responder o levavam a uma profunda angústia, a uma infelicidade imensa. Já uma velha ignorante, que aparece no mesmo conto, não se preocupava com qualquer questão filosófica e estava bastante feliz quando conseguia água no Ganges para se lavar.

A seguir, temos uma das passagens mais significativas do conto:

[Zadig] admirava esses vastos globos de luz que não parecem a nossos olhos mais que fracas centelhas, ao passo que a terra, que em verdade é apenas um imperceptível ponto na natureza, afigura-se à nossa cupidez uma coisa tão grande e tão nobre. Via então os homens tais como são na realidade: insetos a se entredevorarem num pequeno átomo de lama. Essa imagem verdadeira parecia aniquilar suas desventuras, retrazando-lhe o nada da sua existência e a de Babilônia. Sua alma arrebatava-se até o infinito e contemplava, liberta dos sentidos, a imutável ordem do universo. Mas quando, em seguida, de volta a si mesmo e penetrando de novo em seu coração, pensava em Astartéia, sacrificada por sua causa, o universo desaparecia a seus olhos, e ele apenas via, em toda a natureza, Astartéia moribunda e Zadig desgraçado.<sup>366</sup>

Essa referência sugere que o sofrimento parece insignificante quando se observa o homem e a terra perante o universo. Para nós, o nosso planeta é grande e importante, mas na escala universal ele é insignificante. O homem, assim, dá a si mesmo uma importância exagerada, desproporcional ao seu real tamanho, e se queixa da Providência por suas mazelas. Como vimos no conto *Memnon ou a sabedoria humana*, a visão do ponto de vista superior, celestial, astronômico, demonstra que a vida na terra e todo o seu sofrimento não prejudicam a ordem universal. Zadig, observando a realidade humana perante os planetas e as estrelas, teve a visão real do que somos: insetos devorando uns aos outros. No entanto, quando sua reflexão acaba, sua dor volta e seu pensamento se concentra totalmente em sua amada. Por um instante, a reflexão trouxe a verdade ao pensamento de Zadig, mas, como nenhuma reflexão dura a vida inteira, seu fim o trouxe à sua real situação e nada mais do que o sofrimento pôde ser sentido. Rodrigo Brandão comenta sobre esse episódio:

Há, em *Zadig*, uma oposição entre a visão do todo, em que contemplamos a ordenação do universo e a pequenez e insignificância do homem, e a visão da parte, em que só há infelicidades. A contemplação das estrelas conduz Zadig a reconsiderar o lugar das coisas humanas, a Terra e os homens são seres pequeníssimos perante o universo. É a partir da perspectiva da “imutável ordem do universo” que podemos contemplar “os homens tais como são na realidade”, percebê-los de maneira diferente daquela que

---

<sup>366</sup> VOLTAIRE. *Zadig ou o destino*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 37.

costumeiramente eles se tomam, não seres nobres e importantes, mas insetos.<sup>367</sup>

Continuando suas desventuras depois de seu sublime pensamento, Zadig, por defender uma mulher de um espancamento, acaba matando o espancador e é vendido como escravo. Novamente a virtude tem como recompensa a infelicidade, a injustiça.

Continuando seu trajeto de infelicidade contínua, em uma de suas caminhadas Zadig reencontra Astartéia, que se tornou escrava. O rei, depois da fuga da rainha, se tornou injusto e insensato; depois enlouqueceu e foi assassinado. Astartéia foi vendida por um árabe ladrão,<sup>368</sup> que Zadig conheceu em suas aventuras.

A presença da escravidão no *Zadig* e em outros contos é uma das evidências que Voltaire a considerava um dos males da humanidade. Citamos o seu *Dicionário filosófico* para reforçar o ponto de vista do filósofo sobre o tema:

A escravidão é tão antiga quanto a guerra, e a guerra tão antiga quanto a natureza humana.

Estava-se tão acostumado a essa degradação da espécie, que Epicteto jamais se espantou de ser escravo, e seguramente valia mais do que seu senhor.

Nenhum legislador da Antiguidade tentou anular a servidão; pelo contrário, os povos mais entusiastas da liberdade, como os atenienses, os lacedemônios, os romanos, os cartagineses, foram os que tiveram as leis mais duras contra os servos. O direito de vida e de morte sobre eles era um dos princípios da sociedade. É preciso admitir que de todas as guerras a de Espártaco é a mais justa, e talvez a única justa.<sup>369</sup>

A citação acima é mais uma das evidências de que não há diferença de pensamento entre o que Voltaire escreve em seus contos e em suas demais obras. Seu horror à escravidão, manifesto em seus contos, é aqui corroborado. Como estudioso de história, Voltaire sabe que a escravidão é muito antiga, que era comum em diversas civilizações remotas, mesmo aquelas

---

<sup>367</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 117.

<sup>368</sup> A escravidão, como temos visto, é comum nos contos voltairianos. Talvez seja uma crítica à forma brutal como os homens tratam uns aos outros.

<sup>369</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 165.



que exaltavam a liberdade, como a Grécia e Roma. É, certamente, uma grande contradição que as coisas tenham se passado assim.

Zadig consegue libertar Astartéia, que volta a ser rainha da Babilônia. Os líderes do país querem que ela se case com quem vencer duelos entre si, os pretendentes. Zadig vence o duelo, mas um dos perdedores furta sua armadura e se passa por vencedor. Murmurando contra a Providência, Zadig diz: “As ciências, o caráter, a coragem só serviram, pois, para meu infortúnio.”<sup>370</sup> Novamente Zadig se queixa de que a busca pelas coisas boas lhe resultou em infelicidade. Fazer o bem e buscar coisas excelentes não é garantia de felicidade.

A seguir, Zadig encontra um eremita, que tem em suas mãos o livro dos destinos. Eles caminham juntos e são recebidos, como viajantes, numa casa rica. São bem tratados, mas o senhor da casa parece soberbo. O eremita havia furtado uma bacia de ouro.

Depois, ambos vão a outra casa, onde são recebidos, porém maltratados. O eremita come comida estragada, mas agradece o rico avarento e ainda o presenteia com a bacia de ouro furtada. O rico fica assombrado e o eremita parte às pressas.

O eremita, mostrando sua sabedoria a Zadig, afirma que o primeiro homem a quem visitaram só recebe estranhos para mostrar suas riquezas e, com o ocorrido, se tornará mais sensato. Já o segundo, um rico avarento, aprenderá a praticar a hospitalidade mediante a retribuição gentil do eremita.<sup>371</sup>

Em seguida, ambos são recebidos por um homem muito sábio, que os trata muito bem. Como recompensa, o eremita incendeia a casa dele. Depois disso, ambos vão à casa de uma viúva caridosa, que também os recebe muito bem. Para mostrar gratidão, o eremita mata seu sobrinho. Não aguentando mais ver tudo isso, Zadig chama o eremita de monstro. O eremita, então, diz a Zadig que o proprietário da casa que a Providência incendiou encontrou um tesouro imenso nas ruínas da casa. E o jovem assassinado mataria a tia em um ano e mataria Zadig em dois anos. Quando Zadig o questiona, o eremita revela sua identidade: ele é o anjo Jesrad. Zadig o reverencia, mas questiona suas ações aparentemente contraditórias. O anjo então diz: “Os maus são sempre infelizes: servem para experimentar um pequeno

---

<sup>370</sup> VOLTAIRE. *Zadig ou o destino*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 64.

<sup>371</sup> Por meio dos atos absurdos do eremita, Voltaire começa a mostrar que eles contêm desígnios sensatos e bons, apesar de não serem percebidos sem a *revelação* do eremita.

número de justos espalhados sobre a terra, e não há mal de que não provenha um bem.”<sup>372</sup>  
De fato, os males causados pelo anjo na figura do eremita ou causaram bens ou evitaram males maiores.

Zadig então pergunta a Jesrad se não poderia haver apenas bem e nenhum mal e recebe a seguinte resposta do ser celestial:

Então este mundo seria outro; o encadeamento dos fatos obedeceria a uma outra ordem de sabedoria; e essa outra ordem, que seria perfeita, só pode existir na morada do Ser Supremo, de quem o mal não pode aproximar-se. Criou ele milhões de mundos, nenhum dos quais se pode assemelhar ao outro. Essa imensa variedade é um atributo do seu poder imenso.<sup>373</sup>

Quando Zadig vai questionar mais, o anjo diz a ele para seguir para a Babilônia e se retira.<sup>374</sup> No final, Zadig, provando que tinha vencido o combate e acertando os enigmas que faziam parte da competição pela mão da rainha, é proclamado rei e se casa com Astartéia. Faz justiça e leva seu país a ser governado com justiça e amor.

Como ocorre em geral nos contos de Voltaire, o homem virtuoso sofre. É injustiçado, recebe o mal como paga pelo bem, passa por situações absurdas, que não provocou. Semeia o bem e colhe o mal. A repetição desse cenário é evidência de que o mundo seria assim para Voltaire, ainda que, como é óbvio, os contos tenham um teor hiperbólico. Provavelmente um dos momentos mais importantes do conto é a aparição do anjo Jesrad. Ele, disfarçado de eremita, faz coisas absurdas aos olhos humanos. Pratica o mal a quem lhe fez o bem e paga com o bem quem lhe fez o mal. O comportamento do anjo, que depois atribui suas ações à Providência, indica o absurdo que preenche o mundo voltairiano. Mas, teriam esses absurdos uma explicação? Neste conto, cada mal, pelo menos aqueles provocados por Jesrad, tem uma razão de ter acontecido. Há sempre um bem maior para vir ou um mal maior a ser evitado. Há desígnios providenciais por traz das loucuras humanas. Poderíamos, assim, dizer que, pelo menos neste conto e na época em que foi escrito, Voltaire realmente acreditava nisso? Provavelmente não, pelo menos não completamente. Isso fica evidenciado na frase do anjo, que representaria a resposta aos absurdos do mundo: “não há mal de que não provenha um

---

<sup>372</sup> VOLTAIRE. *Zadig ou o destino*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 68.

<sup>373</sup> *Ibidem*.

<sup>374</sup> *Ibid.* p. 69.

bem”. Não temos evidências de que Voltaire pensasse assim, mas podemos dizer, pelo menos, que neste conto há uma resposta, ainda que ambígua, aos absurdos do mundo e a um suposto desígnio providencial por traz deles.<sup>375</sup>

#### 2.4.9. *Cândido* ou o otimismo

*Cândido ou o otimismo*<sup>376</sup> trata, principalmente, da história de Cândido.<sup>377</sup> A história não é muito diferente dos outros contos de Voltaire. O personagem principal, virtuoso, sofre muito, passa por injustiças. O mundo está recheado de absurdos e aparentemente há um caos. Iniciamos a análise deste conto citando o perfil de Pangloss, mestre de Cândido: “Provava admiravelmente que não há efeito sem causa e que, neste que é o melhor possível dos mundos, o castelo do senhor barão era o mais belo possível dos castelos e a senhora a melhor das baronesas possíveis.”<sup>378</sup>

Cândido ouvia Pangloss e nele acreditava inocentemente.<sup>379</sup> Cândido é pego beijando a filha da baronesa e é expulso do castelo do senhor barão.<sup>380</sup> Então “houve a maior consternação no mais lindo e mais agradável dos castelos possíveis”.<sup>381</sup>

Mesmo nas primeiras infelicidades de suas viagens, Cândido continua a crer que tudo está o melhor possível neste mundo, como dizia Pangloss. No entanto, Cândido encontra Pangloss na miséria, doente. Este tinha pego uma doença da criada da baronesa. Com a ajuda de um anabatista, Pangloss é curado e mostrou como tudo marchava o melhor possível.<sup>382</sup>

Depois de muitas infelicidades e do terremoto de Lisboa, Cândido diz o seguinte: “Se este é o melhor dos mundos possíveis, como não serão os outros?”<sup>383</sup> A cada momento do

---

<sup>375</sup> Apresentaremos uma discussão mais detalhada sobre o anjo Jesrad e a questão da Providência no *Zadig*, bem como no *Cândido*, no capítulo três.

<sup>376</sup> Conto de 1759, quatro anos depois do terremoto de Lisboa. Esse evento foi bastante marcante no século XVIII e na filosofia de Voltaire. Veremos, no *Cândido*, um tom diferente do que vimos no *Zadig*. Neste, ainda que de forma ambígua, há a possibilidade de um desígnio da Providência. No *Cândido*, isso não ocorre.

<sup>377</sup> Cândido é cândido, puro, inocente, crê piamente em seu mestre Pangloss, um filósofo otimista.

<sup>378</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 156.

<sup>379</sup> Por isso seu nome é Cândido.

<sup>380</sup> Como sempre, não demora muito para os infortúnios acontecerem nos contos de Voltaire.

<sup>381</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 157.

<sup>382</sup> Pangloss, contrariando os fatos, persiste na ideia de que tudo estava o melhor possível, mesmo não estando.

<sup>383</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 167.

conto a filosofia de Pangloss vai se mostrando falsa e, pouco a pouco, Cândido se convence de que a realidade não corresponde ao otimismo de seu mestre.

Conforme o tempo passa, Cândido experimenta muitos infortúnios. Em determinado momento, encontra uma velha que também passou por infelicidades. Cândido, em algumas ocasiões, matou alguns homens, sempre para evitar algum outro mal, como a sua própria morte. Em suas aventuras e viagens, um mal sucede ao outro na vida do jovem virtuoso.

Após passar por muitos lugares, sempre com infortúnios, Cândido chega a Eldorado. Lá, numa cena curiosa, meninos brincavam na rua com ouro e pedras preciosas, que eram pedras de rua. Lá, Cândido encontra um sábio, que lhe diz coisas sobre Eldorado. A religião em Eldorado é “adorar a Deus dia e noite”. Lá, eles não pediam nada a Deus, apenas agradeciam; em Eldorado não havia sacerdotes, pois todos eram sacerdotes; lá também não havia palácio de justiça, pois não havia pleitos.<sup>384</sup>

Em seguida, ao ver um homem sem a perna esquerda e a mão direita, Cândido pensa em seu otimista mestre Pangloss e diz: “Ó Pangloss! – exclamou Cândido – Não tinhas imaginado esta abominação; não há remédio, acabo renegando o teu otimismo.” E assim Cândido define o otimismo: “É a mania de sustentar que tudo está bem quando tudo está mal.”<sup>385</sup> Os fatos, pouco a pouco, vão mudando o pensamento de Cândido a respeito do melhor dos mundos.<sup>386</sup>

Seguindo seu caminho de infelicidade, Cândido se encontra na seguinte condição depois de ser roubado por um capitão e um juiz: “A maldade dos homens apresentava-se-lhe ao espírito em toda a sua hediondez. Cândido só alimentava ideias tristes.” Então ele afirma: “Certamente, se tudo vai bem é em Eldorado, e não no resto da terra.”<sup>387</sup>

Em dado momento do conto aparece um personagem chamado Martinho, um homem bastante pessimista, que entende que tudo está mal. Cândido diz que ele era um homem duro e Martinho responde assim: “É que eu tenho vivido.”<sup>388</sup> O viver, assim, levaria o homem ao

---

<sup>384</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 194-196.

<sup>385</sup> *Ibid.* p. 199.

<sup>386</sup> A ideia do “melhor dos mundos” será tratada no capítulo três, no qual falaremos de Leibniz e de Pope, filósofos cuja relação com o pensamento de Voltaire é importante para apreendermos a filosofia da história no pensamento do autor do *Cândido*.

<sup>387</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 201.

<sup>388</sup> *Ibid.* p. 219.

pessimismo, a abandonar o otimismo, a ver a vida como ela é, sem que nenhuma filosofia pudesse ocultar a realidade.

Depois de muitas aventuras infelizes e tendo andado por várias partes do mundo, Cândido ainda estava cheio de esperança de encontrar sua amada Cunegundes. No entanto, ele recebe a notícia de que ela se tornou horrivelmente feia. Ainda assim, Cândido não desiste dela e afirma que seu dever é amá-la por toda a vida.<sup>389</sup>

Após isso, Cândido descobre que Pangloss, a quem viu ser enforcado, na verdade não morreu. Pangloss, mesmo depois de ter sofrido grandes infortúnios, continuou crendo que tudo ia o melhor possível e disse: “Mantenho a minha primitiva opinião, pois, afinal, sou filósofo: não me convém desdizer-me, visto que Leibniz não pode incorrer em erro, e a harmonia preestabelecida é a mais bela coisa do mundo, bem como o todo e a matéria sutil.”<sup>390</sup> Leibniz é um dos principais, senão o principal, alvos de Voltaire no *Cândido*. Com seu humor e sua ironia, Voltaire torna ridícula a filosofia do pensador alemão ou, talvez, sua caricatura.

Depois dos episódios descritos no conto, Cunegundes ficou feia, rabugenta e insuportável. Em outras palavras, o grande sonho de Cândido, depois de tanto sacrifício e sofrimento, não vale mais a pena. No entanto, ele não desiste dela, pois é um homem virtuoso. Uma vez mais, Voltaire reforça que ser virtuoso não é garantia de felicidade. Já Pangloss “confessava que sempre sofrera horrivelmente; mas, tendo uma vez afirmado que tudo ia às mil maravilhas, continuava a sustentá-lo, mas não cria nisso.”<sup>391</sup> Dito de outra forma, poderíamos afirmar que a atitude de Pangloss é de desonestidade intelectual, a postura de quem não se rende aos fatos. É assim que Voltaire interpreta a filosofia do otimismo de Leibniz, como um pensamento que fecha os olhos para os fatos, que não se sustenta diante da realidade. A vida desmente o otimismo, mostra Voltaire por meio da história do infeliz Cândido.

Já o pessimista Martinho, no final do conto, diz o seguinte: “Trabalhem sem filosofar (...) é a única maneira de tornar a vida suportável.”<sup>392</sup> O leitor de Voltaire sabe que

---

<sup>389</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 228.

<sup>390</sup> *Ibid.* p. 233.

<sup>391</sup> *Ibid.* p. 235.

<sup>392</sup> *Ibid.* p. 238.

muitas questões filosóficas o inquietaram durante toda a sua vida. Algumas delas aparecem em suas obras de juventude até as de sua maturidade, sem uma resposta. Talvez a frase de Martinho seja um reflexo do sofrimento de Voltaire diante das questões que não podia responder mediante a razão.<sup>393</sup> E, assim como a virtude não seria garantia de felicidade, a filosofia também não.

No final, quando Pangloss disse a Cândido que tudo estava devidamente encadeado no melhor dos mundos possíveis, Cândido diz (e assim o conto termina): “Tudo isso está muito bem dito – respondeu Cândido -, mas devemos cultivar nosso jardim.”<sup>394</sup>

A história de Cândido apresenta, como pudemos ver ao longo desta seção, muitas semelhanças com os outros contos. Infortúnios, tristeza, absurdos, sofrimento e injustiças acontecem abundantemente. O homem bom sofre sem causa e a justiça não prevalece. A felicidade parece sempre inalcançável e, quando chega, dura pouco. Todavia, devemos observar a diferença fundamental que há entre *Cândido* e *Zadig*, dois contos muito importantes para analisarmos o pensamento de Voltaire sobre a história e a Providência. Se no *Zadig* aparece, ainda que de forma ambígua, a presença de uma Providência, no *Cândido* ela está ausente. Nem mesmo uma tentativa, uma possibilidade de desígnio no mundo, ainda que digna de desconfiança, aparece no *Cândido*.<sup>395</sup>

#### **2.4.10. Comparação dos contos**

Escolhemos nove contos de Voltaire que apresentam abundantemente sua visão a respeito da história humana, dos acontecimentos da vida. Essas obras, escritas em momentos diferentes, demonstram que o entendimento do filósofo sobre o que os homens constantemente fazem não mudou essencialmente ao longo de sua vida.

Um dos pontos indiscutíveis sobre o que o filósofo mais enxerga na história é a presença do mal no mundo. Especialmente no *Cândido*, Voltaire se volta contra o pensamento otimista de Leibniz e Pope.<sup>396</sup> Simplesmente dizer que o nosso mundo é o melhor

---

<sup>393</sup> A obra *O filósofo ignorante*, de 1766, portanto, quando Voltaire tinha 72 anos, nos mostra como o filósofo chegou à fase de maturidade declarando sua ignorância a respeito daquilo que gostaria de saber.

<sup>394</sup> VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 238.

<sup>395</sup> Já na análise dos contos começamos a entender que o filósofo não vê um propósito na história humana.

<sup>396</sup> O capítulo três abordará o otimismo dos dois filósofos.

dentre os mundos possíveis é negar os fatos, é agir desonestamente. Voltaire, de forma jocosa, zomba dos dois filósofos e de sua concepção.

A questão da presença ou não de uma Providência aparece junto com a abordagem do mal no mundo.<sup>397</sup> Seres sobrenaturais são vistos em *O mundo como está*, *Memnon* e *Zadig*. Todos eles falam de um ponto de vista superior, enquanto nos dois últimos eles explicam o mal e o sofrimento a partir de uma visão cósmica, universal, divina. Destarte, podemos entender que, do ponto de vista humano, o problema do mal não parece ter solução para Voltaire.

O filósofo apresenta muitas formas de sofrimento em seus contos, sendo a escravidão uma delas. Os homens não tratam os outros como seus semelhantes, mas como coisas úteis, que servem a seus intentos, que produzem riquezas. Pessoas virtuosas sendo vendidas como escravas é algo comum nos contos voltairianos. Sofrer por amor também é cena constante nos contos de Voltaire. Nas histórias com final feliz e naquelas em que o sofrimento tem a palavra final, sempre há muitas dificuldades e desencontros. Provavelmente o filósofo deseja, com isso, mostrar que uma das fontes de sofrimento constante do ser humano é o relacionamento afetivo. Talvez queira dizer que a plena felicidade nesta área da vida seja uma ilusão ou algo muito difícil de conquistar. *Zadig*, no final, alcança a felicidade afetiva; *Cândido*, não.

Coisas absurdas também se repetem nos contos do nosso filósofo. Os homens tomam atitudes desproporcionais, criam guerras que matam e destroem por motivos fúteis. Parece que muitas vezes os homens não usam a razão e tomam decisões sem pensar. Assim ocorre no conto *O mundo como está*. O sofrimento gratuito é comum, o que também pode ser entendido como algo absurdo. O homem virtuoso e justo sofre, é espancado e preso, sofre injustiças.

Em meio a tudo isso, também há algumas coisas boas. Em *O mundo como está*, a conclusão é que a história humana é uma mistura de bem e mal. Os homens são tolos, mas também têm virtude. Destroem, mas também constroem belas cidades. O *Ingênuo* sofre, é preso e perde seu amor, mas ganha uma ótima amizade e aprende muitas coisas. *Amazan* e a *Princesa da Babilônia*, depois de muitos desencontros, terminam felizes, bem como *Zadig* e

---

<sup>397</sup> Embora já tenhamos, nesta seção, uma abordagem indireta à questão da intervenção ou não de Deus no mundo, este assunto será tratado mais demoradamente no capítulo três.

sua amada. Mesmo no *Cândido*, conto em que Voltaire parece ter exagerado mais do que nos outros contos na cota de infelicidades, há algum prazer no final no cultivo do jardim. Não há um final feliz, mas pelo menos as enxurradas de sofrimentos intensos cessam.

A suma dos parágrafos anteriores é que o mundo, na visão de Voltaire, é um lugar de sofrimento e absurdos, que as evidências indicam não haver uma ação divina providencial, mas que não estamos numa condição totalmente desfavorável. É possível ter momentos de felicidade e prazer, mas não sem passar por muitos infortúnios. Encerramos citando um trecho do *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*:

É necessário, portanto, uma vez mais confessar que em geral toda esta história é uma coleção de crimes, de loucuras e de infortúnios, entre os quais temos visto algumas virtudes, alguns momentos felizes, como descobrimos algumas casas espalhadas aqui e ali nos desertos selvagens.<sup>398</sup>

## 2.5. Conclusão do capítulo

Procuramos, neste capítulo, compreender como Voltaire concebe a história da humanidade, isto é, quais são suas principais posições a respeito das narrativas históricas e dos fatos que elas refletem, do progresso, dos eventos que mais caracterizam a história humana. Tal entendimento constitui parte fundamental do caminho para apreendermos sua filosofia da história. É necessário averiguarmos como o nosso autor interpreta a história com a crítica filosófica e se ele defende um sentido para a história.

O autor do *Cândido*, antes de tudo, critica as narrativas da história. Ele não as aceita incondicionalmente, ingenuamente, sem fazê-las passar, rigorosamente, por seus critérios. O filósofo busca contradições internas nas narrativas históricas, ou parcialmente históricas, para que as informações que chegaram até nós sejam testadas racionalmente. O autor do *Cândido* desconfia, às vezes até excessivamente, quando é dito que determinada figura importante fez algo contrário à moral, ao bom senso, aos bons costumes. O próprio Voltaire aponta inúmeros crimes e absurdos na história humana, seja nos contos ou não, pelo que entendemos que sua

---

<sup>398</sup> VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 4. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t4/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t4.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t4/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t4.pdf), p. 338. (Tradução nossa). “Il faut donc, encore une fois, avouer qu'en général toute cette histoire est un ramas de crimes, de folies, et de malheurs, parmi lesquels nous avons vu quelques vertus, quelques temps heureux, comme on découvre des habitations répandues çà et là dans les déserts sauvages.”



postura, com esse critério, às vezes é contraditória. A crítica voltairiana também se fundamenta no critério de que uma narrativa histórica precisa ser confirmada por outras fontes. Desta forma, é preciso que uma informação relevante da história conte com muitos testemunhos para que seja crida. Além de tudo, Voltaire entende que as histórias antigas tiveram muitos acréscimos, além de elementos fabulosos, pelo que o filósofo tem preferência pelo que é moderno.

Tendo feito tal purificação nas narrativas históricas, deixando de fora o que não passa no teste da razão, Voltaire faz uma nova seleção, agora buscando, em meio à abundância de textos históricos, somente o que merece ser lido e registrado. Muitas coisas escritas não são dignas de ser lidas, pois se escreveu muito sobre o que não tem importância para a posteridade. É preciso, então, recortar, filtrar, selecionar, escolher. E a filosofia voltairiana entra em ação para se deter apenas no que é importante. Em seu entendimento, somente o que exalta as artes, o progresso, o entendimento, merece a atenção do leitor, do filósofo, das gerações futuras. A história tem que ser útil para o progresso do espírito humano e para os propósitos do filósofo, como, por exemplo, a defesa da tolerância.

A seguir, depois de compreendermos as seleções que Voltaire faz dos textos históricos, trabalhamos com a ideia de progresso em suas obras. O melhor da história foi extraído e o conceito de progresso foi estabelecido. Sua seleção tem forte relação com a ideia de progresso, pois os períodos que Voltaire destacou como os mais importantes da história são aqueles em que houve progresso. Seu progresso é aquele do espírito humano, das artes, do pensamento, da filosofia, das ciências. A grandeza de uma nação, suas construções, seu desenvolvimento, também fazem parte do progresso.

Por fim, selecionamos nove contos de Voltaire para completar a nossa análise sobre sua concepção de história. Embora o filósofo tenha enfatizado que é preciso selecionar na história apenas aquilo que é digno de instruir os homens, seus contos, em geral, pintam uma história sombria. Neles, há muito sofrimento e pouca satisfação. A virtude e a filosofia não trazem felicidade. A injustiça impera e o absurdo parece onipresente. Na história dos contos, não há progresso. Não parece haver uma Providência que se importa com os homens ou a esperança de um futuro melhor.

Diante de tudo isso, entendemos que a história, na concepção de Voltaire, é recheada de crimes. Há muita maldade na terra e os homens bons não são recompensados. Muito pelo

contrário, sofrem excessivamente. Não se deve esperar uma felicidade constante ou que o mal se ausente por muito tempo. Por outro lado, o bem existe, há homens virtuosos, o progresso, de tempos em tempos, acontece. O homem pode usar a história para se instruir e tem condições de aprender lições valiosas com aqueles que deixaram um legado. Provavelmente a história, no entendimento de Voltaire, é como a estátua do conto *O mundo como está*: ela é feita de materiais nobres e vis.

## CAPÍTULO 3

### 3. FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM VOLTAIRE

No primeiro capítulo desta tese, nos debruçamos sobre autores cujo pensamento acerca da história, seja ele expresso por meio de uma teologia ou de uma filosofia propriamente dita, contribui para a elucidação da filosofia da história de Voltaire. Estamos falando de Agostinho, Bossuet, Rousseau e Condorcet. O pensamento desses autores se debruça, por vezes, sobre temas coincidentes com aqueles tratados por Voltaire. Ora seu pensamento reforça o que afirma o autor do *Cândido*, ora coloca em questão os princípios da filosofia voltairiana sobre a história. Dos quatro pensadores mencionados, Voltaire tem divergências fundamentais com três deles: Agostinho, Bossuet e Rousseau. Os dois primeiros apresentam uma teologia da história, isto é, concebem a história fundamentada na revelação bíblica. Já Rousseau estabelece uma filosofia da história, mas contrária à ideia de progresso, tão comum no século XVIII. Neste capítulo, veremos que Voltaire se opõe à concepção cristã da história, defendida pelos dois teólogos cristãos. E o autor do *Cândido* também tem ideia oposta àquela de Rousseau a respeito do progresso. Como já foi demonstrado nos capítulos anteriores, Voltaire se aproxima mais de Condorcet em sua análise da história, mas também verificamos que a concepção de progresso que tem o autor do *Cândido* não é tão semelhante à de seu contemporâneo.

No segundo capítulo, tratamos do pensamento de Voltaire sobre a história. Não podemos negar que, já no capítulo anterior, prenuncia-se o que seria a filosofia da história de Voltaire em seus aspectos mais fundamentais. Isso se dá porque o filósofo, ao interpretar a história, não deixa de ter a filosofia como instrumento crítico. Mas o nosso propósito, antes de analisar os pontos mais diretos da filosofia da história voltairiana, foi apreender em que consiste a história para Voltaire, ou seja, o que se pretende é evidenciar o que mais se repetiria nos acontecimentos humanos, o que seria digno de ser apreciado, se haveria algum tipo de progresso em curso. Em geral, Voltaire critica as narrativas históricas e utiliza alguns recursos, que acredita serem pautados pela razão, para julgar se determinada história deve ou não ser considerada verídica ou verossímil. Seu espírito filosófico irá levá-lo a considerar que não somente poucas pessoas e períodos são dignos de nossa atenção, como ainda a maior parte do que já foi registrado pelos homens não tem muita importância. Sua crítica revela que

não se trata, em Voltaire, de uma filosofia da história cíclica, tal como há em Vico. Tampouco ela é linear como a dos teólogos da história, pois Voltaire não afirmou, até então, que há um destino a que a história chegará, necessariamente, por determinação de Deus ou de alguma força.

Suas concepções acerca do progresso tampouco se aproximam daquelas propostas por Condorcet, que preveem uma perfectibilidade indefinida. Em Voltaire, a história se apresenta permeada de barbáries, crimes, horrores, embora isso não signifique que não hajam também períodos de esclarecimento. Em alguns momentos, as artes, a filosofia, a razão, a grandeza de espírito florescem. Poderíamos afirmar que Voltaire concebe uma história irregular, com acontecimentos terríveis na maior parte do tempo, mas que, em alguns momentos, sem qualquer periodicidade regular, as exceções ocorrem.

Por fim, neste capítulo analisaremos a filosofia da história voltairiana propriamente dita. Interessa-nos discutir mais especificamente o sentido da história para Voltaire e responder a algumas das principais questões que o problema suscita. Essa história que apreendemos dos textos voltairianos teria uma finalidade? Há um ou mais desígnios em meio às barbáries e aos períodos de esclarecimento? Para responder a essas questões, impõe-se enfrentar pontos essenciais na elucidação de sua concepção acerca da filosofia da história, tais como a existência de Deus, os conceitos de milagre e Revelação, do determinismo e do livre-arbítrio, do otimismo filosófico, da Providência e do problema do sofrimento e do mal. Veremos, antes de tudo, como Voltaire se posiciona a respeito do problema metafísico da existência de Deus, visto que Deus, nas teologias da história, é quem estabelece o curso dos acontecimentos. A ideia de Deus perpassa todo o pensamento do autor, desde a juventude até o final da vida, não obstante nem sempre o filósofo se referir diretamente a Deus, mas fazer um de outros termos ou expressões.<sup>399</sup> Se, quando trata de outros temas e problemas, nem sempre Voltaire mantém a mesma posição, no que diz respeito à existência de Deus, aquelas ideias do autor do *Cândido* se mantêm inalteradas, são as mesmas em seus textos de juventude até aos do final de sua vida. Veremos também o que o filósofo pensa a respeito dos milagres e da Revelação e procuraremos discutir e determinar a ideia de Deus para Voltaire. O filósofo supõe que há interferência divina na vida humana ou na história? Teria Deus se revelado em algum momento da história da humanidade? Essa análise é de grande

---

<sup>399</sup> Uma das maneiras mais comuns de Voltaire se referir a Deus é Ser supremo.

relevância para compreender se, na filosofia de Voltaire, a história conta com interferências externas, além dos fatores humanos. Nas religiões monoteístas, bem conhecidas pelo filósofo, há uma clara relação entre interferência divina na história e determinação de um sentido. Levando-se em conta as análises do capítulo anterior e as do presente capítulo, podemos supor que se na filosofia voltairiana há um Deus que criou suas leis eternas e imutáveis e não há espaço para a interferência divina direta na história, então Voltaire é um deísta. Isso nos leva a uma indagação: estaríamos caminhando para o conceito de uma história sem sentido? Para buscar o complemento dessa resposta, colocaremos em discussão o pensamento de Voltaire sobre o determinismo e o livre-arbítrio. Afinal, se há um Deus que não interfere na história humana, que não se revelou, que não faz milagres, de onde poderia vir algum sentido? Sendo os homens livres, eles podem determinar o sentido de suas próprias vidas, o sentido da sua história. Mas se não são livres, de onde poderia vir o sentido? De forças imanentes? Ou, ainda, há um sentido ou a história está entregue ao acaso? Até então, não houve evidências, no pensamento de Voltaire, de que há forças que conduzem necessariamente a história a um sentido. Mas, se os homens estão completamente sujeitos às leis naturais, não possuindo livre-arbítrio, não poderiam eles estarem sendo conduzidos a cumprirem um plano? Por fim, trataremos do otimismo filosófico, da questão da Providência e do problema do sofrimento e do mal no mundo. Mesmo não crendo num Deus que interfere na vida humana, há espaço para uma interferência indireta da Providência, por meio das leis estabelecidas? Se há, temos condições de saber? Como fica o problema do mal no pensamento de Voltaire, especialmente quando o comparamos com Pope e Leibniz, filósofos que são mencionados pelo autor do *Cândido* quando o tema é abordado? É o que veremos a seguir.

### **3.1. Existência de Deus e conhecimento de seus atributos na filosofia de Voltaire**

Uma das investigações importantes a serem feitas na busca de uma filosofia da história em um autor é averiguar se ele entende se há ou não um Deus. Alguns dos autores aqui mencionados acreditavam num Deus que não só criou o mundo, como também tem controle sobre a história dos homens, sendo atuante na vida humana.<sup>400</sup> Nesta seção,

---

<sup>400</sup> Agostinho e Bossuet.

trataremos da concepção que Voltaire tem de Deus, se ele crê na existência da Divindade e, caso creia, como o filósofo a concebe.

Vejamos o que o autor do *Cândido* diz em seu *Tratado de metafísica*, obra escrita quando o filósofo tinha pouco mais de 40 anos:

... quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, concluo que um ser inteligente arranhou as molas dessa máquina para que o ponteiro marcasse as horas. Assim, quando vejo as molas do corpo humano, concluo que um ser inteligente arranhou os órgãos para serem recebidos e nutridos por nove meses na matriz; que os olhos são dados para ver, as mãos para pegar etc.<sup>401</sup>

Assim como determinada obra sabidamente feita por um homem aponta para a sua existência e trabalho, assim também a natureza indicaria a existência de um ser inteligente. O corpo humano, por exemplo, revelaria desígnios por meio de seus órgãos, cada qual feito para cumprir uma função. Assim como a obra de um homem demonstra sua inteligência, a natureza demonstra a inteligência de um Ser que tudo arranhou.

Citamos, agora, *O filósofo ignorante*, obra escrita quando Voltaire tinha 72 anos:

No meu corpo tudo é meio e fim, tudo é mola, polia, força motriz, máquina hidráulica, equilíbrio de licores, laboratório de química. Está, pois, arranjado por uma inteligência. Não devo esse arranjo à inteligência de meus pais, porque seguramente não sabiam o que faziam quando me puseram no mundo: eram apenas os instrumentos cegos desse fabricante eterno que anima o verme da terra e que faz o Sol girar em seu eixo.<sup>402</sup>

Mesmo passados cerca de 30 anos, a posição de Voltaire não mudou a respeito do assunto, isto é, o filósofo não deixou de entender que a natureza aponta para a ideia de um ser inteligente que é causa das coisas que existem. O corpo humano apresenta uma engenharia complexa e, portanto, uma inteligência muito grande. De onde teria vindo tal inteligência? Daqueles que, fisicamente falando, são a causa de um ser humano, isto é, seus pais? Eles não podem ser a causa dos seus filhos em sua complexa engenharia, pois não sabem o que fazem, ou, dito de outra forma, não são os responsáveis pela inteligência e engenhosidade do ser que

---

<sup>401</sup> VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 63.

<sup>402</sup> *Idem*. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 308.

estão produzindo. Em outras palavras, não é a inteligência dos pais que causa seus filhos e sua complexidade. É, portanto, Deus quem o faz, chamado por Voltaire, na citação acima, de “fabricante eterno”.

David Strauss confirma a posição de Voltaire sobre a existência de Deus ser demonstrada pela natureza e suas leis:

O mundo está *dotado* de inteligência; por conseguinte, tem que ter sido *criado* por um ser dotado de inteligência. Toda obra que revela fins e meios encaminhados a alcançá-los supõe um artífice; e o que é o mundo, no mais alto dos sentidos, senão uma obra como esta? O movimento dos astros, a rotação da Terra ao redor do Sol, se ajustam às leis matemáticas mais profundas. Um dos dois: ou os astros são por si mesmos grandes geômetras ou existe um geômetra eterno.<sup>403</sup>

Ainda na mesma obra, *O filósofo ignorante*, Voltaire reforça sua posição e também sua confiança, fruto de sua convicção, de que a manteria até o fim:

Sou tomado de admiração e de respeito ao perceber a ordem, o artifício prodigioso, as leis mecânicas e geométricas que reinam no universo, os meios, os fins inumeráveis de todas as coisas. Incontinenti julgo que, se os trabalhos dos homens, mesmo os meus, forçam-me a reconhecer uma inteligência em nós, devo reconhecer uma outra bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras. Admito essa inteligência suprema sem temer que um dia possam fazer-me mudar de opinião. Nada abala em mim este axioma: “Toda obra demonstra um obreiro”.<sup>404</sup>

Voltaire entende, por meio da observação da natureza, que há uma ordem, isto é, o mundo não é um caos. A analogia com a obra humana, que aponta para a inteligência do seu autor, é usada pelo filósofo para demonstrar sua ideia de que há um Deus, ordenador, detentor de uma sabedoria vastíssima. A posição de Voltaire, vinda do mesmo argumento, permanece com ele até as suas obras de maturidade. O autor do *Cândido* não ousa falar de um propósito uno que poderia ser conhecido por meio da natureza, mas menciona *fins inumeráveis*. Embora

---

<sup>403</sup> STRAUSS, David Federico. *Voltaire*. 3. ed. México: Biografias Ganesa, 1955. p. 179. (Tradução nossa). “El mundo está *dotado* de inteligencia; por consiguiente, ha tenido que ser *creado* por un ser dotado de ella. Toda obra que revela fines y medios encaminados a alcanzarlos supone un artífice; ¿y qué es el mundo, en el más alto de los sentidos, sino una obra de éstas? El movimiento de los astros, la rotación de la Tierra alrededor del Sol, se ajustan a las leyes matemáticas más profundas. Una de dos: o los astros son de suyo grandes geómetras o existe un geómetra eterno.”

<sup>404</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 306.

o filósofo tenha entendido que havia uma fonte única para o universo, *uma* inteligência superior, as evidências não demonstravam *um* único fim, mas *incontáveis* fins.

O filósofo agora fala, em seu *Tratado de metafísica*, sobre a necessidade ou não da matéria, do mundo, para, novamente, argumentar a favor da existência de Deus:

Se o mundo material existir por si mesmo com uma necessidade absoluta, será uma contradição nos termos supor que a menor parte desse universo possa ser diferente do que é nesse momento com uma necessidade absoluta, excluindo esta única palavra todo outro modo de ser. Ora, esta mesa sobre a qual escrevo, esta pena de que me sirvo, não foram certamente sempre o que são; estes pensamentos que traço sobre o papel não existiam nem mesmo há um momento, portanto, não existem necessariamente. Ora, se cada parte não existir com uma necessidade absoluta, será impossível que o todo exista por si mesmo. Produzo movimento, portanto, o movimento não existia necessariamente antes, portanto, o movimento não é essencial à matéria, portanto, esta o recebe de fora, portanto, há um Deus que lho dá. Assim também, a inteligência não é essencial à matéria, pois um rochedo e uma espiga não pensam. De quem, então, as partes da matéria que pensam e que sentem terão recebido a sensação e o pensamento? Não pode ser delas próprias porque sentem apesar delas mesmas. Não pode ser da matéria em geral, visto que o pensamento e a sensação não pertencem à essência da matéria. Receberam, portanto, esses dons da mão de um ser supremo, inteligente, infinito e causa originária de todos os seres.<sup>405</sup>

O argumento de Voltaire é o seguinte: o que existe necessariamente não pode mudar. O mundo muda? Obviamente sim, o que é demonstrado nas situações mais simples do cotidiano. Portanto, o mundo não é necessário, nem aquilo que está nele, como os objetos ou até mesmo o pensamento. As coisas que testemunhamos acontecer, como o movimento e as mudanças, precisam de uma causa, pois elas mesmas não são eternas, não existiam num momento anterior. Se fossem necessárias, seriam *sempre* existentes. Tudo o que não existe sempre, não é essencial e necessário. O movimento, por exemplo, não é essencial à matéria, pois, se fosse, sempre existiria. Da mesma forma a inteligência, pois há substâncias materiais que não a possuem. Como não existe sempre, recebe sua causa de algo que não é a própria matéria, mas de algo externo a ela. Tudo o que não é necessário, para o filósofo, recebe sua causa do ser supremo e infinito, Deus, que, para ele, é a causa de tudo o que existe.

---

<sup>405</sup> VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 64.



Voltaire corrobora seu pensamento a respeito da relação entre necessidade e mudança:

Mas, poder-se-á dizer que seria necessário que houvesse tal quantidade de matéria em cada planeta, que houvesse um determinado número de estrelas, que esse número não possa ser aumentado nem diminuído, que sobre a Terra haja um determinado número de seres por uma necessidade absoluta e inerente à natureza das coisas? Não, sem dúvida, uma vez que esse número muda todos os dias; portanto, toda a natureza, desde a estrela mais longínqua até um pedacinho de erva, deve estar submetida a um primeiro motor.<sup>406</sup>

A mudança é uma evidência, para Voltaire, de que o mundo não é necessário, visto que, em seu conceito, o que é necessário é imutável, não pode sofrer acréscimos ou diminuições. Sendo a mudança algo constante no mundo e no universo, não se pode determinar, por exemplo, uma quantidade de estrelas como necessária. Sendo assim, nada que existe no universo é necessário. Apenas Deus, chamado por Voltaire de primeiro motor, deve ser necessário. De certo modo, o filósofo está nos dizendo que somente o primeiro motor não muda, ou seja, apenas Deus é imutável.

O jovem Voltaire continua sua argumentação sobre a existência de Deus:

Existo, portanto alguma coisa existe. Se algo existe, existiu desde toda a eternidade, pois aquilo que é, ou é por si mesmo ou recebeu seu ser de outro. Se é por si mesmo, é necessariamente, sempre foi necessariamente e é Deus. Se recebeu seu ser de outro, e este segundo de um terceiro, aquele de quem este último recebeu seu *ser* deve ser necessariamente Deus, pois não podeis conceber um ser que dê o ser a um outro se não tiver o poder de criar. Além disso, se disserdes que uma coisa recebe, não digo a forma, mas sua existência de uma outra coisa, e esta de uma terceira, e esta terceira ainda de uma outra e, assim, regredindo ao infinito, direis um absurdo, porque nesse caso tais seres não terão causa alguma de existência. Tomados todos juntos não terão nenhuma causa externa de existência; tomados cada um em particular, não terão nenhuma causa interna. Ou seja: tomados todos juntos não devem sua existência a nada; tomados em particular, nenhum existe por si mesmo, portanto, nenhum existe necessariamente.<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 67.

<sup>407</sup> *Ibid.* p. 64.

Voltaire entende que os seres têm uma causa e esta causa não pode ser uma causa anterior que tem outra causa e assim infinitamente. O filósofo se detém no argumento da necessidade. Anteriormente, vimos que aquilo que não existe desde sempre não é necessário. Aqui, Voltaire afirma que o que é por si mesmo e é necessariamente é Deus. E diz mais: *sempre* foi necessariamente, ou seja, não houve um momento em que não foi, em que não existiu. Há uma relação, assim, entre necessidade e eternidade. Esse ser, necessário e eterno, é Deus. Ele é quem dá a existência aos outros seres, mas não a recebe de ninguém. No entendimento de Voltaire, seja a matéria eterna ou não, é necessário que Deus o seja.<sup>408</sup>

Voltaire reforça seu argumento, mas demonstra a fragilidade do entendimento humano em avançar no conhecimento sobre Deus e seus atributos:

Nós não temos nenhuma noção adequada da divindade, nos deixamos levar somente de suspeita em suspeita, de verossimilhanças para probabilidades. Chegamos a um número muito restrito de certezas. Há alguma coisa, portanto, há alguma coisa de eterno, pois, nada se produz do nada. Esta é uma verdade certa, sobre a qual se baseia o espírito. Toda obra que nos mostrar meios e um fim, anuncia um artesão; logo, este universo, composto de molas, de meios, cada um dos quais tem seu fim, descobre um artesão muito poderoso, muito inteligente. Aí está uma probabilidade que se aproxima da maior certeza; mas esse artesão supremo é infinito? Está em toda parte? Está num só local? Como responder a esta pergunta com nossa inteligência limitada e com nossos fracos conhecimentos?<sup>409</sup>

Voltaire está convencido de que a natureza aponta para Deus como seu obreiro, geômetra, artesão. No entanto, a fragilidade da razão impede o homem de ir além dessas poucas ideias. Além de entender que há um Ser eterno, que produziu tudo o que há, que tem uma grande inteligência, o filósofo não ousa avançar muito além disso. Uma das conclusões a que a obra *O filósofo ignorante* chega é que a razão traz poucas certezas e deixa muitas dúvidas. Esse é o diagnóstico de Voltaire para si mesmo após algumas décadas de busca pela verdade.

---

<sup>408</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 306.

<sup>409</sup> *Idem*. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. pp. 208-209.

O cuidado de Voltaire em fazer poucas afirmações sobre Deus provavelmente se dá porque o filósofo compreende que a razão humana é bastante limitada diante das questões metafísicas, como ele afirma em seu *Dicionário filosófico*, no verbete *Metafísica*:

*Trans naturam*, além da natureza. Mas o que está além da natureza é alguma coisa? Por natureza entende-se, portanto, matéria e por metafísica o que não é matéria. Por exemplo, vosso raciocínio, que não é comprido nem largo, nem alto, nem sólido, nem pontiagudo. Ou então vossa alma, que desconheceis, e que produz vosso raciocínio. Os espíritos, de que sempre se falou e aos quais durante muito tempo se atribuiu um corpo tão tênue que já não era mais corpo, e dos quais, finalmente, se tirou qualquer vestígio de corpo e não se sabe mais o que lhes restou. A maneira como comunicaram seus pensamentos sem palavras e sem signos.

Enfim, também é metafísica, Deus, que conhecemos por suas obras, mas que nosso orgulho quer definir: Deus, de quem sentimos o imenso poder; Deus, separado de nós por um abismo infinito e cuja nobreza ousamos sondar.<sup>410</sup>

Voltaire deixa claro, ao longo de diversas obras, que não sabemos exatamente o que é o espírito ou até mesmo a matéria. Ironicamente, chega a dizer que, muitas vezes, os filósofos discutem sobre o que desconhecem.<sup>411</sup> Sendo o espírito tão limitado para compreender coisas elementares, é uma ousadia o homem tentar compreender a Deus. Há um abismo infinito separando Deus do homem, pelo que não se pode conhecer muitas coisas sobre o Ser divino. Nas palavras de Voltaire, “já convencido de que, não conhecendo o que sou, não posso conhecer o que é meu autor, minha ignorância deixa-me abatido a cada instante.”<sup>412</sup>

O filósofo demonstra mais uma limitação da razão humana para prosseguir no entendimento de algumas questões metafísicas, tais como aquelas relativas à existência de Deus:

Só minha razão me prova um ser que formou a matéria deste mundo; mas minha razão é impotente para me provar que ele tenha feito esta matéria, que a tenha tirado do nada. Todos os sábios da antiguidade, sem nenhuma exceção, julgaram a matéria eterna e subsistente por si. Tudo o que posso

---

<sup>410</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 247.

<sup>411</sup> Como, por exemplo, no conto *Micrômegas*.

<sup>412</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 310.

fazer sem o auxílio de uma luz superior é, portanto, crer que o Deus deste mundo é também eterno e existente por si, Deus e a matéria existem pela natureza das coisas (...) Se Deus e a matéria existem desde toda a eternidade, como a antiguidade acreditou, aí estão dois seres necessários; ora, se há dois seres necessários, pode haver trinta deles. Somente estas dúvidas, que são o germe de uma infinidade de reflexões, servem pelo menos para nos convencer da fraqueza do nosso entendimento.<sup>413</sup>

Voltaire crê em um Deus que é causa do mundo, mas não necessariamente sua razão demonstra que ele fez a matéria do nada. A matéria poderia ser coeterna com Deus e Deus seria o ordenador das coisas, um demiurgo. Se for o caso, Deus e a matéria são necessários, o que deixa Voltaire com um problema, pois, se há dois seres necessários, por que não podem haver mais? O filósofo conclui que a razão não pode ir muito além nesses problemas.

Rodrigo Brandão fala a respeito da questão da existência de uma inteligência superior em Voltaire, que seria demonstrada pela ordem no mundo:

Voltemos agora à questão sobre se a cadeia dos acontecimentos apresenta também *finalidade*. Lembremos que Voltaire nunca abandona sua crença na existência de uma inteligência superior que ordenou o mundo tal como ele é. Ora, é preciso então não confundir o destino cego do fatalismo materialista com o destino concebido de um ponto de vista deísta, enquanto no primeiro somente impera o domínio das causas eficientes, o fatalismo de Voltaire defende a existência de causas finais operando na natureza.<sup>414</sup>

Voltaire crê em causas finais demonstradas claramente por meio da razão. O estômago foi feito para digerir, os olhos para enxergar, etc, são máximas comuns nos textos voltairianos. Essas causas finais apontam para a existência de uma inteligência superior, que as estabeleceu. Embora Voltaire muitas vezes esteja próximo do materialismo do seu século, ele não chega a defender o materialismo ateu, que entenderia que a matéria não precisa de uma causa anterior a ela ou pelo menos coeterna que a organizaria e lhe daria forma.

Vejamos, nas palavras de Voltaire, seu entendimento de que há causas finais, agora em seu *Dicionário filosófico*, obra de maturidade do filósofo:

---

<sup>413</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 209.

<sup>414</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 147.

Todos os animais têm olhos e vêem; todos têm orelhas e ouvem; todos têm boca, com a qual comem; estômago, ou coisa parecida, por onde digerem; todos têm um orifício que expulsa os excrementos; todos, também, um instrumento adequado à procriação: e tais dons da Natureza atuam neles sem que nenhuma arte se intrometa. Eis algumas causas finais claramente estabelecidas e é perverter o nosso pensamento negar uma verdade tão universal.

Mas as pedras, em qualquer lugar e em qualquer época, não formam edifícios; nem todos os narizes trazem óculos; nem todos os dedos trazem anéis; nem todas as pernas andam de meias de seda. Um bicho-da-seda portanto não é feito para cobrir as minhas pernas, como a vossa boca é feita para comer e o vosso traseiro para ir à retrete. Portanto, há efeitos produzidos por causas finais e efeitos em grande quantidade a que não se pode dar esse nome.

Mas uns e outros estão igualmente no plano da Providência geral: sem dúvida, nada se faz contra a vontade da Providência, nem, até, sem ela. Tudo o que pertence à Natureza é uniforme, imutável, é a obra imediata do Mestre; foi ele quem criou as leis pelas quais a lua entra em três quartos como sendo a causa do fluxo e refluxo do oceano, e o Sol como no quarto restante; foi ele que deu um movimento de rotação ao Sol, pelo qual este astro emite em cinco minutos e meio raios de luz nos olhos dos homens, dos crocodilos e dos gatos.<sup>415</sup>

Voltaire crê em causas finais, ou seja, ele entende que há propósitos determinados na natureza de antemão e que ela cumpre certos desígnios. E foi a Providência que estabeleceu tudo. No verbete *Fins, causas finais*, de onde extraímos a citação acima, Voltaire aborda os exageros de quem acredita em causas finais, que são demonstrados no segundo parágrafo. Seria um exagero dizer que, com base nas causas finais, as pedras foram feitas para formar edifícios ou que os narizes foram feitos para apoiar os óculos. O critério do filósofo para identificar uma causa final é a universalidade e a invariabilidade. O olho é feito para ver, sempre, mas a pedra nem sempre faz edifícios. No entanto, apesar dessa distinção, Voltaire compreende que tudo está debaixo dos desígnios divinos, pois nada se faz contra o que a Providência estabeleceu. Não só isso, mas nada se faz sem ela.

Se a natureza aponta para a existência e inteligência de um eterno geômetra, a história dos povos também evidenciaria que sempre se acreditou na existência de um Ser supremo. O filósofo fala sobre isso em seu *Deus e os homens*:

---

<sup>415</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 191.

Qual era a religião dos caldeus antes de os persas conquistarem a Babilônia e a doutrina de Zoroastro misturar-se à dos magos da Caldéia? Era o sabismo, a adoração de um Deus, e a veneração das estrelas, tidas numa parte do Oriente como deuses subalternos.

Não há religião em que não se veja um Deus supremo à frente de tudo. Tampouco há religião que não seja instituída para tornar os homens menos ruins.<sup>416</sup>

Desde séculos antes de Cristo os homens adoram um Deus supremo, segundo Voltaire. O filósofo não quer dizer, com isso, que todos os povos foram monoteístas, mas que todas as religiões sempre acreditaram em um Deus que está acima de tudo, mesmo de outros deuses. Embora as crenças dos povos não sejam uma demonstração de verdade, notamos que, de certa forma, há semelhanças entre o pensamento de Voltaire e o que essas religiões afirmam, pelo menos a respeito da existência de Deus.

Mencionamos o mesmo pensamento do filósofo, agora em sua *A filosofia da história*:

Também é incontestável que os romanos, como os gregos, adoravam um deus supremo. Seu Júpiter era o único a ser tido como o senhor do trovão, o único a ser chamado de Deus muito grande e muito bom, Deus *Optimus, maximus*. Assim, da Itália à Índia e à China, encontramos o culto de um deus supremo e a tolerância em todas as nações conhecidas.<sup>417</sup>

Embora com nomes diferentes, Voltaire corrobora o reconhecimento de importantes povos a uma divindade suprema. Não só povos que dominaram o mundo, como gregos e romanos, mas povos do Oriente tiveram a mesma crença. Uma vez mais afirmamos: a crença universal dos povos não é prova de verdade, mas ela está de acordo com o que Voltaire, pela razão, se esforçou em demonstrar: a existência de Deus. Nas palavras do filósofo, “quanto mais avançamos no conhecimento dos povos civilizados, mais descobrimos em todos eles um Deus, como já dissemos”.<sup>418</sup>

As obras citadas demonstram que a posição de Voltaire sobre a existência de Deus não mudou ao longo de sua vida. Já no fim de seus dias, o filósofo escreveu um conto, chamado *A história de Jenni ou o ateu e o sábio*,<sup>419</sup> que tem como propósito principal

---

<sup>416</sup> VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 25.

<sup>417</sup> *Idem*. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 217.

<sup>418</sup> *Idem*. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 45.

<sup>419</sup> Conto de 1775, três anos antes da morte de Voltaire.

combater o ateísmo. É mais uma demonstração de que a posição de Voltaire sobre a existência de Deus permaneceu até o fim de sua vida.

No referido conto, há um personagem chamado Jenni, que é filho de Freind. Este último é o homem sábio do conto, que provavelmente representa a voz de Voltaire. O pai o destinou à igreja, mas ele não quis seguir o caminho eclesiástico. Jenni era inglês e muito belo. Voltaire pinta Freind como um homem sensato, moderado, virtuoso. Ele é um cristão anglicano, mas não demonstra muito interesse pelas controvérsias teológicas, senão no amor a Deus e ao próximo. Voltaire o chama de filósofo.<sup>420</sup>

Jenni começou a andar com um bando de jovens ateus, que diziam que o homem não é superior ao animal, morre como o animal e que só viver e desfrutar a vida com quem se ama é a coisa sensata a ser feita, segundo diz Salomão em Eclesiastes.<sup>421</sup> Jenni passou a agir mal, vivendo em orgias, batendo em credores, etc. Um amigo de Jenni diz: “Olha, eis aqui um livrinho que acabo de comprar no Lintot; ele prova, como dois e dois são quatro, que não há nem Deus, nem vício, nem virtude: isso é consolador. Vamos beber.”<sup>422</sup> Assim, os amigos ateus de Jenni o levaram a agir de forma contrária à virtude. Além disso, um deles tem um livro que prova que Deus não existe e que não há vício ou virtude. Desta forma, esse conto demonstra a preocupação de Voltaire com a associação entre ateísmo e relativização da virtude.

Freind, o cristão, dialoga com Birton, um ateu, e diz o seguinte:

Sempre hei de dizer: servi-vos de vossos olhos, e reconhecereis, adorareis um Deus. Pensai em como êsses globos imensos, que vêdes rolar em sua

---

<sup>420</sup> VOLTAIRE. *A história de Jenni ou o ateu e o sábio*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 545.

<sup>421</sup> Uma das referências de Eclesiastes que Voltaire menciona é a seguinte: “Pois a sorte do homem e a do animal é idêntica: como morre um, assim morre o outro, e ambos têm o mesmo alento; o homem não leva vantagem sobre o animal, porque tudo é vaidade. Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó. Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra?” (Eclesiastes 3:19-21). A outra é a seguinte: “Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da vida de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol.” (Eclesiastes 9:9). Muitas vezes, Voltaire afirma que o Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia, atribuídos a Moisés, não fala sobre recompensas e castigos após a morte, o que, para ele, seria um defeito em um texto legislador. Aqui, ele quer demonstrar que em Eclesiastes ocorre o mesmo, isto é, que no referido livro não aparece o conceito de sobrevivência do ser após a morte.

<sup>422</sup> VOLTAIRE. *A história de Jenni ou o ateu e o sábio*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 549.

imensa carreira, observam as leis de uma profunda matemática: há, pois, um grande matemático, a que Platão chamava o Eterno Geômetra.<sup>423</sup>

Assim como a ideia da existência de Deus não mudou no pensamento de Voltaire da juventude à maturidade, o argumento de que a ordem universal aponta para a existência de um eterno geômetra também não sofreu alteração em sua essência. O mundo e os planetas, submetidos a leis universais, demonstravam a existência de um grande matemático para o filósofo. Olhar para o universo era contemplar a grande inteligência divina.

Surpreendentemente Voltaire coloca estas frases na boca de Freind: “Pedi perdão ao Ser eterno, que pode recompensá-lo eternamente, e punir os transgressores.”<sup>424</sup> E: “Tudo o que vos posso dizer é que, se cometerdes crimes, abusando da vossa liberdade, ser-vos-á impossível provar que Deus seja incapaz de vos punir; desafio-vos a isso.”<sup>425</sup> Freind diz mais: “Não esperar de Deus nem castigo nem recompensa é ser verdadeiramente ateu. De que serviria a idéia de um Deus que não tivesse nenhum poder sobre nós?”<sup>426</sup> Não é nosso propósito discutir a questão da sobrevivência da alma após a morte no pensamento de Voltaire, ou a ideia de um Deus que recompensa e pune, mas é significativo que essas frases apareçam na boca do personagem que o filósofo colocou como o homem sábio do conto. O próprio Voltaire é reconhecidamente deísta e suas obras, de juventude e maturidade, demonstram isso. É difícil saber se Voltaire fez uma concessão no final da vida ou se apenas está dizendo isso para evitar os perigos que via no ateísmo, mas é notória a sua mudança de abordagem.

No final, o sábio Freind convence a todos sobre a existência de Deus. Conclui com esta frase: “Haveis de convir em que um sábio pode curar loucos.”<sup>427</sup> Freind é o sábio desse conto, aquele que defende posições sensatas, que assume posições de um filósofo. Após ter convencido os demais a respeito da existência de Deus, afirma que um sábio pode curar loucos. Sendo assim, os loucos curados são os ateus que passaram a crer na existência de Deus.

---

<sup>423</sup> VOLTAIRE. *A história de Jenni ou o ateu e o sábio*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 563.

<sup>424</sup> *Ibid.* p. 577.

<sup>425</sup> *Ibid.* p. 578.

<sup>426</sup> *Ibid.* p. 579.

<sup>427</sup> *Ibid.* p. 582.



Portanto, ainda que Voltaire não diga muitas coisas sobre Deus, ele entende que há um Ser supremo, causa de tudo o que há, que deixa a sua imensa sabedoria demonstrada em suas obras. Esse Ser supremo sempre foi adorado pelos povos, que o reconheceram como merecedor de culto. A natureza não é autossuficiente, não é causa de si mesma, não é necessária. Portanto, ela precisa de um ser que seja necessário e eterno, que a tenha originado. Para Voltaire, esse ser é Deus, o Ser supremo, Eterno Geômetra e fabricante da natureza.

### **3.2. Milagres e revelação**

Como ficou demonstrado na seção anterior, Voltaire crê em um Deus que ordenou o mundo, que pode ser conhecido pela razão, que se manifesta por meio da ordem e da engenharia que está na natureza. Portanto, há um Ser inteligente e organizador da matéria para Voltaire, mas o filósofo não vai muito além de estabelecer a existência de Deus. Agora, queremos saber se o Deus de Voltaire interfere na história e lhe dá algum sentido. Uma das maneiras de respondermos essa questão é entender se o Deus de Voltaire faz milagres e se ele se revela aos homens.

Vejamos uma citação extraída da obra *Questões sobre os milagres*, na qual Voltaire conceitua milagre:

Um milagre, segundo a energia da palavra, é uma coisa admirável; assim sendo, tudo é milagre. A ordem prodigiosa da natureza, a rotação de cem milhões de globos ao redor de um milhão de sóis, a atividade da luz, a vida dos animais, são milagres perpétuos.

Vulgarmente, chamamos milagre a violação dessas leis divinas e eternas. Que haja um eclipse solar durante a lua cheia, que um morto percorra a pé duas léguas de caminho levando nos braços a cabeça, a isso chamamos milagre.

Muitos físicos afirmam que nesse sentido não existem milagres. Eis seus argumentos.

Um milagre é a violação das leis matemáticas, divinas, imutáveis, eternas. Já por este enunciado, um milagre é uma contradição nos termos: uma lei não pode ser ao mesmo tempo imutável e violada. Mas uma lei, objetamos, tendo sido estabelecida pelo próprio Deus, não poderia ser suspensa por seu autor? Eles têm a ousadia de responder que não, e que é impossível que o Ser infinitamente sábio tenha feito leis para violá-las. Só poderia, dizem, desarranjar sua máquina para fazê-la funcionar melhor; ora, é evidente que, sendo Deus, ele fez esta imensa máquina tão boa quanto possível: se viu que haveria alguma imperfeição devida à natureza da matéria, logo a proveu: assim sendo, nunca a mudará em nada.

Além disso, Deus nada pode fazer sem razão; ora, que razão o levaria a desfigurar por algum tempo sua própria obra?<sup>428</sup>

A definição elementar de milagre, para o filósofo, é a violação das leis da natureza, estabelecidas por Deus. Embora a grandiosidade da natureza possa ser interpretada como milagre, na verdade é a interrupção do curso natural que o é. Voltaire atribui aos físicos a negação dos milagres sob certos argumentos, mas veremos, mediante outras citações, que esses argumentos também são dele. Um dos pontos mais fortes contra a ideia de milagre, ao que parece, seria a contradição entre Deus ter estabelecido uma lei imutável e depois mudá-la. Se o universo é como uma máquina, então Deus a fez tão boa quanto poderia ter sido feita.<sup>429</sup>

A seguir, citamos novamente um trecho da obra *Questões sobre os milagres*:

Hobbes, Collins, milorde Bolinbroke, e outros, perguntam, em primeiro lugar: se é verossímil que Deus desarranje o plano do universo; se o Ser eterno, ao fazer as leis, não as fez eternas; se o Ser imutável não o é em suas obras; se é verossímil que o Ser infinito tenha perspectivas particulares, e que, tendo submetido a natureza inteira a uma regra universal, viole-a em favor de um único recanto nesse pequeno globo? se, estando tudo visivelmente encadeado, um só elo da cadeia universal pode desarranjar-se sem que a constituição do universo seja prejudicada? se, por exemplo, a terra interrompeu seu curso durante nove ou dez horas, e a lua o seu, para favorecer a derrota de algumas centenas de amorreus, não seria absolutamente necessário que todo o resto do mundo planetário tivesse sido transtornado?<sup>430</sup>

Não seriam as leis eternas? Se o são, por que seriam alteradas? Deus, que é imutável, não teria feitos suas leis também imutáveis? Se o fez, onde entrariam os milagres? Qual o sentido de Deus violar suas próprias leis eternas para beneficiar pessoas que estão em uma pequena parte do nosso planeta? No final da citação, Voltaire menciona a história bíblica que está no livro de Josué, no qual se registra que Deus fez sol e lua pararem para beneficiar os

---

<sup>428</sup> VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp. 3-4.

<sup>429</sup> Curiosamente, Voltaire combaterá a teoria de Leibniz do melhor dos mundos possíveis. Aqui, no entanto, o filósofo parece aderir à ideia de que o mundo, comparado a uma máquina, foi feito por Deus da melhor forma possível e, se fosse alterado por um milagre, haveria contradição.

<sup>430</sup> VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 46.

hebreus numa batalha contra seus inimigos.<sup>431</sup> O filósofo não concebe que o todo, que as leis universais, sejam violadas, muito menos para benefício de alguns, não de todos.

O filósofo corrobora alguns desses pontos em sua obra *A filosofia da história*:

Se o Ser eterno, que tudo previu, tudo arranjou, que governa tudo por leis imutáveis, torna-se contrário a si mesmo subvertendo todas as suas leis, só pode fazê-lo em benefício da natureza inteira. Mas parece contraditório supor um caso em que o criador e senhor de tudo possa mudar a ordem do mundo pelo bem do mundo. Porque, ou ele previu a suposta necessidade que teria disso, ou não previu. Se previu, pôs ordem desde o início; se não previu, já não é Deus.<sup>432</sup>

As leis da natureza são eternas, insiste o filósofo. Se Deus as violasse, só poderia ser em benefício de toda a natureza. Mas, ainda que essa máxima fosse verdadeira, qual o sentido de Deus alterar suas leis para favorecer o todo? Deus não saberia de antemão o que fazer? Se não saberia, já não é Deus. Assim, o conceito de milagre é, para Voltaire, contraditório com o seu conceito de Deus.

Voltaire, além de entender que o milagre é conceitualmente contraditório com os atributos de Deus, faz críticas às narrativas de milagres. Eis uma delas:

Esses filósofos não podem se resolver a crer nos milagres operados no século II. Testemunhas oculares em vão escreveram que, tendo sido o bispo de Esmirna, são Policarpo, condenado a ser queimado, e tendo sido lançado às chamas, ouviu-se uma voz do céu que gritava: “Coragem, Policarpo, sê forte, mostra-te homem!”, e que então as chamas da fogueira se afastaram de seu corpo e formaram um pavilhão de fogo sobre sua cabeça, e que do meio da fogueira saiu uma pomba; finalmente, tiveram que cortar a cabeça

---

<sup>431</sup> “Os homens de Gabaon mandaram dizer a Josué, no acampamento de Guilgal: ‘Não abandones os teus servos; apressa-te em subir até nós para nos salvar e nos socorrer, pois todos os reis amorreus que habitam as montanhas coligaram-se contra nós.’ Josué subiu de Guilgal, ele, todos os guerreiros e toda a elite do exército. Iahweh disse a Josué: ‘Não os temas: eu os entreguei nas tuas mãos e nenhum dentre eles te resistirá.’ Josué os atacou de repente, depois de haver marchado toda a noite, desde Guilgal. Iahweh os desbaratou na presença de Israel e infligiu-lhes, em Gabaon, grande derrota; perseguiu-os até o caminho da subida de Bet-Horon e os derrotou até Azeca (e até Maceda). Ora, enquanto fugiam diante de Israel, na descida de Bet-Horon, Iahweh lançou sobre eles, do céu, enormes pedras, até Azeca, e morreram. Foram mais os que morreram pelo granizo do que pela espada dos filhos de Israel. Foi então que Josué falou a Iahweh, no dia em que Iahweh entregou os amorreus aos filhos de Israel. Disse Josué na presença de Israel: ‘Sol, detém-te em Gabaon, e tu, lua, no vale de Aialon!’ E o sol se deteve e a lua ficou imóvel até que o povo se vingou dos seus inimigos. Não está isso escrito no livro do Justo? O sol ficou imóvel no meio do céu e atrasou o seu ocaso de quase um dia inteiro. Nunca houve dia semelhante, nem antes, nem depois, quando Iahweh obedeceu à voz de um homem. É que Iahweh combatia por Israel.” (Josué 10:6-14).

<sup>432</sup> VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2007. p. 152.

de Policarpo. Para que esse milagre? dizem os incrédulos; por que as chamas perderam sua natureza e o machado do executor não perdeu a sua? Por que razão tantos mártires saíram sãos e salvos do óleo fervente, e não puderam resistir ao fio do gládio? Respondemos que é a vontade de Deus. Mas os filósofos gostariam de ter visto tudo isso com os próprios olhos antes de crer.<sup>433</sup>

O leitor das obras de Voltaire já notou que o filósofo faz constantes críticas a narrativas como a citada, nas quais vê contradições e absurdos. Por que houve um primeiro milagre e não um segundo? Provavelmente a menção ao século II é uma referência à crítica comum de que as narrativas de milagres se concentram na Antiguidade, entre os povos pouco desenvolvidos, supersticiosos. E também, segundo o ponto de vista de Voltaire, a história antiga, em geral, sofre mais acréscimos do que a história moderna. A citação seguinte corrobora esse pensamento:

Jesus, tendo o poder de fazer milagres, pôde transmiti-lo; se o transmitiu aos apóstolos, pôde dá-los aos discípulos. Os incrédulos exultam vendo esse dom enfraquecer-se de século em século. Insultam a fraude piedosa dos historiadores cristãos, e dizem que, dentre todos os milagres com os quais ainda ornamos os primeiros séculos, não existe um só provado, um só verossímil, um só constatado pelos magistrados romanos, ou ao qual os historiadores romanos tenham feito menção. Ao contrário, os arquivos de Roma, os monumentos públicos, as histórias atestam os dois milagres do imperador Vespasiano, que, estando em seu tribunal, na Alexandria, devolveu publicamente a visão a um cego e o uso dos membros a um paralítico. Se, dizem eles, nem mesmo esses dois milagres tão autênticos e tão célebres suscitam hoje alguma crença, que fé poderíamos outorgar aos pretensos prodígios dos cristãos, prodígios operadores no lodo de um populacho ignorado, relatados muito tempo depois e cercados em sua maioria de circunstâncias ridículas?<sup>434</sup>

O enfraquecimento do dom de milagres para Voltaire é, na verdade, a diminuição das narrativas de eventos miraculosos conforme o passar do tempo. Ao que parece, conforme a história se desenvolve e se torna um registro mais confiável dos fatos, as narrativas de milagres diminuem. Como sabemos, Voltaire tem grande desconfiança das histórias antigas e uma das razões é a presença do miraculoso nas narrativas da Antiguidade. Novamente o filósofo usa a história como fonte de conhecimento e arma contra seus adversários, pois a

---

<sup>433</sup> VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 7.

<sup>434</sup> *Ibid.* p. 41.

ausência de confirmação dos milagres cristãos nos arquivos de Roma, capital do Império Romano e então dominadora do mundo, é forte evidência de que não teriam acontecido. Como já vimos nesta tese, um fato, para ser considerado como verossímil para o filósofo, precisa, entre outras coisas, ter confirmação de diferentes fontes.

A respeito da revelação divina aos homens, que também é um milagre, Voltaire pensa o seguinte:

Ter-se-ia o Ser supremo revelado aos primeiros a dizerem que é necessário amar e temer um Deus, punidor do crime e recompensador da virtude? Não, é claro. Deus não falou a Tot, o legislador dos egípcios, ao Brama dos indianos, ao Orfeu da Trácia, ao Zoroastro dos persas, etc., etc.; mas em todas as nações houve homens com suficiente bom senso para ensinar essa doutrina útil, como houve homens que, pela força da sua razão, ensinaram aritmética, geometria e astronomia.<sup>435</sup>

Em diferentes obras, Voltaire menciona que todos povos, com exceção dos judeus, sempre acreditaram na ideia de punição e recompensas pós-morte. O filósofo entende que essa doutrina universal é bastante útil, pois ajuda a evitar os crimes secretos, aqueles que os homens não poderiam descobrir devido às suas limitações naturais. Embora exalte a importância desse ensino, o autor do *Cândido* não crê que foi o próprio Deus quem se revelou aos homens para estabelecer essa ideia. Ou seja, temos aqui mais uma evidência de que o filósofo rejeita o conceito de milagres, de revelação.

Voltaire é um leitor assíduo da Bíblia. Como notamos, o filósofo entende que Deus não se revelou aos homens, apesar de crer na utilidade de algumas ideias teológicas, como aquela das recompensas e punições pós-morte. E o autor do *Cândido* constantemente menciona as doutrinas e histórias da Bíblia em seus textos, pelo que é importante corroborar seu pensamento crítico a respeito das Escrituras. Assim, vejamos o comentário de Maria das Graças:

Na verdade, nas mãos de Voltaire, a Bíblia perde sua qualidade de história santa. Os textos bíblicos não possuem mais o privilégio de ser uma verdade cuja origem é sobrenatural. A história santa torna-se história humana, fundada sobre documentos, que ora são verdadeiros, ora são falsos, como

---

<sup>435</sup> VOLTAIRE. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 8.

todos os documentos históricos, e que, desse modo, tornam-se suscetíveis de críticas.<sup>436</sup>

Em muitas de suas obras, como *A filosofia da história, Deus e os homens, O túmulo do fanatismo*, ou em seus contos, como *O touro branco*, Voltaire se posiciona contra a Bíblia, suas histórias, suas guerras, suas narrativas de milagres. A história sagrada, que tem a atuação divina conduzindo-a, se torna história humana, tal como todas as outras histórias. Voltaire fazia aquilo que a moderna crítica da Bíblia faz, que é examiná-la não como livro revelado, de origem divina, mas como uma obra humana e, portanto, sujeita à crítica. O posicionamento de Voltaire sobre a história relatada na Bíblia se associa à sua rejeição ao conceito de milagre e de Revelação.

Uma passagem bem-humorada do nosso filósofo, em sua obra *Questões sobre os milagres*, ilustra tal concepção:

Perguntou-se um dia a um filósofo o que ele diria se visse o sol parar, quer dizer, se o movimento da terra ao redor desse astro cessasse, se todos os mortos ressuscitassem, e se todas as montanhas fossem se lançar, de companhia, no mar, unicamente para provar alguma verdade importante, como, por exemplo, a graça versátil. “O que eu diria?, respondeu o filósofo, tornar-me-ia maniqueu; diria que há um princípio que desfaz o que um outro fez.”<sup>437</sup>

Após demonstrar, em sua obra *Questões sobre os milagres*, que o milagre é um contrassenso, Voltaire nos pergunta o que um filósofo faria se presenciasse diversos milagres incontestáveis pelos sentidos. Tal filósofo se tornaria maniqueu. Por quê? Porque, não podendo negar o que vê, mas também não cedendo em sua posição, contrária aos milagres, apelaria para a ideia de que, na *natureza*, haveria um princípio fazendo algo e outro desfazendo. Em outras palavras, continuaria não crendo em milagres, mas explicaria as contradições dos fatos mediante leis naturais, e tais fenômenos seriam causados por princípios opostos. Temos, assim, uma explicação racional que apela à ideia da existência de leis universalmente válidas; o milagre pode ser explicado por meio de leis desde que possamos captar os princípios a partir dos quais essas leis agem.

---

<sup>436</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 47.

<sup>437</sup> VOLTAIRE. *Questões sobre os milagres*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 9.

Em suma, o Deus de Voltaire não atua na história, não se revela, não faz milagres, não se comunica com os seres humanos. Ele é o criador, ou organizador, da natureza e, tendo feito suas leis, não interfere em nada. Como algumas vezes vemos em suas obras, como no *Cândido*, Deus, para Voltaire, se importa com os homens tanto quanto o capitão de um navio se importa com os ratos que estão no porão. Sabendo que para aqueles que entendem que a história tem um sentido a interferência divina é uma das possibilidades da origem desse sentido, em Voltaire essa ideia está eliminada.

### 3.3. Destino, livre-arbítrio e necessidade

Dado que a filosofia da história investiga se a história tem um sentido ou uma força condutora, saber se há ou não um destino, se o que acontece é ou não necessário, é importante na investigação do nosso tema. Tal relevância se dá porque o sentido da história poderia, entre outras possibilidades, ser dado pelo próprio homem; sendo assim, investigar se o ser humano tem ou não livre-arbítrio, no pensamento de Voltaire, contribui para averiguarmos se é possível ao homem estabelecer, sem uma fonte externa que o influencie, um sentido para a história. Destarte, buscaremos o pensamento do autor do *Cândido* a respeito do assunto, passando, como temos feito, por obras compostas em diferentes momentos de sua vida.

Procuraremos detectar se e em que medida o pensamento do filósofo passa por mudanças a respeito da questão do determinismo e do livre-arbítrio.<sup>438</sup> Buscaremos entender, no pensamento de Voltaire, se aquilo que acontece com os seres humanos e com toda a natureza é necessário ou não, isto é, se sobra algum espaço ou não para o livre-arbítrio. Nas obras de juventude, escritas nos anos 1730, Voltaire parece defender o livre-arbítrio, enquanto em alguns de seus trabalhos de maturidade, escritos nos anos 1760 ou após, o filósofo manifesta ideias mais condizentes com um certo determinismo.

Iniciemos com uma citação do *Tratado de metafísica*, do jovem Voltaire:

Querer e agir é precisamente o mesmo que ser livre. O próprio Deus só pode ser livre nesse sentido. Quis e agiu segundo sua vontade. Se supuséssemos sua vontade determinada necessariamente, dizendo que teve necessidade de querer o que fez, cairíamos num absurdo tão grande quanto se disséssemos “há um Deus” e “não há um Deus”, pois se Deus fosse determinado

---

<sup>438</sup> Em minha dissertação de mestrado, intitulada *A religião racionalista de Voltaire*, há uma discussão mais ampla sobre o assunto. Lá apresento uma abordagem semelhante a esta daqui, comparando o Voltaire da juventude com o Voltaire maduro.

necessariamente não seria mais agente, seria paciente e não seria mais Deus.<sup>439</sup>

Voltaire estabelece o conceito do que é ser livre, que é primeiro querer e depois agir, isto é, ter liberdade de agir conforme a vontade. A partir dessa definição, o filósofo exemplifica que a liberdade de Deus opera exatamente dessa forma. Se a vontade divina estivesse determinada por uma necessidade haveria o mais completo contrassenso. Ser livre é querer e agir, é ter a ação realizada com base na vontade. E se a vontade é livre, é evidente que não pode ser necessária.

Agora citamos uma passagem da obra *O filósofo ignorante*, do Voltaire maduro:

Ser verdadeiramente livre é poder. Quando posso fazer o que quero, eis minha liberdade; mas quero necessariamente aquilo que quero, pois de outro modo eu quereria sem razão, sem causa, o que é impossível. Minha liberdade consiste em andar quando quero andar, desde que não sofra de gota.<sup>440</sup>

Notamos que o conceito de livre-arbítrio de Voltaire mudou nesse período de três décadas, entre uma obra e outra. Na juventude, o filósofo compreendia liberdade como *querer e agir*; na maturidade, liberdade passa a ser *poder fazer*. O querer continua no processo, isto é, a vontade antecede o agir. No entanto, na juventude Voltaire não admite uma vontade determinada; já na maturidade, o querer é necessário, pois, do contrário, a vontade não teria causa. Desta forma, o Voltaire da maturidade pensa que queremos aquilo que é necessário, que temos que querer aquilo que queremos.

O jovem Voltaire reconhece que a liberdade humana tem seus limites, mas não abre mão de defendê-la:

O mesmo motivo que faz com que não sejamos todos igualmente esclarecidos, igualmente robustos, faz com que haja homens mais livres do que outros. A liberdade é a saúde da alma e em poucas pessoas é completa e inalterável. Nossa liberdade é fraca e limitada como todas as nossas outras faculdades. Nós a fortificamos acostumando-nos a refletir, e este exercício torna a alma um pouco mais vigorosa. Mas quaisquer que sejam os esforços

---

<sup>439</sup> VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 76.

<sup>440</sup> *Idem*. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 304.



que façamos, nunca podemos chegar a tornar nossa razão soberana de todos os nossos desejos; haverá sempre movimentos involuntários em nossa alma como em nosso corpo. Somos livres, sábios, fortes, são e espirituais num grau muito reduzido. Se fôssemos sempre livres, seríamos o que Deus é.<sup>441</sup>

O filósofo compreendia, mesmo na época em que era defensor do livre-arbítrio, que a liberdade metafísica não é plena, diferindo de pessoa para pessoa. O pensamento ajudaria a fortalecer o livre-arbítrio, mas o homem sempre esbarraria em limites. Assim como temos movimentos involuntários nos órgãos, músculos e em todo o corpo, da mesma maneira ocorreria com o pensamento, o que contribuiria para diminuir o nosso livre-arbítrio. Voltaire compara a liberdade humana à divina, mas observamos que ambas variam em grau. O livre-arbítrio pleno só existe em Deus.

Novamente compararemos o posicionamento de Voltaire sobre uma questão envolvendo o livre-arbítrio, a chamada liberdade de indiferença, em momentos diferentes de sua vida. Vejamos o que ele diz em *Elementos da filosofia de Newton*, obra de sua juventude:

Parece que, se pudermos encontrar um único caso no qual o homem seja verdadeiramente livre, de uma liberdade de indiferença, só isto bastaria para decidir a questão. Ora, que caso tomaríamos, a não ser aquele no qual quiséssemos pôr à prova nossa liberdade? Por exemplo: propõem-me que me vire à direita ou à esquerda, ou que faça tal outra ação, para a qual nenhum prazer me convida, e da qual nenhum desgosto me afasta. Escolho então e não sigo o dictamen de meu entendimento, que me representa o melhor: pois aqui não há melhor nem pior. Que faço pois? Exerço o direito que o Criador me deu de querer e agir em certos casos sem nenhuma razão a não ser minha própria vontade. Tenho o direito e o poder de começar o movimento, e de começá-lo do lado que quiser. Se neste caso não se pode assinalar outra causa senão minha vontade, por que procurá-la em outro lugar que não seja ela?<sup>442</sup>

Agora vejamos sua posição sobre o mesmo assunto no *Dicionário filosófico*, obra de 1764, portanto, do Voltaire maduro:

B – O quê? Quando jogo par ou ímpar, tenho então uma razão para escolher par em vez de ímpar?  
A – Sim, sem dúvida.

---

<sup>441</sup> VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 77.

<sup>442</sup> *Idem*. *Elementos da filosofia da Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. p. 38.

B – E qual é essa razão, por favor?

A – É que a ideia de par se apresentou a teu espírito antes que a ideia oposta. Seria cômico se houvesse casos em que queres porque há uma causa de querer e que houvesse alguns casos em que quisesses sem causa. Quando queres te casar, sentes a razão dominante, evidentemente; não a sentes quando jogas par ou ímpar e, no entanto, é realmente necessário que haja uma.

B – Mas, uma vez ainda: eu não sou livre, portanto?

A – Tua vontade não é livre, mas tuas ações o são. Tens a liberdade de fazer quando tiveres o poder de fazer.

B – Mas todos os livros que li sobre a liberdade de indiferença...

A – São tolices: não há liberdade de indiferença; é uma expressão destituída de sentido, inventada por pessoas que não a possuíam.<sup>443</sup>

Analisemos o que o filósofo pensa, em fases diferentes de sua vida, a respeito do livre-arbítrio humano perante uma paixão. Mesmo quando era defensor do livre-arbítrio, o autor do *Cândido* reconheceu que a liberdade era limitada, visto que a força das paixões, muitas vezes, prevalece. Agora estamos diante de uma situação diferente, mas ainda envolvendo o livre-arbítrio. Trata-se do que o filósofo denomina *liberdade de indiferença* nas duas obras citadas. O que seria isso? Ao que parece, Voltaire quer se referir a uma situação em que a escolha, seja qual for, não apresenta qualquer vantagem ou desvantagem, qualquer prazer ou desprazer. No caso da paixão seria diferente, pois o prazer imediato estaria em grande conflito com o prazer futuro, da conquista pela renúncia. Agora, no entanto, o filósofo menciona uma situação em que escolher não traz prazer e não escolher também não. O indivíduo quer olhar para um lado e não para o outro sem ter qualquer vantagem nisso. O que tal escolha sem qualquer vantagem ou prazer demonstra? Para o jovem Voltaire, a existência da liberdade, do livre-arbítrio, pois apenas a vontade livre explicaria a decisão de uma pessoa olhar para a esquerda ou para a direita. Já o Voltaire maduro chama a liberdade de indiferença de tolice. De igual modo à citação da obra de juventude, o filósofo busca apresentar um caso em que escolher uma ou outra coisa não traz muita diferença. Em *O filósofo ignorante*, Voltaire menciona a “última ideia”; aqui, de forma diferente, ele fala da ideia que se apresentou antes à oposta. Nos dois casos, a ideia que leva à ação, seja a primeira ou a última, é necessária. Uma vez mais, ratificamos que o Voltaire maduro abandonou a ideia de livre-arbítrio para aderir ao conceito de necessidade.

---

<sup>443</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. pp. 372-373.

A seguir veremos duas citações de obras de Voltaire que mostram, novamente, sua mudança a respeito da questão do livre-arbítrio. A primeira é do jovem Voltaire:

Tenho uma paixão violenta, mas meu entendimento conclui que devo resistir a ela. Ele me representa um maior bem na vitória do que na subordinação ao meu gosto. Este último motivo supera o outro e combate meu desejo por minha vontade. Obedeço necessariamente, mas de bom grado, à ordem da razão. Faço não o que desejo, mas o que quero, e neste caso sou livre, com toda a liberdade da qual uma tal circunstância pode me deixar suscetível.<sup>444</sup>

A seguir, citamos o Voltaire maduro:

Minha liberdade consiste em não fazer uma ação má quando é representada por meu espírito como necessariamente má; em subjugar uma paixão quando meu espírito faz-me senti-la como perigosa, e quando o horror dessa ação combate poderosamente meu desejo. Podemos reprimir nossas paixões, como já anunciei no capítulo XI, mas nesse caso não somos livres nem ao reprimir nossos desejos nem ao nos deixarmos arrastar por nossas inclinações, visto que em ambos os casos seguimos irresistivelmente nossa última idéia, e esta é necessária; portanto, faço necessariamente o que ela me dita.<sup>445</sup>

O jovem Voltaire opõe paixão ao entendimento na luta pela ação. A razão analisa a paixão e conclui que ela deve ser reprimida. Ao pensar no ganho em renunciar ao desejo, o indivíduo se decide pelo melhor. E o jovem Voltaire vê, nessa situação, a presença do livre-arbítrio. Já o Voltaire maduro não pensa assim. A ação humana não sofre alterações, pois em ambas as obras o filósofo entende que o indivíduo pode agir da mesma forma, vencendo a paixão. No entanto, o livre-arbítrio desaparece na obra do Voltaire maduro. Seja qual for a decisão que o homem toma diante de uma paixão, ele não foi livre, ele agiu determinado, segundo uma necessidade. Há uma “última ideia”, que parece ser a ideia imediatamente anterior à ação, que é irresistível. Ou seja, antes de agir há uma ideia, um pensamento, que leva à ação. E esta é necessária. Portanto, o livre-arbítrio não está mais presente.

---

<sup>444</sup> VOLTAIRE. *Elementos da filosofia da Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. p. 39.

<sup>445</sup> *Idem*. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. pp. 304-305.

Voltaire demonstra que o homem está sujeito às leis eternas como todo o restante da natureza: “Seria muito singular que toda a Natureza, todos os astros obedecessem a leis eternas, e que houvesse um animalzinho de cinco pés de altura que, menosprezando tais leis, pudesse agir sempre como lhe agradasse, ao sabor de seu capricho.”<sup>446</sup> Rodrigo Brandão comenta a respeito:

Tanto a ordem moral quanto a ordem física são dominadas pelo princípio de que tudo tem uma razão de ser assim e não de outra maneira; de modo que tudo que existe é necessário. A vida humana também não escapa às leis, não se pode mudar a ordem da natureza, é possível se valer dela para a condução da vida, mas nunca escapar da necessidade.<sup>447</sup>

Brandão se refere ao pensamento do Voltaire maduro, que não se convence mais com os próprios argumentos das décadas anteriores. As leis que sujeitam os astros são eternas e o ser humano está na mesma condição de sujeição a elas, ainda que não perceba.

Voltaire dá outros exemplos que demonstram o seu determinismo:

Há imbecis que dizem: o médico curou minha tia de uma doença fatal e fez com que vivesse dez anos mais do que devia. Outros imbecis, que se acham capazes de tudo, dizem: o homem prudente cria ele próprio seu destino (...) O médico salvou tua tia; mas certamente não contradisse nisso as leis da natureza; ele as seguiu. É claro que tua tia não podia deixar de nascer na cidade em que nasceu, não podia deixar de ter num certo momento certa doença, o médico não podia estar em outro local senão na cidade em que estava, tua tia devia chama-lo e ele devia lhe prescrever as drogas que a curaram.<sup>448</sup>

Tanto o tempo exato de vida de uma pessoa como o seu destino estão determinados, segundo Voltaire. Os dez anos a mais que um doente curado recebe não estão desobedecendo o que a natureza determinou. Todo o processo que envolve a doença e a cura está determinado de antemão. Tudo tinha que acontecer exatamente como aconteceu. De igual modo, um homem, com sua prudência, não determina sua vida, seu destino. Tudo tem que ser como é.

---

<sup>446</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 304.

<sup>447</sup> BRANDÃO, Rodrigo. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 141.

<sup>448</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 206.

Não há espaço para o homem mudar o que a natureza estabeleceu. O livre-arbítrio, portanto, é uma ilusão para o Voltaire maduro.

Para concluir, citamos outra passagem do *Dicionário filosófico*:

Se tu pudesses modificar o destino de uma mosca, não haveria nenhuma razão que pudesse te impedir de traçar o destino de todas as outras moscas, de todos os outros animais, de todos os homens, de toda a natureza; tu te tornarias, no final das contas, mais poderoso que Deus.<sup>449</sup>

Citamos mais um exemplo, esse bastante contundente, para não haver dúvidas sobre o determinismo voltairiano. A força do exemplo está na aparente banalidade da vida de uma única mosca. Uma criança mata uma mosca e isso não acontece por acaso ou por livre-arbítrio da criança. Ou um homem adulto mata várias moscas; isso também está dentro das determinações da natureza. Em outras palavras, nem mesmo a morte de um inseto foge ao controle da natureza, de Deus. Tudo está determinado e o homem não move uma palha por seu próprio livre-arbítrio, senão pelas leis da natureza.

Portanto, se dermos mais peso às obras de maturidade do que àquelas de juventude, o que é mais comum fazer, então Voltaire tornar-se-á um defensor do determinismo. O livre-arbítrio torna-se uma ilusão e as ações humanas estão determinadas tanto quanto os movimentos dos astros.

Até aqui, concluímos que Voltaire crê em Deus, causa de todas as coisas, mas em um Deus que não interfere na vida humana, na história. Por outro lado, o Deus de Voltaire determinou sua vontade por meio de suas leis e as ações humanas não escapam a elas. Indiretamente, então, Deus é a causa dos pensamentos e das ações humanas. Não havendo livre-arbítrio, então, conseqüentemente, a história humana está determinada. Tudo o que acontece obedece às leis naturais e assim será sempre, visto que elas são eternas e imutáveis. No entanto, até aqui, não foi possível saber para onde as leis naturais levarão a história humana. Em outras palavras, há um determinismo natural, mas Voltaire não nos diz, até então, para onde o homem está sendo levado, para qual destino a história está sendo conduzida; ou mesmo se está sendo levada para algum destino. Afinal, a presença de um

---

<sup>449</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 205.

determinismo não significa que a história tenha um sentido, que esteja caminhando para uma conclusão.

### **3.4. Providência divina e problema do sofrimento e do mal**

A seguir, trataremos de temas que ocupam posição protagonista nas obras de Voltaire; trata-se de abordar a questão da Providência e do mal no mundo, o otimismo filosófico e o sofrimento humano.

Na primeira parte desta tese, abordamos o pensamento de dois importantes teólogos da história, Agostinho e Bossuet, ambos cristãos e crentes na intervenção divina no mundo. Sua importância neste trabalho se dá, especialmente, pelo fato de seu pensamento evidenciar a particularidade da filosofia da história de Voltaire ao rejeitar a Revelação, opondo-se radicalmente à posição dos dois autores mencionados.

Voltaire fará história usando a razão, sem contar com o auxílio da Revelação, distinguindo-se, assim, dos teólogos da história. As suas bases teóricas o conduzirão a resultados bastante diferentes daqueles que conceberam a interferência divina na história humana, como mostra Edmilson Menezes:

Se a ciência fazia grandes avanços na separação da fé, ainda restava uma semelhante tarefa a ser feita no domínio da história. Alijada do campo da ciência, ela recaiu nos braços da sublime teologia e necessitava, agora, passar por uma severa crítica e, dessa forma, reagrupar-se entre os saberes dignos de credibilidade racional. Para Voltaire, essa é uma empreitada da competência da filosofia.<sup>450</sup>

Voltaire usa a filosofia como ferramenta para interpretar a história. Como demonstrado nas seções anteriores e será visto a seguir, a interpretação teológica da história será substituída pela análise racional. Voltaire foi um defensor das ciências como meio de se compreender o mundo, tendo sido um dos grandes divulgadores do pensamento de Newton, o que corrobora sua posição de valorizar a ciência livre dos dogmas religiosos.

Usando a filosofia como instrumento, Voltaire debaterá questões essenciais da teodiceia, como o problema do sofrimento e do mal. Nas próximas seções, abordaremos o

---

<sup>450</sup> MENEZES, Edmilson. História sem redenção: a oposição a Bossuet e a gênese da filosofia da história voltairiana. Dois Pontos, pp. 139-162, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27461/20064>. p. 141.

que Voltaire afirma em diferentes obras a respeito dos males físicos e do mal moral. É possível conciliá-los com a bondade divina? Voltaire mantém uma posição uniforme sobre o assunto ou apresenta pensamentos divergentes? A análise das passagens em que o autor do *Cândido* concebe o otimismo filosófico não deixa de considerar o pensamento de Leibniz e Pope, autores que são, muitas vezes, mencionados direta e indiretamente nas obras de Voltaire. Sua posição ao longo de seu percurso filosófico a respeito desse assunto nos permitirá compreender se há divergências no pensamento exposto em obras da juventude e aquelas da maturidade. Seja como for, a filosofia, como sempre, será a base da construção do pensamento voltairiano sobre o melhor dos mundos.

### **3.4.1. Males físicos e mal moral**

O problema do sofrimento tem íntima relação com a ideia de Providência e da bondade divina. Voltaire entende que há um Deus, mas que esse não faz milagres. Há um claro determinismo nas obras de maturidade do filósofo, o que aponta para o conceito de desígnio divino presente nas ações humanas, visto que o filósofo rejeita o materialismo ateu. Mas o que dizer dos males que acometem o homem no pensamento voltairiano? Estão eles determinados por Deus? Como explicá-los à luz da bondade divina? Como ocorre em outros temas, a questão não se presta a uma única resposta ou um pensamento uno nas obras do filósofo.

Vejamos, por exemplo, como Voltaire explica a dor:

Se não sentíssemos dor, nos feriríamos a todo momento sem nada sentir. Sem o princípio da dor, não realizaríamos nenhuma função da vida, não a comunicaríamos, não teríamos nenhum prazer. A fome é um início de dor que nos adverte a tomar alimento, o aborrecimento é uma dor que nos força a ocupar-nos, o amor é uma necessidade que se torna dolorosa quando não for satisfeito. Todo desejo, numa palavra, é uma necessidade, uma dor iniciada. A dor é, portanto, a primeira mola de todas as ações dos animais. Todo animal dotado de sensação deve estar sujeito à dor, se a matéria é divisível. A dor era, por conseguinte, tão necessária como a morte. Ela não pode ser, portanto, nem um erro da Providência, nem uma maldade, nem uma punição. Se só tivéssemos visto sofrer os animais, não acusaríamos a natureza; se num estado impassível fôssemos testemunhas da morte lenta e dolorosa das pombas, sobre as quais se lança um falcão que devora com prazer suas entranhas, e que faz apenas o que também nós fazemos, estaríamos longe de murmurar; mas com que direito nossos corpos estariam menos sujeitos a ser dilacerados que aqueles dos animais irracionais? Será porque temos uma inteligência superior à deles? Mas o que tem de comum

aqui a inteligência com uma matéria divisível? Algumas idéias a mais ou a menos num cérebro devem, podem impedir que o fogo nos queime e que uma rocha nos esmague?<sup>451</sup>

O filósofo explica, nessa citação, a dor como algo natural e necessário à ação dos seres vivos. O desejo seria uma dor e, assim, o sentimento que dá início às nossas ações; o início de um desejo ou necessidade se exprime pela dor; a dor em sua plenitude é o desejo não realizado. Nesse sentido, a dor impulsiona a natureza em direção à busca por satisfação, portanto, sentir dor é necessário; a Providência não comete erros ou sequer pode ser acusada de maldade por isso. O ser humano queixa-se da dor, mas, para o filósofo, não se queixaria se visse apenas os outros seres, não humanos, sofrendo. O homem não pode justificar um status privilegiado para si por sua inteligência superior aos animais. Afinal, não faz sentido o homem requerer uma condição especial perante as leis da natureza por ter mais ideias do que os animais.

Vejamos como o filósofo concebe, nesta outra passagem, a noção de dor fundamentado em sua própria experiência:

Aí está uma ordem nítida e constante entre os animais de todas as espécies; há ordem em tudo. Quando se forma um cálculo em minha bexiga, verifica-se uma mecânica admirável: sucros calculosos passam aos poucos em meu sangue, filtram-se nos rins, passam pelos ureteres, se depositam em minha bexiga e ali se reúnem em virtude de uma excelente atração newtoniana; a pedrinha se forma, cresce e eu sofro dores mil vezes piores que a morte, tudo em nome do mais belo arranjo do mundo (...) *Tudo está bem*, tudo isso é a consequência evidente dos inalteráveis princípios físicos: estou totalmente de acordo e eu o sabia tão bem como vocês.<sup>452</sup>

A ênfase na ordem da natureza é constante nas obras de Voltaire. No entanto, ainda que essa citação e a anterior estejam na mesma obra, o *Dicionário filosófico*, percebemos uma abordagem diferente.<sup>453</sup> Na anterior, ao falar da dor em geral, Voltaire simplesmente diz que ela é necessária e que é um motor para as ações dos seres vivos. Agora, falando da dor particular, da sua própria dor, o tom se modifica. A causa da dor do filósofo está

---

<sup>451</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. pp. 116-117.

<sup>452</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>453</sup> O *Dicionário filosófico* foi composto entre 1752 e 1764. Talvez os dois verbetes, que apresentam abordagens distintas, tenham sido compostos em momentos diferentes, o que explicaria a diferença de posicionamento perante a mesma questão.



completamente de acordo com as leis naturais, mas a ironia ao *tudo está bem* não pode passar despercebida ao leitor. Embora saiba que obviamente tudo acontece segundo leis naturais, o filósofo não deixa de se queixar da imensa dor que sofre com sua enfermidade.

Voltaire, tratando do mesmo problema, novamente enfatiza o seu problema de saúde, agora em seu *O filósofo ignorante*:

Apresentaram-me belas distinções, assegurando sempre, sem se entenderem, que este mundo é o melhor de todos os mundos realmente possíveis. Nesse momento, porém, sentindo-me atormentado por cálculos na bexiga, e sofrendo dores insuportáveis, os cidadãos do melhor dos mundos conduziram-me ao hospital vizinho. Durante o caminho, dois dos bem-aventurados habitantes foram aprisionados por criaturas semelhantes a eles. Foram postos a ferros: um, por algumas dívidas, outro, por uma simples suspeita. Não sei se fui conduzido ao melhor dos hospitais possíveis, mas fui amontoado com dois ou três mil miseráveis que sofriam como eu.<sup>454</sup>

Uma das maiores testemunhas de que este não é o melhor dos mundos possíveis é a própria dor. Passar por uma enfermidade dolorosa é um poderoso argumento filosófico contra o otimismo. Como é demonstrado no *Cândido*, a realidade da vida, os males do mundo, também são poderosos opositores do otimismo filosófico. Basta olhar o que acontece ao nosso redor, demonstra Voltaire, para refutar o conceito de que este é o melhor dos mundos. Voltaire prefere a ignorância à desonestidade intelectual, que nega os fatos.<sup>455</sup>

O filósofo prossegue em sua análise sobre o problema do mal, conceituando o mal moral:

O mal moral, sobre o qual foram escritos tantos volumes, no fundo não é senão o mal físico. Esse mal moral é apenas um sentimento doloroso que um ser organizado causa a outro ser organizado. As rapinas, os ultrajes, etc., são um mal apenas enquanto causam outros. Ora, como certamente não podemos fazer nenhum mal a Deus, é claro, pelas luzes da razão (independentemente da fé, que é coisa totalmente diversa), que não há mal moral com relação ao ser supremo.

---

<sup>454</sup> VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 313.

<sup>455</sup> A obra *O filósofo ignorante*, escrita quando Voltaire tinha aproximadamente 72 anos, é uma demonstração de que o autor do *Cândido* reconhece as limitações da razão. Sendo assim, Voltaire prefere confessar a sua ignorância a negar a realidade do mundo, simplesmente para defender uma posição filosófica. Ele gostaria de saber muitas coisas, mas reconhece que não é possível. Voltaire prefere, então, ficar sem respostas a estabelecer conceitos que não o convencem.

Como o maior dos males físicos é a morte, o maior dos males em moral é indubitavelmente a guerra: acarreta com ela todos os crimes, calúnias nas declarações, perfídias nos tratados, a rapina, a devastação, a dor e a morte sob todas as formas.<sup>456</sup>

O mal moral seria relativo às ações dolorosas que um ser físico pode causar a outro. Sendo assim, não haveria, para Voltaire, um mal moral em si, absoluto, mas apenas nas condições em que determinada ação pode causar sofrimento a alguém. O exemplo dado pelo filósofo, para provar a inexistência do mal moral, é que não podemos fazer nenhum mal a Deus, visto que não podemos causar qualquer dano a ele. Como o Deus de Voltaire é distante, esse posicionamento faz mais sentido ainda.

O filósofo ratifica sua posição a respeito do homem fazer algo contra Deus:

Mas como ofendem [os seres humanos] a Deus? (Raciocinando somente como filósofo) Como os tigres e os crocodilos o ofendem; com certeza, não é a Deus que atormentam, mas seu próximo; não é senão para com o homem que o homem pode ser culpado. Um ladrão das estradas gerais não poderia roubar a Deus. Que importa para o ser eterno que um pouco de metal amarelo esteja nas mãos de Jerônimo ou de Boaventura? Temos desejos necessários, paixões necessárias, leis necessárias para reprimi-las; e enquanto em nosso formigueiro disputamos um fio de palha por um dia, o universo caminha desde e para sempre por meio de leis eternas e imutáveis, às quais está sujeito o átomo que denominamos terra.<sup>457</sup>

Novamente, não há ofensa do homem contra Deus, pelo menos não do ponto de vista da filosofia voltairiana. Em muitas obras, Voltaire fala que há uma moral universal, vinda de Deus, mas ele entende que para Deus não faria a menor diferença como os recursos se distribuem entre os seres humanos. Desta forma, Voltaire, uma vez mais, distancia Deus da realidade humana, das coisas que acontecem no mundo. Afinal, aconteça o que acontecer, o universo caminha governado por leis eternas e nada pode alterar essa realidade.<sup>458</sup>

Veja outra citação a respeito do sofrimento e o problema do mal:

---

<sup>456</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 117.

<sup>457</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>458</sup> No *Zadig*, conforme abordamos, Voltaire procura se consolar com esse argumento, demonstrando que a ordem universal não é afetada pelo sofrimento humano, mas cremos que ele não está convencido do próprio argumento.

Com respeito às críticas de injustiça e crueldade endereçadas a Deus, respondo primeiramente que, supondo-se que haja um mal moral (o que me parece uma quimera), parece-me tão impossível explicá-lo pelo sistema da matéria como por aquele de Deus. Respondo, em seguida, que os únicos ideais de justiça que temos são aqueles tomados de toda ação útil à sociedade e conformes às leis estabelecidas por nós para o bem comum. Ora, a idéia de justiça, sendo somente uma idéia da relação homem a homem, não pode ter analogia alguma com Deus. É tão absurdo, nesse sentido, dizer que Deus é justo ou injusto quanto dizer que é azul ou quadrado.

É, portanto, insensato censurar a Deus porque as moscas são comidas pelas aranhas e porque os homens só vivem oitenta anos, (porque) abusam de sua liberdade para se destruírem uns aos outros, (porque) têm doenças, paixões cruéis, etc., pois não temos, certamente, nenhuma idéia de que os homens e as moscas devessem ser eternos.<sup>459</sup>

Novamente o filósofo nega a existência de um mal moral em si, limitando o problema do mal àquilo que os homens fazem uns com os outros. Não pode haver mal fora daquilo que um ser causa a outro, não há um mal anterior à existência humana. E tal mal não afeta a Deus. Os homens, assim, devem se conformar com sua realidade, com sua vida curta, com o sofrimento necessário que acompanha sua existência. Não tendo Deus qualquer relação de justiça com a condição humana, aos olhos da razão não faz sentido criticar a Deus por haver morte, dor, sofrimento, doenças e paixões entre os seres vivos. Nessa visão, a liberdade humana é somente aquilo do qual os homens abusam para se destruírem mutuamente. Conforme abordamos neste capítulo, o *Tratado de metafísica* é uma obra da juventude de Voltaire, fase na qual o filósofo ainda acreditava na existência do livre-arbítrio humano.

Portanto, ainda que de forma ambígua, Voltaire parece pender para a ideia de que a dor é necessária e de que o mal moral é uma quimera, uma invenção humana. A dor é necessária, natural e também um motor para as ações humanas. O homem não tem razões para se queixar e Deus não tem uma relação direta com o que nos acontece aqui. No entanto, nos perguntamos: essa é a posição definitiva de Voltaire? O filósofo fecha a questão ao se conformar com a dor e o sofrimento como necessários? A seção a seguir ampliará a posição de Voltaire a respeito do tema.

---

<sup>459</sup> VOLTAIRE. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 67.

### 3.4.2. Abordagem de Voltaire ao otimismo filosófico

Ao abordar o problema do sofrimento humano e da presença do mal no mundo, Voltaire se depara com a ideia tão cara ao otimismo filosófico de que estamos “no melhor dos mundos possíveis” e de que “tudo está bem”. Em outras palavras, Deus fez o melhor que poderia ser feito e toda queixa humana contra a Providência é despojada de sentido, não há qualquer justificativa para ela. O próprio Voltaire, como vimos na seção anterior, diz algumas vezes que não é razoável ao homem se queixar contra Deus. O filósofo aborda a questão do mal e do melhor dos mundos em diferentes obras, como o *Tratado de metafísica* e o *Dicionário filosófico*, entre outras, além de alguns de seus contos, como *Zadig* e *Cândido*, duas de suas mais célebres obras literárias. Ao se deparar com esses conceitos, Voltaire estará perante o pensamento dos filósofos Pope<sup>460</sup> e Leibniz<sup>461</sup>, cujas ideias criticará em muitas de suas obras. Por isso, julgamos importante citar passagens de obras desses dois pensadores, textos se referem ao tema desta seção. Começemos por Leibniz, em seus *Discursos de metafísica*:

A noção mais aceita e mais significativa que possuímos de Deus exprime-se muito bem nestes termos: Deus é um ser absolutamente perfeito. Não se tem considerado, porém, devidamente, suas conseqüências e, para aprofundá-lo mais, convém notar que há na natureza várias perfeições muito diferentes, possuindo-as Deus todas reunidas e que cada uma lhe pertence no grau supremo. É preciso também conhecer o que é a perfeição. Eis uma marca bem segura dela, a saber: formas ou naturezas insuscetíveis do último grau não são perfeições, como, por exemplo, a natureza do número ou da figura; pois o número maior de todos (ou melhor, o número dos números), bem como a maior de todas as figuras, implicam contradição;

---

<sup>460</sup> Alexander Pope nasceu em 21 de maio de 1688, em Londres. Estudou grego, latim, francês e italiano. Foi proibido de ter educação formal devido à religião de seu pai, o Catolicismo, ainda ser perseguida na Inglaterra naquele tempo. Teve o auxílio de professores particulares e sacerdotes católicos em sua educação. Foi um grande escritor e poeta de seu tempo. Fez traduções da *Ilíada* e da *Odisseia*, de Homero, trabalhos de grande sucesso, que lhe renderam uma boa quantia financeira. Algumas de suas mais importantes obras foram *An essay on criticism* (1711), *Windsor forest* (1713) *The rape of the lock* (1712-14), *The dunce* (1728) e *An essay on man* (1733-34). Pope faleceu em 30 de maio de 1744, em Twickenham, próximo a Londres.

<sup>461</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz nasceu em 1º de julho de 1646, em Leipzig. Além de filósofo e matemático, Leibniz atuou como ministro, bibliotecário, historiador, diplomata e juiz. Sua obra *Ensaio de teodiceia* é de 1710; sua *Monadologia* é de 1714; ambos são dois de seus principais trabalhos na área da filosofia. Estudou latim e grego. Em 1666 obteve doutorado em Direito pela Universidade de Altdorf, em Nuremberg. O filósofo alemão também se dedicou às áreas da geologia, história, jurisprudência, linguística e teologia. Ele teve contato com importantes pensadores de seu tempo, como Newton, Spinoza e Malebranche, alguns dos mais conhecidos atualmente. Uma de suas contribuições à matemática foi a invenção de uma máquina de calcular que fazia as quatro operações. Leibniz foi um dos grandes gênios de seu tempo e provavelmente de toda a história do pensamento humano, sendo possuidor de um amplo conhecimento, de diferentes áreas do saber. Faleceu em 14 de novembro de 1716, em Hanover.

mas a máxima ciência e a onipotência não encerram qualquer impossibilidade. Por conseguinte, o poder e a ciência são perfeições, e enquanto pertencem a Deus não têm limites. Donde se segue que Deus, possuindo suprema e infinita sabedoria, age da maneira mais perfeita, não só em sentido metafísico, mas também moralmente falando, podendo, relativamente a nós, dizer-se que, quanto mais estivermos esclarecidos e informados sobre as obras de Deus, tanto mais dispostos estaremos a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias em tudo o que possamos desejar.<sup>462</sup>

Ao que parece, Leibniz se dirige àqueles que não consideram a perfeição de Deus demonstrada em sua criação. É o que entendemos quando ele afirma, por exemplo, que não se tem considerado devidamente as consequências da absoluta perfeição de Deus. Leibniz estabelece que perfeição é aquilo que pode alcançar seu último grau. Um número não é uma perfeição, pois não há um número máximo. Já poder e sabedoria têm um grau último, não no sentido de limite, mas, ao que parece, de plenitude. Deus tem todo o poder e toda a sabedoria. Sendo Deus infinitamente sábio, sua ação é perfeita. Consequentemente, as obras de Deus são excelentes. Leibniz dirige esse raciocínio, considerando o contexto da obra, àqueles que fazem críticas ao mundo, ao mal, às aparentes imperfeições da criação. Raciocinando com base no argumento de Leibniz, uma crítica ao mundo seria uma crítica a Deus, pois ela desconsideraria sua sabedoria e poder.

A seguir, citamos mais um texto em que Leibniz fala das obras de Deus:

Assim, afasto-me muito da opinião dos que sustentam que não há quaisquer regras de bondade e de perfeição na natureza das coisas ou nas idéias que Deus tem delas, e que as obras divinas são boas apenas pela razão formal que Deus as fez. Se assim fosse, Deus, que bem sabe ser o seu autor, não precisaria contemplá-las depois e achá-las boas, como testemunha a Sagrada Escritura, que parece ter recorrido a esta antropologia apenas para nos mostrar que se conhece sua excelência olhando-as nelas mesmas, mesmo quando não se faça reflexão alguma sobre essa pura denominação extrínseca que as refere à sua causa. Isto é tanto mais verdadeiro quanto é pela consideração das obras que se pode descobrir o operário. Portanto, é preciso que estas obras tragam em si o caráter de Deus. Confesso que a opinião contrária me parece extremamente perigosa e bastante semelhante à dos últimos inovadores, cuja opinião é a beleza do universo e a bondade atribuída por nós às obras de Deus não passarem de quimeras dos homens que concebem Deus à sua maneira. Também me parece que afirmando que as coisas são boas tão-só por vontade divina e não por regra de bondade

---

<sup>462</sup> LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 3.

destrói-se, sem pensar, todo o amor de Deus e toda a sua glória. Pois, para que louvá-lo pelo que fez, se seria igualmente louvável se fizesse precisamente o contrário?<sup>463</sup>

Leibniz ratifica a ideia de que a obra de Deus é excelente, é boa em si mesma, não apenas porque Deus a fez.<sup>464</sup> Por meio das obras se vê o obreiro, diz o filósofo. Voltaire, muitas vezes, usará esse mesmo argumento para demonstrar a existência de Deus. No entanto, o filósofo francês chega a conclusões diferentes daquelas do pensador alemão. O louvor a Deus não faria sentido se suas obras não fossem boas. Uma vez mais Leibniz critica aqueles que não veem a devida manifestação de bondade na natureza, no mundo.

A seguir, Leibniz demonstra um dos pontos de sua filosofia que mais tem relação com as críticas de Voltaire:

De forma alguma poderei também aprovar a opinião de alguns modernos que ousadamente sustentam que aquilo que Deus faz não possui toda perfeição possível e que Deus poderia ter agido muito melhor. Pois parece-me que as consequências dessa opinião são inteiramente contrárias à glória de Deus (...) É agir imperfeitamente agir com menos perfeição do que se teria podido. É desdizer a obra de um arquiteto mostrar que poderia fazê-la melhor. Ataca-se, ainda, a Sagrada Escritura, que nos garante a bondade das obras de Deus.<sup>465</sup>

Ao ver o mal no mundo, muitos filósofos não conseguem conciliar tal fato com a bondade de Deus. Nessa perspectiva, o mal e o sofrimento são demonstrações de que o mundo é imperfeito. No entanto, Leibniz discorda disso. Dizer que Deus, como criador, poderia ter agido melhor do que o fez é atacar a bondade divina presente em suas obras. Se Deus não agiu com toda a perfeição possível, agiu de forma imperfeita. Dizer isso é censurar o obreiro, o que, no caso de Deus, é uma afirmação contra a sua perfeição. Podemos dizer, portanto, que, no pensamento de Leibniz, Deus não poderia ter feito o mundo melhor do que o fez. Daí a concepção de “melhor dos mundos possíveis”, tão atacada e ironizada por Voltaire, especialmente no *Cândido*.

---

<sup>463</sup> LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 4.

<sup>464</sup> O filósofo alemão, ao citar a Escritura, provavelmente pensa no seguinte texto: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia.” (Gênesis 1:31).

<sup>465</sup> LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 6.

Já o filósofo Pope, cujo otimismo também é combatido por Voltaire, diz o seguinte em seu *Essay on man*:<sup>466</sup>

Dos sistemas possíveis, se for confessado,  
Aquela sabedoria infinita deve formar o melhor,  
Onde tudo deve cair, ou não ser coerente,  
E tudo o que sobe, sobe no devido grau;  
Então, na escala da vida racional, é claro,  
Deve haver, em algum lugar, tal categoria como o homem:  
E toda questão (disputa sempre tão longa)  
É somente isto, se Deus o colocou erradamente?<sup>467</sup>

De modo semelhante a Leibniz, Pope também entende que Deus, em sua sabedoria infinita, fez o melhor dentre todos os sistemas possíveis. Se não o fez, podemos entender que há contradição com seu atributo de infinita sabedoria. Tudo acontece como deve acontecer, as coisas estão em seu devido lugar, na medida certa. Retoricamente o filósofo pergunta: teria Deus colocado o homem no lugar errado? A resposta óbvia é não.

O que Voltaire diz sobre isso? Vejamos, a seguir, o que o filósofo afirma a respeito do melhor dos mundos, tal como em Leibniz e Pope:

Longe de consolar, a teoria do melhor dos mundos possível é desesperadora para os filósofos que a abraçam. O problema do bem e do mal permanece um caos indecifrável para aqueles que investigam de boa-fé; é um jogo de espírito para aqueles que discutem: estes são como condenados a trabalhos forçados que brincam com os próprios grilhões. Para o povo não pensante, parece-se bastante com peixes que são transferidos de um rio para um reservatório; nem desconfiam que estão lá para serem devorados durante a quaresma; por isso, por nós mesmos não sabemos absolutamente nada das causas de nosso destino.

---

<sup>466</sup> Obra de 1733.

<sup>467</sup> POPE, Alexander. *Essay on man and other poems*. New York: Dover Publications, 1994. pp. 46-47. (Tradução nossa). “Of systems possible, if ‘tis confess’d,  
That wisdom infinite must form the best,  
Where all must fall, or not coherent be,  
And all that rises, rise in due degree;  
Then in the scale of reas’ning life, ‘tis plain,  
There must be, somewhere, such a rank as man:  
And all the question (wrangle e’er so long)  
Is only this, if God has placed him wrong?”

Coloquemos, pois, no final de quase todos os capítulos de metafísica, as duas letras dos juizes romanos quando não entendiam uma causa: *N.L.* – *non liquet* – não é claro.<sup>468</sup>

A boa-fé poderia ser entendida como honestidade intelectual, como uma busca sincera pela verdade. Se a boa-fé estiver presente na reflexão filosófica, o problema do mal não pode ser solucionado. Voltaire não se convence com os argumentos do otimismo filosófico. Ele compara a busca por respostas a essa questão com prisioneiros que brincam com os próprios grilhões. Em outras palavras, o problema do mal é como uma prisão, como correntes que nos prendem, das quais não podemos escapar. A inquirição filosófica é comparada ao preso que brinca com as correntes que o prendem. Ele pode brincar o quanto quiser, mas não poderá se livrar de sua prisão. O filósofo, diante de uma questão insondável, suspende o juízo e confessa a sua ignorância. Isso é uma crítica àqueles que, como Leibniz e Pope, buscam explicar e solucionar a questão.

Retornemos agora a Leibniz:

É suficiente, portanto, ter em Deus esta confiança: ele tudo faz para o melhor e nada poderá prejudicar a quem o ama. Conhecer, porém, em particular, as razões que puderam movê-lo a escolher esta ordem do universo, permitir os pecados e dispensar as suas graças salutares de uma determinada maneira, eis o que ultrapassa as forças de um espírito finito, mormente se ele não tiver alcançado, ainda, o gozo da visão de Deus.<sup>469</sup>

Para quem pudesse pensar que Leibniz nega a presença do mal no mundo, a referência acima esclarece o assunto. Segundo a citação, o conceito de melhor dos mundos não ignora o que de ruim acontece e tampouco pinta o mundo como um paraíso, mas reconhece que o espírito humano não tem condições de compreender a razão da existência do pecado, do mal, e o porquê de Deus ter escolhido esta ordem para o universo funcionar. Poderíamos, portanto, dizer que Leibniz e Voltaire se aproximam nesse aspecto da questão, visto que o autor do *Cândido* afirmou que a questão, quando se especula a respeito do problema do sofrimento e

---

<sup>468</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 122.

<sup>469</sup> LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 10.



do mal, não está clara. Leibniz também afirma que nada poderá prejudicar a quem ama a Deus.<sup>470</sup>

Prosseguindo com o pensamento de Pope, ele pergunta, retoricamente, sobre o que o homem pode raciocinar, senão apenas acerca daquilo que conhece? Em outras palavras, a limitação dos conhecimentos humanos nos coloca um desafio intransponível. O ser humano não conhece muitas coisas sobre as quais ousa raciocinar. O homem conhece apenas o seu lugar aqui na terra, o que, perante os incontáveis mundos, é muito pouco. Deus está em cima e o homem cá embaixo, pelo que o homem só pode conhecer o que está aqui, o que dá a ele uma visão parcial da realidade. Deus tem uma visão plena, de todo o universo, composto de inúmeros mundos. O homem, por outro lado, não pode ter a visão completa, que Deus tem. Há uma vastidão de mundos que compõem um só universo, o que demonstra a sabedoria divina. Há unidade na criação, o mundo e o universo não são um caos. A parte pode conter o todo? pergunta o filósofo. A grande cadeia é sustentada por Deus ou pelo homem? pergunta novamente. Eis o que o filósofo questiona, para deixar o homem calado, percebendo sua condição de ignorância perante a grandeza das coisas.<sup>471</sup> É importante percebermos que, apesar da divergência, Voltaire concorda com Leibniz e Pope a respeito da limitação do homem para entender questões profundas, no caso, o problema do sofrimento e do mal.

Uma vez mais recorremos a Pope para esclarecer a questão:

Em relação ao homem, o que quer que chamemos de erro,  
Pode, deve estar certo, em relação ao todo.  
Nas obras humanas, embora trabalhe com dor,  
Mil movimentos escassos, um ganho de propósito;  
Em Deus, somente um pode produzir seu fim;  
Ainda serve para um segundo também, algum outro uso.  
Então o homem, que aqui parece o principal solitário,  
Talvez aja segundo alguma esfera desconhecida,  
Toque alguma roda, ou esteja à beira de algum objetivo;  
Não é senão uma parte que nós vemos, e não o todo.<sup>472</sup>

---

<sup>470</sup> Como cristão que constantemente se refere a passagens da Bíblia para corroborar a sua filosofia, Leibniz talvez esteja pensando nessa referência, escrita por Paulo: “E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio.” (Romanos 8:28).

<sup>471</sup> POPE, Alexander. *Essay on man and other poems*. New York: Dover Publications, 1994. p. 46.

<sup>472</sup> *Ibid.* p. 47. (Tradução nossa).

“Respecting man, whatever wrong we call,  
May, must be right, as relative to all.  
In human works, though labour’d on with pain,  
A thousand movements scarce one purpose gain;  
In God’s, one single can its end produce;

O que nós chamamos erro, em relação ao homem, pode e *deve*<sup>473</sup> estar certo em relação ao todo. Assim como Voltaire faz no *Zadig*, Pope aqui demonstra que apelar para a visão do todo nos ajuda a analisar os fatos por uma perspectiva superior. Mesmo na dor, em mil movimentos, pode haver o ganho de um único propósito. Vemos a parte, não o todo, como já foi demonstrado por Leibniz. Voltaire concorda com isso, pois constantemente enfatiza a ignorância humana. Para Pope, a ignorância do homem o limita para fazer um julgamento mais preciso a respeito dos fatos.

Pope também afirma, na mesma obra, que o homem deve esperar humildemente o futuro, a morte, e adorar a Deus, pois ele não permite ao homem conhecer o futuro, mas lhe dá esperança. Por enquanto, a alma descansa e discorre sobre a vida futura. A esperança da vida futura é um dos argumentos de Pope para o problema do mal no mundo. De certa forma, ele está reconhecendo que a justiça não é feita nesta vida.<sup>474</sup> Voltaire diz, algumas vezes, que Deus não revelou seus segredos aos homens, mas o filósofo se incomoda com algumas questões cujas respostas ele não encontra. Leibniz e Pope aceitam essas determinações divinas, enquanto Voltaire oscila, às vezes aceitando, às vezes não.

Voltando a Leibniz, o filósofo alemão detalha o seu pensamento a respeito da limitação do espírito humano em compreender o mal no mundo e as razões de Deus tê-lo permitido:

Pois Deus vê, desde sempre, que existirá um certo Judas, cuja noção ou idéia que dele tem contém esta livre ação futura. Resta, portanto, tão-só a questão de saber por que existe atualmente um tal Judas, o traidor, que só é

---

Yet serves to second too, some other use.  
So man, who here seems principal alone,  
Perhaps acts second to some sphere unknown,  
Touches some wheel, or verges to some goal;  
Tis but a part we see, and not a whole.”

<sup>473</sup> O verbo “must”, que aparece no original, é enfático, tem um peso maior no inglês do que o verbo “dever”, na maioria das vezes, em português.

<sup>474</sup> POPE, Alexander. *Essay on man and other poems*. New York: Dover Publications, 1994. p. 48.

“Hope humbly then; with trembling pinions soar;  
Wait the great teacher, Death; and God adore.  
What future bliss, He gives not thee to know,  
But gives that hope to be thy blessing now.  
Hope springs eternal in the human breast:  
Man never Is, but always To be blest.  
The soul, uneasy, and confined from home,  
Rests and expatiates in a life to come.”

possível na idéia de Deus. Mas para esta questão não há neste mundo resposta a esperar, a menos que em geral deva dizer-se que, visto Deus ter achado bom que ele existisse, não obstante o pecado previsto, é forçoso este mal recompensar-se com juros no universo, dele tirando Deus um bem maior e, em suma, essa série de coisas, em que se compreende a existência desse pecador, mostrar-se a mais perfeita entre todas as outras maneiras possíveis. Mas, enquanto somos viajantes deste mundo, é impossível explicar sempre, em tudo, a admirável economia desta escolha. É bastante sabê-lo, sem o compreender. É aqui o momento de reconhecer *altitudinem divitiarum*, a profundidade e o abismo da sabedoria divina, sem buscar um esmiuçamento que envolve considerações infinitas. Entretanto, vê-se claramente não ser Deus a causa do mal, pois não só o pecado original se apoderou da alma depois da perda da inocência dos homens, mas ainda anteriormente havia uma limitação ou imperfeição natural a todas as criaturas, tornando-as pecáveis ou suscetíveis de pecar.<sup>475</sup>

Agora, Leibniz trata do problema do mal usando o exemplo de Judas Iscariotes, o discípulo que praticou a traição contra Jesus. O filósofo alemão diz que Deus achou bom que Judas existisse, apesar do pecado previsto. Fica claro que ele se refere à capacidade divina de saber o futuro, a presciência, porém, mais especificamente, à profecia bíblica, escrita muito antes de Judas nascer, que anunciava a traição.<sup>476</sup> Ora, se Deus vê desde sempre, usando as palavras do filósofo, que existirá um certo Judas, e sabe que ele causará o mal, por que então permite que ele venha a existir? Esse é um exemplo clássico da Bíblia, e talvez por isso Leibniz o tenha usado, mas ele poderia ter citado diversos outros casos da história ou do seu cotidiano. Uma vez mais Leibniz confessa a ignorância humana sobre tal questão ao afirmar que “não há neste mundo resposta a esperar”. O filósofo ainda conjectura que Deus pode, deste mal, tirar um bem ainda maior, mas essa não é, na citação, uma afirmação taxativa. Seja como for, Leibniz não pende para a queixa contra a Providência, como Voltaire o faz em algumas obras, mas prefere se resignar e confessar que não conhece as razões divinas.

Maria das Graças faz um resumo sobre a filosofia otimista herdeira de Leibniz:

---

<sup>475</sup> LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. pp. 64-65.

<sup>476</sup> “Porque, na verdade, o Filho do Homem vai, conforme está escrito a seu respeito. Mas, ai daquele homem por quem o Filho do Homem for entregue! Melhor seria para aquele homem não ter nascido!” (Marcos 14:21). “Não falo de todos vós; eu conheço os que escolhi. Mas é preciso que se cumpra a Escritura: *Aquele que come o meu pão levantou contra mim o seu calcanhar!* Tendo dito isso, Jesus perturbou-se interiormente e declarou: ‘Em verdade, em verdade, vos digo: um de vós me entregará.’” (João 13:18,21). A menção do Novo Testamento à traição de Jesus já estar escrita de antemão se refere ao Salmo 41:10 [41:9 nas versões protestantes], escrito séculos antes do ocorrido. Ele diz o seguinte: “Até meu amigo, em quem eu confiava, que comia do meu pão, levantou o calcanhar contra mim.”

Em suas linhas gerais, a filosofia otimista de herança leibniziana afirma que a natureza inteira, na sua própria diversidade, revela uma unidade de desígnio, no qual o acaso é apenas uma determinação que não conhecemos, onde a discórdia e o mal são elementos necessários de uma harmonia que não compreendemos. A tese que está por trás da doutrina é a de que todo mal particular concorre para o bem universal. Segundo essa concepção, se, dentre a infinidade de mundos possíveis aos quais Deus poderia dar a existência, ele escolheu exatamente o nosso, devemos concluir necessariamente que este é o melhor dos mundos. Pois Deus, sendo infinitamente justo, não poderia deixar de escolher o melhor.<sup>477</sup>

A autora sintetiza o pensamento de Leibniz sobre o problema do mal e corrobora o argumento leibniziano do conhecimento limitado do homem, o que também aparece em Pope e em Voltaire. Os três concordam com isso, mas tiram conclusões diferentes sobre o problema do bem e do mal. O bem universal, que compensará todo mal particular, é mencionado por ela e aparece na citação anterior do filósofo alemão, na qual é apresentado o célebre exemplo da existência de Judas Iscariotes e da presciência divina. A escolha do melhor dos mundos está relacionada à própria natureza de Deus, pois, se ele é perfeito, não poderia ter escolhido senão o melhor. Portanto, na filosofia de Leibniz o mundo não pode ser concebido como um lugar de injustiças ou sem ordem, como Voltaire o pinta nos contos, pois isso atingiria a natureza de Deus.

A ironia de Voltaire contra Leibniz na passagem a seguir, do *Dicionário filosófico*, revela claramente sua crítica:

Deixemos em paz o divino Platão. Leibniz, que certamente era melhor geômetra que ele e metafísico mais profundo, prestou, pois, ao gênero humano o serviço de lhe fazer ver que devemos estar muito contentes e que Deus não podia fazer mais por nós, que ele havia necessariamente escolhido, entre todos os partidos possíveis, sem dúvida o melhor.<sup>478</sup>

O leitor habituado ao estilo voltairiano nota sua ironia como forma de atacar seus adversários. O autor do *Cândido* usa seu sarcasmo quando diz que Leibniz prestou um serviço à humanidade ao mostrar que devemos estar contentes e que Deus não *podia* fazer mais por

---

<sup>477</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 24.

<sup>478</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. p. 118.

nós. Provavelmente o filósofo quer, sutilmente, mostrar a contradição ao dizer que um Deus onipotente não *poderia* ter feito diferente do que fez. E, como seus contos mostram abundantemente, Voltaire estava bem longe de estar contente com o curso do mundo.

A respeito do mal no mundo e daqueles que o negam, citamos o comentário de David Strauss sobre a posição de Voltaire:

Aqueles que gritam que tudo, em nosso mundo, marcha bem, não são, diz Voltaire, mais do que uns charlatães. O mal existe e é absurdo negá-lo. A terra é um imenso cenário de matança e destruição. O homem é, sobretudo, um ser miserável, digno de lástima, “cuja breve vida inclui algumas horas de descanso, alguns minutos de satisfação e uma longa série de dias amargos e dolorosos.”<sup>479</sup>

A contundência e ironia de Voltaire contra aqueles que defendiam que tudo estaria bem aparecem claramente, por exemplo, no *Cândido*. Pangloss, o mestre otimista, não se deixa convencer pelos fatos ruins, pois para ele tudo sempre está bem e de acordo com o que deve estar. Mesmo quando sofre, Pangloss não muda de posição. Já vimos, neste trabalho, que os contos voltairianos pintam o mundo como um lugar de absurdos, assassinatos, guerras, sequestros e maldades; no entanto, a zombaria do filósofo contra a visão otimista se torna mais notória no *Cândido*. Talvez Pangloss seja uma representação dos otimistas que, segundo Strauss, Voltaire considera charlatães.

Citamos, em Strauss, a questão do melhor dos mundos presente no *Cândido*:

Estas mesmas reflexões foram desenvolvidas pouco depois por Voltaire no que haveria de chegar a ser um de seus contos mais famosos: *Cândido ou o otimismo*. Trata-se de uma história altamente peregrina de aventuras que nos leva a atravessar meio mundo: de Westfália à Holanda e daqui a Portugal, onde acaba de ocorrer o terremoto; cruzamos o oceano para passar a terras da América, regressamos à Europa e atravessamos, com os personagens do conto, as cidades de Paris, Londres e Veneza; por último, nos vemos transferidos à Turquia. O relato se urde em torno deste tema: Como é possível considerar como o melhor dos mundos um mundo no qual reinam, tanto no físico como no moral, os males mais espantosos, guerras

---

<sup>479</sup> STRAUSS, David Federico. Voltaire. 3. ed. México: Biografias Ganesa, 1955. p. 182. (Tradução nossa). “Quienes gritan que todo, en nuestro mundo, marcha bien no son, dice, más que unos charlatanes. El mal existe y es absurdo negarlo. La tierra es un inmenso escenario de matanza y destrucción. El hombre sobre todo es un ser miserable, digno de lástima, ‘cuya breve vida incluye unas cuantas horas de descanso, algunos minutos de satisfacción y una larga serie de días amargos y dolorosos’.”

e terremotos, pestes e enfermidades ainda piores, a Inquisição e o tráfico de escravos?<sup>480</sup>

Já vimos uma exposição geral sobre o conteúdo do *Cândido* na seção em que tratamos dos contos. Não é novidade para o leitor de Voltaire se deparar com as aventuras, viagens e sofrimentos dos seus personagens principais. O tema da necessidade de viajar para se conhecer o mundo como ele de fato é aparece no *Cândido*. E Cândido viaja bastante. Saber o que se passa em diferentes partes do mundo é importante na formação do filósofo. E Cândido, não importa onde esteja, vê males acontecendo. Em outras palavras, a experiência demonstra que o nosso mundo, certamente, não é o melhor dos mundos possíveis, o que faria ruir os sistemas de Leibniz e Pope. O testemunho dos olhos desmente, a todo momento, a filosofia otimista.

A questão do mal e do sofrimento também aparece em muitos contos de Voltaire, como já tratamos nesta tese. No entanto, os contos foram usados, até aqui, para nos esclarecer sobre a concepção de Voltaire acerca da história, embora seja muito difícil não ver neles a concepção da Providência e do sentido da história. A história que Voltaire pinta nos contos é, considerando-se obviamente as caricaturas, reflexo do que ele pensa sobre a vida real, sobre os fatos, sobre a história dos homens. Agora, de forma mais específica, queremos tomar dois contos voltairianos, *Zadig* e *Cândido*, com o propósito de averiguar a abordagem do filósofo a respeito do problema do sofrimento e do mal.

Vejamos o que nos diz René Pomeau a respeito do sentimento e da fase de Voltaire relacionados aos seus escritos, incluindo os dois contos acima mencionados:

Por volta de 1748, ele se inquieta com o problema do livre-arbítrio. Durante a década que se estende do *Zadig* ao *Cândido*, seu espírito está lutando com o escândalo do mal. A partir do *Filósofo ignorante*, o patriarca de Ferney

---

<sup>480</sup> STRAUSS, David Federico. Voltaire. 3. ed. México: Biografías Ganesa, 1955. pp. 153-154. (Tradução nossa). “Estas mismas reflexiones fueron desarrolladas poco después por Voltaire en el que habría de llegar a ser uno de sus cuentos más famosos: *Cândido, o el optimismo*. Tratase de una historia altamente peregrina de aventuras que nos lleva a recorrer medio mundo: de Westfalia a Holanda y de aquí a Portugal, donde acaba de ocurrir el terremoto; cruzamos el océano para pasar a tierras de América, regresamos a Europa y recorremos con los personajes del cuento las ciudades de París, Londres y Venecia y, por último, nos vemos trasladados a Turquía. El relato se urde en torno a este tema: ¿Cómo es posible considerar como el mejor de los mundos a un mundo en el que reinan, así en lo físico como en lo moral, los males más espantosos, guerras y terremotos, pestes y enfermedades aún peores, la Inquisición y la trata de esclavos?”

prossegue a uma revisão geral de sua metafísica, na qual a influência de Malebranche e de Spinoza supera a de Locke.<sup>481</sup>

Pomeau associa alguns períodos das obras de Voltaire às suas inquietações filosóficas do momento. No período que vai de *Zadig* ao *Cândido*, o filósofo estaria ocupado com o escandaloso problema do mal, que é o nosso interesse nesta seção. Realmente, os problemas do mal e do sofrimento, bem como o da Providência divina, são fundamentais nos contos mencionados. Já no período da obra *O filósofo ignorante*, escrito cerca de sete anos depois do *Cândido*, Voltaire estaria revendo suas ideias metafísicas. Lá, por exemplo, Voltaire, que tanto desdenhou de Malebranche, chega a se admirar desse pensador, dizendo, em tom de pergunta, se não há algo sublime em suas ideias. O mais importante, no entanto, é entendermos que os contos por nós escolhidos representam bem a angústia do nosso filósofo a respeito do problema do sofrimento e do mal.

A respeito dos dois contos, já os abordamos anteriormente e vimos que os principais personagens de cada um sofrem muito. Sofrem sem razão aparente, pois são honestos, justos, corretos. Sofrem de maneira desproporcional à vida que levam. Voltaire exagera de propósito para trazer o problema do sofrimento à tona. Nos recordamos bem que, depois de passar por muitos sofrimentos, *Zadig* encontra um eremita, que aparenta ser um sábio. No entanto, o sábio faz coisas absurdas, pagando o bem com o mal, incendiando uma casa, furtando quem o hospedou. No final, o eremita revela sua identidade e na verdade ele é um anjo, chamado *Jesrad*, um enviado da Providência. Ele explica a razão de ter feito tudo o que fez, que aparentemente eram absurdos, e demonstra que havia motivos justos para ter feito o que fez. *Zadig* faz perguntas a ele sobre o problema do mal, mas não tem as respostas que gostaria. O anjo simplesmente vai embora, deixando *Zadig* sem as respostas a respeito do problema do sofrimento e do mal. O que teria Voltaire intencionado com isso? Maria das Graças fala sobre a questão:

A intervenção do anjo *Jesrad*, à primeira vista, poderia significar duas concessões de Voltaire. A primeira, feita ao sobrenatural, a segunda, ao otimismo de Pope e Leibniz. Em relação à primeira concessão, o fato de

---

<sup>481</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 51. (Tradução nossa). “Vers 1748, il s'inquiète du problème du libre arbitre. Pendant la décade qui s'étend de *Zadig* à *Candide*, son esprit est aux prises avec le scandale du mal. A partir du *Philosophe ignorant*, le vieillard de Ferney procède à une révision générale de sa métaphysique, dans laquelle l'influence de Malebranche et celle de Spinoza l'emportent sur celle de Locke.”

Voltaire introduzir um ser sobrenatural pode significar que a solução para o problema do mal só se encontra mesmo para além do mundo terreno, e, no caso, tratar-se-ia mais de uma ironia de Voltaire, pois, segundo suas próprias palavras, “nós só possuímos a razão natural, tudo o que é sobrenatural está acima da nossa razão”. O que não deixa de ser um outro modo de dizer que qualquer explicação do mundo que for incompreensível ao homem ser-lhe-á também inútil. Assim, a solução ao problema do mal por Jesrad, sendo sobrenatural, e portanto incompreensível, não pode satisfazer aos anseios da razão.<sup>482</sup>

É importante lembrarmos uma das frases do anjo Jesrad a Zadig: “não há mal de que não provenha um bem”. É difícil que essa frase reflita o pensamento de Voltaire em qualquer fase de sua vida. Ainda que no conto, na etapa em que o anjo Jesrad atua, isso tenha sido verdade, e que a conclusão da história de Zadig tenha sido feliz, Voltaire não pensa que os males do mundo resultem em bem. Se assim fosse, teríamos evidências desse pensamento em alguma de suas obras, já que a produção de Voltaire é imensa e engloba mais de cinco décadas. Sendo assim, concordamos com Maria das Graças ao negar que a fala do anjo Jesrad seja uma concessão de Voltaire ao sobrenatural ou ao otimismo filosófico de Pope e Leibniz.

Rodrigo Brandão também comenta sobre o anjo Jesrad e Zadig:

Não estamos convencidos, porém, de que a voz de Voltaire, não coincidindo com a de Zadig, tenha de coincidir com a de Jesrad. Por que ao invés da perspectiva de Voltaire ser identificada à mensagem do personagem Jesrad, não podemos ver na oposição entre Zadig e Jesrad a tentativa do autor de compreender dramaticamente um sistema que então lhe atraia a atenção? Por que não ver um movimento crítico de aproximação e afastamento ao invés de uma adesão total ao leibnizianismo? Afinal de contas, não se deve dar tanto crédito a um personagem como o eremita-Jesrad. À primeira vista, pode parecer estranho que devamos desconfiar do personagem que é mensageiro da providência, um enviado dos céus, mas ao prestarmos a devida atenção a estes personagens em outras obras de Voltaire, veremos que realmente não podemos conceder-lhes o valor que Jacques Van den Heuvel pretende encontrar em Jesrad, e que dificilmente Voltaire se valeria de um personagem como um anjo para transmitir as suas próprias convicções.<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> SOUZA, Maria das Graças de. Voltaire e o materialismo do século XVIII. 1983. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 114.

<sup>483</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 128.



A possibilidade de se pensar que Jesrad representa Voltaire, pelo menos na fase em que *Zadig* foi escrito, se dá, provavelmente e entre outras razões, porque há uma clara mudança na abordagem da questão da Providência desse conto para o *Cândido*, que foi escrito doze anos depois do *Zadig*. No *Zadig*, um anjo explica que há razões para que a Providência aja como age. Ainda que as explicações não pareçam ser convincentes a Voltaire e que os fatos não mostrem que sempre venham bens dos males, como Jesrad afirma, a retirada do anjo quando *Zadig* faz a ele mais uma pergunta é um fato importante do conto, pois demonstra a impossibilidade do conhecimento humano apreender algumas verdades. Essa sim é uma posição de Voltaire em outras obras.<sup>484</sup> Sendo assim, Jesrad pode representar, devido à sua ambiguidade, uma mistura de verdade com equívocos, ou pelo menos uma síntese de uma verdade importante com posições duvidosas aos olhos da razão. Analisando suas palavras, à luz das obras de Voltaire Jesrad parece ser um ser ambíguo. Já no *Cândido*, como vimos, Pangloss, mestre de *Cândido*, é uma figura que não se rende aos fatos, que defende o seu sistema filosófico a qualquer custo, inclusive ao custo da honestidade. Se tanto Jesrad como Pangloss representam a tentativa de explicar o otimismo filosófico, então há uma diferença considerável entre os dois personagens. Jesrad pode nos deixar com alguma dúvida se a posição dele é, pelo menos parcialmente, a de Voltaire; Pangloss, não.

A questão é polêmica, mas a discussão a seguir, proposta por Brandão, permite considerar ainda outros fatores que permitem elucidá-la:

Concordamos que sem dúvida há um plano providencial na estrutura de *Zadig* em contraposição ao plano parcial humano, bem como com o fato de haver realmente uma forte presença de posições leibnizianas no conto. Não concordamos, no entanto, com a conclusão segundo a qual a voz de Jesrad é a voz de Voltaire. Em outras palavras, a presença de um plano providencial e outro plano humano não significa que Voltaire concorde com a perspectiva metafísica e a mensagem moral do otimismo. O pensamento de Voltaire, mesmo naquele momento, é mais uma oscilação entre os dois pólos, ou melhor, é a afirmação de que a própria humanidade oscila entre os dois pólos, do que o proselitismo otimista.<sup>485</sup>

---

<sup>484</sup> *O filósofo ignorante* é um bom exemplo disso.

<sup>485</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. pp. 124-125.

A presença de um pano de fundo providencial no conto *Zadig* não é a mesma coisa que dizer que Voltaire, na fase em que o conto foi escrito, estava convencido ou pendendo para a ideia de que há uma interferência providencial na vida humana. Se Voltaire apresenta alguma oscilação entre a negação da Providência e o otimismo filosófico, ele não se aproxima muito deste último. Quando Voltaire defende uma posição em seus contos,<sup>486</sup> isso não fica tão ambíguo como no caso do conto *Zadig*. Não estamos convencidos de que o referido conto apresenta alguma tentativa de defesa do otimismo filosófico.

René Pomeau também fala sobre o *Zadig*:

O babilônio Zadig é um Voltaire que vem de frequentar as cortes, que esperou – quem sabe? – torna-se ministro, que cai em desgraça, e cuja filosofia atravessa uma crise. Zadig é Voltaire que envelheceu, do fim do período de Cirey. Um anjo lhe explica que ele está errado em reclamar; mas ele não está convencido. Se ele se atrevesse, ele se revoltaria contra a Providência: as mulheres são infiéis, os cortesãos pérfidos e a vida bem curta.<sup>487</sup>

Pomeau entende que os contos voltairianos representam diferentes etapas da vida de Voltaire. Seus personagens, desta forma, representariam suas inquietações filosóficas, seus sentimentos oriundos das circunstâncias do momento. Talvez essa seja uma das explicações para as diferentes posições de Voltaire perante os mesmos problemas. O comentador francês cita diferentes abordagens que aparecem no conto, mas o que é mais relevante para nós, nesta seção, é que, no entender de Pomeau, Voltaire não se convence com a explicação do anjo Jesrad.

Já na época em que o *Cândido* foi escrito, em 1759, há fortes evidências de que a posição de Voltaire contra o otimismo filosófico tenha se tornado mais radical. É importante dizer que entre o *Cândido* e o *Zadig* houve um fato bastante significativo para Voltaire e para seus contemporâneos, que provavelmente influenciou sua posição. Estamos falando do terremoto de Lisboa, que aconteceu em 1755, sobre o qual Pierre Lepape comenta:

---

<sup>486</sup> Por exemplo, no conto *A história de Jenni* é clara a posição de Voltaire contra o ateísmo. Não vemos ambigüidade no objetivo principal da obra.

<sup>487</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 18. (Tradução nossa). “Le Babylonien Zadig est un Voltaire qui vient de fréquenter lês cours, qui a espere – qui sait? – devenir ministre, qui est tombe en disgrâce, et dont La philosophie traverse une crise. Zadig est Le Voltaire vielli de La fin de La période de Cirey. Um ange lui explique qu’il a tort de se plaindre; mais Il n’est pás convaincu. S’il osait, Il se révolterait contre la Providence: les femmes sont infidèles, lês courtisans perfides, et la vie bien courte.”

No dia 1º de novembro de 1755 um maremoto inundou Lisboa. A cidade foi quase inteiramente destruída, e trinta mil pessoas morreram. O sismo também arrasou Cadiz, Tanger e Meknes. A desorganização era tão grande que a notícia do desastre só chegou a Paris e Genebra três semanas depois. Para Voltaire, como para a maioria dos seus contemporâneos bem-informados, a destruição de Lisboa teve uma profunda ressonância metafísica, cuja extensão hoje dificilmente poderíamos avaliar. Era como se as ideias de providência, justiça divina e harmonia universal, sobre as quais repousava a serenidade cotidiana, desabassem e fossem varridas.<sup>488</sup>

David Strauss também fala a respeito do terremoto de Lisboa:

Esta catástrofe ocorreu em 1º de novembro de 1755. Goethe tinha, então, seis anos e ele mesmo nos conta como sua fé infantil ficou completamente desconcertada perante aquela hecatombe, já que, segundo suas próprias palavras, até os sábios e eruditos a interpretavam cada um à sua maneira. Voltaire, que já havia chegado aos 60 anos, escreveu seu poema intitulado *Sobre o desastre de Lisboa*, no qual tira suas próprias conclusões do cataclismo. Cabia, acaso, conceber prova mais espantosamente evidente daquele desastre de que no mundo existia o mal e que nada justificava a famosa afirmação de Pope de que tudo quanto existe é bom pelo simples ato de existir? Mas como explicar, como interpretar o mal? Como um castigo divino, à maneira como o explicavam os curas? Lisboa havia merecido um castigo tão espantoso em maior medida do que qualquer outra cidade?<sup>489</sup>

É desnecessário enfatizar a importância do terremoto de Lisboa no pensamento filosófico do século XVIII. Milhares de pessoas, dentre elas mulheres e crianças, são mortas repentinamente. O sofrimento atinge inúmeras pessoas sem aparente razão. Teria sido um castigo da Providência? Mas qual a razão de Lisboa ser castigada e Paris não? Paris era uma cidade mais pecadora do que Lisboa? E as crianças e recém-nascidos? Nenhum argumento

---

<sup>488</sup> LEPAPE, Pierre. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 201.

<sup>489</sup> STRAUSS, David Federico. *Voltaire*. 3. ed. México: Biografías Ganesa, 1955. pp. 152-153. (Tradução nossa). “Esta catástrofe ocurrió el 1º de noviembre de 1755. Tenía Goethe entonces seis años y él mismo nos cuenta cómo su fe infantil quedó completamente desconcertada ante aquella hecatombe, ya que, según sus propias palabras, hasta los sabios y los eruditos lo interpretaban cada cual a su manera. Voltaire, que había cumplido ya los sesenta, escribió su poema titulado *Sobre el desastre de Lisboa*, en el que saca sus propias conclusiones del cataclismo. ¿Cabía acaso concebir prueba más espantosamente palmaria que aquel desastre de que en el mundo existía el mal y de que nada justificaba la famosa afirmación de Pope de que cuanto existía era bueno por el mero hecho de existir? ¿Pero cómo explicarse, cómo interpretar el mal? ¿Cómo un castigo divino, a la manera como lo explicaban los curas? ¿Es que Lisboa había merecido un castigo tan espantoso en mayor medida que cualquier otra ciudad por el estilo?”

que justificasse esse extremo mal no mundo poderia convencer a maioria dos filósofos, sobretudo Voltaire. É o problema do mal e da Providência vindo à tona novamente.

Elizabeth Dias também comenta sobre o assunto:

A parolagem da Teodicéia e suas noções e assertivas abstratas está em descompasso com os fatos. Face aos trinta mil mortos no terremoto de Lisboa, à guerra dos setes anos, à escravidão e à varíola, como ser otimista e acreditar que tudo vai bem? Dizer às vítimas de tais catástrofes que tudo está bem e conforme à razão universal não é um insulto às dores de suas vidas?<sup>490</sup>

A seguir, citamos Rodrigo Brandão para corroborar a mudança de posição de Voltaire depois do *Zadig*:

Em *Zadig*, quando o protagonista abandonava o ponto de vista dos céus e reentrava sua própria condição, ele passava da ordem ao caos, mas ao menos temporariamente, com o esforço de abstração filosófica, ele poderia encontrar alívio para a dor e a falta de sentido do seu sofrimento particular. No *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, não há consolo. A posição de homem pensante que contempla a ordem dos céus se apresenta na imagem de um frágil átomo pensante. Ela não aparece mais como um ponto de vista possível a ser adotado e que relativizaria nossas dores, trata-se agora de mais um elemento de contrariedade do ser humano.<sup>491</sup>

O comentador menciona o episódio em que Zadig abandona temporariamente o seu sofrimento para contemplar a ordem do universo. Mediante tal exercício, o sofrimento humano se torna insignificante, pois se percebe que o homem e toda a espécie humana são muito pouco perante a grandeza universal. Voltaire, se aproximando de Platão por um instante, chega a dizer que, neste momento, Zadig estava *liberto dos sentidos*<sup>492</sup>. Tal visão leva Zadig a ter uma ideia verdadeira da posição do homem, de sua insignificância. Todavia, quando volta a si, Zadig sofre e só consegue pensar em sua amada. Após o terremoto de

---

<sup>490</sup> DIAS, Elizabeth de Assis. *Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire*. 2000. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280920>. pp. 41-42.

<sup>491</sup> BRANDÃO, Rodrigo. *A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 197.

<sup>492</sup> No *Fédon*, obra que trata dos últimos momentos e da morte de Sócrates na prisão, há o conceito de que o corpo é uma prisão e que a alma deve se abster dos sentidos para apreender a verdade, para recordar aquilo que aprendeu antes de vir para o corpo.

Lisboa, objeto da reflexão de Voltaire no referido poema, pode-se afirmar que há uma mudança de posição do autor do *Cândido* a respeito do sofrimento.

Ainda sobre a questão, a seguinte passagem de Brandão contribui para sua elucidação:

No Tratado de Metafísica e nos Elementos da filosofia de Newton, em *Zadig* e em *Memnom*, é notável a tensão entre um ponto de vista global, aquele exigido pelas filosofias de Pope e Leibniz, de onde seria possível contemplar a organização do universo, a harmonia e proporção da criação, e o ponto de vista particular, a visão do homem, uma visão espontânea que lida com a desproporção entre causa e efeito e a experiência do sofrimento. O ponto que torna *Zadig* diferente de *Cândido*, no entanto, é o fato de que neste último não há mais uma oscilação entre o ponto de vista global e o ponto de vista particular, uma visão racional e uma espontânea. Trata-se de definitivamente criticar as pretensões da perspectiva global e tomar partido do ponto de vista particular, abandonando o plano providencial.<sup>493</sup>

Assim, na leitura de Brandão, o que faz mudar a posição de Voltaire do *Zadig* para o *Cândido* é o ponto de vista. De um conto para outro, a visão universal vai perdendo a força. Voltaire se torna mais radical contra o ponto de vista de Leibniz e Pope, não aceitando mais, como antes, a justificativa da ordem universal para minimizar o problema do sofrimento humano.

No *Cândido*, o personagem que representa o otimismo, ou sua caricatura, é Pangloss, o mestre de *Cândido*. É uma figura que ignora as evidências dos fatos. Ele não se rende aos acontecimentos, pois prefere manter sua filosofia a considerar a realidade da vida. Pangloss, ao ser comparado com Jesrad, nos traz mais uma evidência de que entre o *Zadig* e o *Cândido* Voltaire mudou sua concepção relativa ao otimismo filosófico. Já afirmamos que é improvável que o anjo Jesrad, com suas explicações, represente o pensamento de Voltaire. No entanto, Jesrad tem um pouco de Voltaire, pois ele, ao se retirar justamente quando *Zadig* queria saber coisas muito importantes a respeito do mal e do sofrimento, apresenta uma proximidade com as afirmações do filósofo quando este afirma que não há respostas para muitas perguntas e que Deus não revela seus segredos a nós. Já Pangloss é desonesto intelectualmente, pois coloca suas ideias acima dos fatos, não se rende às evidências. Chega a ser uma figura que não merece crédito. Provavelmente com isso Voltaire quer mostrar que

---

<sup>493</sup> BRANDÃO, Rodrigo. Como levar *Cândido* a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire. Dois Pontos, pp. 163-177, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27463/20065>. p. 168.

aqueles que negam a realidade do sofrimento e do mal no mundo não devem ser levados a sério.

Maria das Graças ilustra, com seu comentário a seguir, a questão do mal no mundo nos contos *Zadig* e *Cândido*:

Ao discutir tais questões através dos episódios e personagens dos contos, Voltaire estimula o leitor a concluir por respostas-limite e mesmo paradoxais. Assim, embora o anjo Jesrad, no *Zadig*, apareça para tentar conciliar o absurdo dos fatos com a idéia de providência divina, as desventuras sucessivas do personagem levam facilmente à conclusão de que tal providência é ineficaz. Do mesmo modo, no *Cândido*, ainda que o fato de poder cultivar o jardim sugira que, feito o balanço geral, o mundo não seria tão mau e a vida não seria tão difícil, o autor, entretanto, através de exageros e da caricatura, já havia sutilmente conduzido seus leitores à conclusão de que esse nosso mundo é realmente o pior dos mundos possíveis.<sup>494</sup>

Apesar das diferenças entre os dois contos, os fatos desmentem, no entender de Voltaire, a presença de uma Providência que se interessa pelos homens. Já comentamos sobre o que pensamos a respeito do anjo Jesrad. Embora no próprio conto suas palavras façam sentido na vida de Zadig, visto que realmente a história teve um final feliz quando o personagem principal foi à Babilônia, não temos evidências de que, para Voltaire, no final de tudo os sofrimentos sejam compensados por um bem maior. No entender da comentadora, a quantidade de fatos infelizes que Zadig vive, o que também se aplica ao *Cândido*, demonstra que a Providência não tem interesse na vida dos homens.

A seguir, citamos a defesa de Leibniz à ideia de que Deus age sempre da melhor forma possível:

O conhecimento geral desta grande verdade, que Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível, no meu entender é o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois aquele que ama busca a satisfação na felicidade ou perfeição do objeto amado e das suas ações (...) Penso ser difícil bem-amar a Deus quando não se está disposto a querer o que ele quer, mesmo quando fosse possível modificá-lo. Com efeito, os que não estão satisfeitos com o que ele faz me parecem semelhantes àqueles súditos descontentes cuja intenção não difere muito da dos rebeldes. Sustento, portanto, que, segundo estes princípios, para agir

---

<sup>494</sup> SOUZA, Maria das Graças de. Voltaire e o materialismo do século XVIII. 1983. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. p. 111.

em conformidade com o amor de Deus não basta ter paciência à força, mas é preciso estar verdadeiramente satisfeito com tudo quanto nos sucedeu, segundo sua vontade.<sup>495</sup>

O texto demonstra o quanto Voltaire e Leibniz pensavam diferente a respeito do mundo e da Providência. Para esse último, a base do amor que o homem deve a Deus é o contentamento com sua obra, com a criação, com o mundo. Se sabemos que Deus sempre age da melhor maneira possível, como ele não o teria feito ao criar o mundo? É necessário, portanto, estar satisfeito com a obra divina, com o funcionamento do mundo. Nada tão distante de Voltaire. Seus contos mostram, com clareza, sua inquietação com o mal e o sofrimento humano. Com sua abordagem, Voltaire constantemente refuta o otimismo leibniziano, deixando claro que tal explicação não o satisfaz.

Vejamos a defesa de Pope da Providência contra as críticas humanas:

Vá, você, mais sábio! E na tua escala de compreensão,  
Pese tua opinião contra a Providência;  
Chame imperfeição o que você mais gosta,  
Diga, aqui Ele dá muito pouco, ali, excessivamente:  
Destrua todas as criaturas por teu divertimento ou prazer,  
Chore, se o homem é infeliz e Deus injusto;  
Se o homem sozinho não abarca o cuidado do alto céu,  
Sozinho feito perfeito aqui, imortal lá:  
Tome de Sua mão a balança e o cajado,  
Re-julgue Sua justiça, seja deus de Deus.<sup>496</sup>

O homem, de forma irônica, é chamado de mais sábio [subentende-se mais sábio do que Deus] e convidado a pesar sua opinião contra a Providência, a dizer que Deus cometeu excessos ou faltas. Ao se queixar contra a ordem do mundo, indiretamente o homem está

---

<sup>495</sup> LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 8.

<sup>496</sup> POPE, Alexander. *Essay on man and other poems*. New York: Dover Publications, 1994. p. 48. (Tradução nossa).

“Go, wiser thou! And in thy scale of sense,  
Weigh thy opinion against Providence;  
Call imperfection what thou fanciest such,  
Say, here He gives too little, there too much:  
Destroy all creatures for thy sport or gust,  
Yet cry, If man’s unhappy, God’s unjust;  
If man alone engross not Heaven’s high care,  
Alone made perfect here, immortal there:  
Snatch from His hand the balance and the rod,  
Re-judge His justice, be the god of God.”

colocando defeitos na criação, se colocando, assim, como mais inteligente do que Deus. Que o homem julgue a justiça divina e seja deus de Deus, é o irônico conselho de Pope.

Uma vez mais o poeta inglês se dirige ao homem de maneira irônica:

Vá, criatura maravilhosa! Suba até onde a Ciência orienta,  
Vá, meça a Terra, pese o ar e faça declarações às marés;  
Instrua os planetas em qual esfera orbitar,  
Corrija os tempos antigos e regule o sol (...)  
Vá, ensine à Sabedoria Eterna como governar –  
Então caia em si e seja um tolo!<sup>497</sup>

Novamente usando a ironia, Pope convida o homem, a quem chama de maravilhosa criatura, a medir a terra, pesar o ar, instruir os mares, ensinar os planetas, regular o sol.<sup>498</sup> Àquele que se queixa contra a Providência, Pope convida a governar a natureza, a ensinar a Deus como ele deve dirigir a criação. No final de tudo, que caia em si e veja quão tolo é ao agir assim.

Retornando a Voltaire, entendemos que no *Zadig* há um final feliz, conforme dito anteriormente. Depois de tanto sofrimento, ele se casa com sua amada e as coisas terminam bem. Não entendemos, todavia, que o final feliz em *Zadig* significa que Voltaire pensasse que, na vida real, tudo terminaria bem, afinal. Já no *Cândido* há um final feliz? Vejamos o que diz sobre isso o intérprete que nos serve de apoio, Rodrigo Brandão:

---

<sup>497</sup> POPE, Alexander. *Essay on man and other poems*. New York: Dover Publications, 1994. p. 54. (Tradução nossa).

“Go, wondrous creature! mount where Science guides,  
Go, measure earth, weigh air, and state the tides;  
Instruct the planets in what orbs to run,  
Correct old Time, and regulate the sun (...)  
Go, teach Eternal Wisdom how to rule –  
Then drop into thyself, and be a fool!”

<sup>498</sup> Talvez Pope tenha sido influenciado pelo livro bíblico de Jó, pois apresenta tom semelhante àquele que aparece no referido livro, quando Deus desafia Jó, que tinha se queixado contra sua Providência, a explicar como algumas coisas acontecem. Eis um trecho: “Então Iahweh respondeu a Jó, do seio da tempestade, e disse: Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Cinge-te os rins, como um herói, vou interrogar-te e tu me responderás. Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto. Quem lhe fixou as dimensões? — se o sabes —, ou quem estendeu sobre ela a régua? Onde se encaixam suas bases, ou quem assentou sua pedra angular, entre as aclamações dos astros da manhã e o aplauso de todos os filhos de Deus? Quem fechou com portas o mar, quando irrompeu jorrando do seio materno; quando lhe dei nuvens como vestidos e espessas névoas como cueiros; quando lhe impus os limites e lhe firmei porta e ferrolho, e disse: ‘Até aqui chegarás e não passarás: aqui se quebrará a soberba de tuas vagas?’” (Jó 38:1-11).



Não é possível dizer que há um final feliz propriamente falando, tendo em vista a desproporção entre a enormidade das desgraças e a condição modesta em que se encontram os personagens no jardim da Propôntida. Nem é possível dizer também que Cândido tenha ele próprio aprendido algo realmente positivo, não se trata, nesse sentido, de um romance de aprendizado, em que o tempo incide sobre o caráter e as qualidades do protagonista, ele seria, talvez, com o perdão do termo, um romance de deseducação, uma narrativa que conta como o tempo incide sobre o personagem no sentido de contribuir para o abandono dos ensinamentos enganosos de sua infância, trata-se de uma narrativa da libertação de um indivíduo da tutela de um saber e de uma educação metafísica enganosa. Por isso, talvez não fosse exagero afirmar que Cândido é um personagem iluminista por excelência, sua trajetória representa a saída da minoridade, e se ele próprio ainda não pronuncia o lema *Sapere aude*, ao menos no fim há um abandono da tutela intelectual sob a qual se encontrava desde sua infância na Westfália.<sup>499</sup>

Obviamente Voltaire não pintou um final maravilhoso para o personagem principal, Cândido. Ele, no entanto, não terminou sofrendo como durante sua trajetória. Houve, podemos dizer, um alívio à sequência de infortúnios que ele sofreu durante muito tempo. Isso seria um final feliz? Não necessariamente. Mas também não é um final infeliz, com a perpetuação do sofrimento. Cunegundes, que Cândido amava, já não era agradável como antes, mas eles ficaram juntos. A filosofia otimista de Pangloss foi desmentida pelas experiências de Cândido; como Brandão afirma, houve libertação de uma ideia enganosa. A filosofia, assim, não trouxe uma vida que poderíamos chamar de feliz, mas pelo menos livrou Cândido do engano. Como afirma René Pomeau, “Como Voltaire, ele (Cândido) logo teve que ficar desiludido. Voltaire e Cândido têm o mérito, tão raro, de se render à evidência dos fatos.”<sup>500</sup> Poderíamos, talvez, dizer que Voltaire pintou um final razoável para Cândido.

A ambiguidade de Voltaire na abordagem de alguns temas, entre eles a questão do mal no mundo, se traduz em suas obras literárias, mais precisamente nos contos, na pintura do mundo como um lugar de muito sofrimento e maldade; é notória, portanto, sua rejeição ao otimismo filosófico. No entanto, como vimos na seção anterior, o autor do *Cândido* busca minimizar as queixas humanas contra a dor e o sofrimento, mostrando que ambos são

---

<sup>499</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. p. 224.

<sup>500</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. p. 20. (Tradução nossa). “Comme Voltaire, Il (Candide) dut bientôt déchanter. Voltaire et Candide ont le mérite, si rare, de se rendre à l’évidence des faits.”

necessários, motores para as ações humanas, e que não faz sentido se queixar contra a Providência. Ele mesmo, porém, o faz em seus contos.

A seguir, citamos uma passagem do *Dicionário filosófico* a respeito da presença do mal no mundo:

Se os homens fossem essencialmente maus, se todos nascessem sujeitos a um ser tão malfeitor como infeliz que, para se vingar de seus suplícios, lhes inspirasse todos os seus furores, veríamos todas as manhãs maridos assassinados por suas mulheres e pais por seus filhos, como podemos contemplar ao clarear do dia galinhas degoladas por uma doninha que lhes sugou o sangue.

Se houver um bilhão de homens na terra, é muito; isso dá aproximadamente quinhentos milhões de mulheres que costuram, que fiam, que alimentam seus filhos, que mantêm a casa ou a cabana limpa e que falam mal, pelo menos um pouco, de suas vizinhas. Não vejo que grande mal essas pobres inocentes fazem na terra. Dentre esse número de habitantes do globo, há duzentos milhões de crianças no mínimo que certamente não saqueiam nem matam e cerca de outro tanto de velhos e doentes que não podem fazê-lo. Restarão quando muito cem milhões de jovens robustos e capazes de praticar o crime. Desses cem, há noventa milhões continuamente ocupados em forçar a terra por meio de um trabalho prodigioso, para que esta lhes dê alimentos e roupa; esses não têm igualmente tempo para fazer o mal.

Nos dez milhões restantes estão compreendidos todos os ociosos e aqueles que prezam a boa companhia, que desejam usufruir agradavelmente a vida; os homens de talento, ocupados em suas profissões; os magistrados, os padres, claramente interessados em levar uma vida pura, ao menos na aparência. Como verdadeiros maus, portanto, restarão apenas alguns políticos, amadores ou profissionais, e alguns milhares de vagabundos que alugam seus serviços a esses políticos. Ora, nunca há ao mesmo tempo um milhão desses animais ferozes agindo; e, nesse número, estão incluídos os assaltantes das estradas reais. Temos, portanto, quando muito na terra, nos tempos mais tempestuosos, um homem sobre mil que pode ser chamado de mau; além do mais, não o é sempre.

Há, portanto, infinitamente menos mal na terra do que se diz e se pensa. E é muito ainda, sem dúvida: vemos desgraças e crimes horríveis; mas o prazer de se queixar e exagerar é tão grande que, ao menor arranhão, vocês bradam que a terra regurgita sangue. Foram enganados, todos os homens são perjuros. Um espírito melancólico, que sofreu uma injustiça, vê o universo coberto de malfeitores, como um jovem voluptuoso, jantando com sua mulher ao sair da Ópera, não acredita que haja desafortunados.<sup>501</sup>

Voltaire começa rebatendo o conceito de que o homem é essencialmente mau, o que nos leva às suas críticas à ideia do pecado original, que ele combate, algumas vezes, em

---

<sup>501</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008. pp. 385-386

Agostinho<sup>502</sup> e em Pascal.<sup>503</sup> O autor do *Cândido* entende que a grande maioria dos seres humanos não está ocupada em fazer o mal, mas apenas em viver o seu cotidiano sem causar danos aos outros. Em seu cálculo, o filósofo estima que um milésimo dos homens, em algumas épocas, pode receber o nome de mau. E o que mais nos chama a atenção é sua afirmação de que há infinitamente menos mal na terra do que se diz. Quem diz, então, que há tanto mal na terra? O próprio Voltaire, por exemplo. Ele também afirma que é grande o prazer em se queixar e exagerar. Quem teria tal prazer? Novamente, Voltaire. É notório que nessa passagem Voltaire contradiz o cenário que ele mesmo pinta em seus contos.

Embora negue que o homem seja essencialmente mau, Voltaire diz o seguinte em seu *Dicionário filosófico*:

Todos os homens nascem com uma tendência bastante violenta e pronunciada para o domínio e os prazeres, e uma queda acentuada para a preguiça: por conseguinte, qualquer homem gostaria de possuir o dinheiro e as mulheres ou as filhas dos outros, ser o amo deles, submetê-los a todos os caprichos seus e não fazer nada ou, pelo menos, fazer apenas o que muito bem lhe apetecesse. Já vêem que, com tão lindas disposições, é impossível que os homens sejam iguais, como é impossível que dois pregadores ou dois professores de teologia não tenham ciúmes e inveja um do outro.<sup>504</sup>

Voltaire, por um lado, é um crítico do conceito de pecado original,<sup>505</sup> mas, por outro lado, afirma que o homem *nasce* com uma tendência de dominar o seu próximo, de ser preguiçoso, de tomar o dinheiro e as mulheres do outro, ou seja, ao furto ou roubo, de submeter os demais. Mesmo sendo contrário à ideia do pecado original, Voltaire, ao menos nessa referência, concebe o homem com certas semelhanças àquelas defendidas pelos teólogos que entendem que o homem nasce com tendências a inclinações ruins. Certamente poderá haver outras explicações, além do pecado original, para a suposta inclinação ao mal presente no homem, mas, seja pela razão que for, Voltaire se aproximou, pelo menos em parte, daqueles que defendem a existência de tendências ao mal presentes no ser humano desde o nascimento.

---

<sup>502</sup> De Agostinho, Voltaire diz que se trata de um homem que passou a vida se contradizendo.

<sup>503</sup> Voltaire chama Pascal, em suas *Cartas inglesas*, de misantropo sublime.

<sup>504</sup> VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 217.

<sup>505</sup> Ver, no *Dicionário filosófico*, o verbete “Pecado original”.

Já no conto *A história de Jenni*,<sup>506</sup> o personagem ateu, chamado Birton, fala dos crimes e males perpétuos do homem, os quais depõem contra um Deus bom. Ele fala do sofrimento, das imensas dificuldades da vida, das doenças.<sup>507</sup> Ao passo que Freind, o personagem sensato que Voltaire usa para combater o ateísmo, diz o seguinte: “Se um homem tivesse inventado uma máquina hidráulica que regasse e fertilizasse toda uma província, haveríeis de censurar-lhe que a água que êle vos propinou afogasse alguns insetos?”<sup>508</sup> Ao que parece, Deus é aquele que inventou a máquina hidráulica, que seria a natureza, mas de vez em quando ocorrem terremotos, vulcões, etc, que matam alguns seres humanos, que são, no conto, representados pelos insetos. Embora, como vimos, esse conto tenha sido escrito para combater o ateísmo e é natural que Voltaire minimize os argumentos ateístas, é notória a diferença de sua abordagem ao problema do sofrimento daquela de outras obras, principalmente de seus contos. Se o sofrimento inquieta Voltaire, nessa passagem ele o trata como algo praticamente insignificante.

Ao analisar esses contos e a posição de Voltaire a respeito da história e do sofrimento, poderíamos dizer que há alguma Providência atuando na vida humana? Não enxergamos evidências, em Voltaire, de uma atuação direta de Deus na história. No entanto, como já foi demonstrado, Voltaire crê em um Deus que é a causa das leis eternas da natureza e que nada acontece sem uma causa. Tudo, incluindo o homem, segue leis naturais. Sendo assim, não é correto afirmar que Voltaire nega todo e qualquer tipo de conceito de providência, mas sim que, em seu pensamento, não há uma interferência providencial direta na vida humana, para livrar o homem de infortúnios ou para conduzir a história a determinado caminho. Citamos um importante comentário de Maria das Graças a respeito do assunto:

Mergulhado num mundo do qual não conhece os verdadeiros princípios, constringido a limitar seu conhecimento a poucas verdades, o homem dos contos de Voltaire se vê também determinado por forças sobre as quais não tem um controle absoluto. É esse o terceiro tema subjacente aos contos, como já havíamos lembrado. Não se trata de forças espirituais ou sobrenaturais, mas de forças puramente materiais que desencadeiam o curso dos acontecimentos da vida cotidiana e da história das nações, antes

---

<sup>506</sup> Conto de 1775, três anos antes da morte de Voltaire.

<sup>507</sup> VOLTAIRE. *A história de Jenni ou o ateu e o sábio*. Trad. Mário Quintana. In: *Contos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972. pp. 566-567.

<sup>508</sup> *Ibid.* p. 569.

mesmo que se possa ter alguma reação. Muitas vezes essas forças provocam efeitos que lhes são absolutamente desproporcionais.<sup>509</sup>

Tais forças, mencionadas pela comentadora, são aquelas que mudam, a todo momento, as circunstâncias dos personagens dos contos voltairianos. De repente, as coisas boas ficam ruins, péssimas. A situação muda bruscamente, sem aviso prévio. Felicidade e sofrimento chegam ao caminho do indivíduo sem que ele possa ter controle. O que conduz tais forças? Há leis naturais que submetem todas as coisas, como Voltaire afirma várias vezes, mas os verdadeiros princípios são desconhecidos pelo homem. Maria das Graças afirma que tais forças não são, para Voltaire, espirituais ou sobrenaturais, mas materiais. Sendo assim, não haveria uma força externa para interferir na vida humana, no pensamento de Voltaire, e os verdadeiros princípios seriam ignorados pela razão.

René Pomeau diz o seguinte a respeito da crença de Voltaire na Providência:

Voltaire crê na Providência, como Bossuet. Mas ele não crê que o homem possa ler na sucessão de eventos os desígnios providenciais; ele não pensa que o Ser dos seres se preocupa muito com os insetos que nós somos. A história de Voltaire é à imagem do homem voltairiano: pulando de um fato a outro, ela não tem qualquer “sentido”; mas ela testemunha a cada instante a fragilidade humana. As histórias universais são sempre tipos de poemas onde domina a subjetividade do autor. A história de Voltaire, como a de Bossuet, é a humanidade vista através de um temperamento.<sup>510</sup>

Voltaire crê na Providência, mas, como temos visto, numa Providência geral, que é a causa das leis universais. Sendo assim, do ponto de vista global, universal, tudo está em seu lugar, tudo segue, invariavelmente, as leis da natureza. No entanto, segundo Pomeau, a história, tal como lida por Voltaire, não demonstra desígnios providenciais. A comparação do ser humano a insetos aparece em um dos últimos contos de Voltaire, *A história de Jenni*, como vimos há pouco. O Deus de Voltaire, assim, não se importa com os seres humanos, pelo menos não diretamente. Pomeau enfatiza a importância do temperamento e dos

---

<sup>509</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 60.

<sup>510</sup> POMEAU, René. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955. pp. 66-67. (Tradução nossa). “Voltaire croit à la Providence, comme Bossuet. Mais il ne croit pas que l’homme puisse lire dans la succession des événements les desseins providentiels; il ne pense même pas que l’Être des êtres se soucie beaucoup des insectes que nous sommes. L’histoire de Voltaire est à l’image de l’homme voltairien: sautillant d’un fait à l’autre, elle n’a aucun ‘sens’; mais elle témoigne à chaque instant de la fragilité humaine. Les histoires universelles sont toujours des sortes de poèmes, où domine la subjectivité de l’auteur. L’histoire de Voltaire, comme celle de Bossuet, c’est l’humanité vue à travers un tempérament.”

sentimentos de Voltaire em seu pensamento. Talvez essa seja uma das chaves de leitura para compreendermos muitas de suas contradições, especialmente no que se refere ao problema do sofrimento.

Vladimir Mota comenta sobre a Providência na filosofia de Voltaire:

Várias passagens de sua obra retomam a ideia de um Deus inalcançável pela razão humana e que essa mesma razão exige sua existência. Essa perspectiva provoca uma consequência lógica, pensa Voltaire, na relação entre Deus e o homem, a saber: tendo Deus criado ou arranjado o universo, o homem não possui o estatuto de ser privilegiado (...) trata-se de mais um ser, entre tantos outros, que saído das mãos divinas e, nesse sentido, assim como os outros, está submetido a uma Providência que em circunstância nenhuma é particular, mas geral, pois não parece lógico que o Deus organizador do universo romperia com a organização do cosmo – ou, nas palavras de Voltaire, com a “profunda matemática que governa o curso dos astros” – para atender aos interesses de uma única criatura.<sup>511</sup>

Concordando com Mota, a razão, para Voltaire, aponta não apenas para a existência de um Ser supremo e permite demonstrar a limitação do conhecimento humano, mas, ao mesmo tempo, aponta para a negação do privilégio do homem, já que é inconcebível que ele não estivesse também sujeito às leis naturais e eternas, como todos os demais.<sup>512</sup> E a ideia de que Voltaire crê em uma Providência geral é demonstrada, entre outras passagens, no *Zadig*, visto que o personagem principal do conto, mesmo em meio ao seu sofrimento, percebe que a ordem universal não é afetada por sua dor. Ou seja, o todo está funcionando bem, ainda que o homem passe por momentos de grande dificuldade. As leis mantêm todas as coisas em ordem e o homem não tem o direito de ser beneficiado de forma particular.

Rodrigo Brandão tem a palavra a respeito do conceito de Providência geral em Voltaire:

Apesar do reconhecimento da existência de causas finais e de uma providência, a ignorância dos atributos divinos e da ação do ser supremo impede que Voltaire vá além. Há certas causas finais, há uma providência, mas, ao que tudo indica, ela age em vista do todo. Na verdade, nada podemos falar dela, pois não há meio-termo entre a pequenez humana e a imensidão divina, de modo que na natureza é possível ver o funcionamento

---

<sup>511</sup> MOTA, Vladimir de Oliva. *Acerca da noção de filosofia em Voltaire*. 2012. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13122012-094430/pt-br.php>. p. 110.

<sup>512</sup> Ver *O filósofo ignorante*.

de uma inteligência que organiza suas máquinas em vista de certos fins, mas no que se refere à cadeia dos acontecimentos, ao destino, não é possível pensar em termos de finalidade, destino que apesar de não ser “a obra imediata do senhor” também se submete a leis imutáveis. Ora, há uma “causa final geral” que não se conhece, algo que poderia ser reconfortante ao homem, mas o ceticismo de Voltaire em relação ao conhecimento dos atributos de Deus e a sua recusa da revelação em questões metafísicas conduzem nosso autor a rechaçar a imagem de um mundo necessariamente bom para as criaturas e aceitar a perspectiva leibniziana segundo a qual a providência implica que este é o melhor dos mundos possíveis. Será precisamente a realidade do mal que insistirá em abalar as crenças dos *philosophe* não propriamente na organização do todo, mas na idéia de que esta organização seja boa para o homem.<sup>513</sup>

Brandão concorda com Mota na afirmação de que Voltaire crê em uma Providência geral. Há uma ordem geral, embora, na terra, as coisas, do ponto de vista humano, não estejam exatamente bem. É o cenário apresentado no *Zadig*. Voltaire, como Brandão afirma, defendeu a existência de causas finais.<sup>514</sup> No entanto, ainda que haja uma causa final geral, ela não poderia ser conhecida pela razão. A afirmação de Brandão está de acordo com o posicionamento de Voltaire, visto que o filósofo não ousa, seja na juventude, seja na maturidade, estabelecer que a humanidade ou a história tenham um propósito específico. Poderíamos dizer que Voltaire, tendo conhecido o materialismo, o ateísmo, o teísmo e o deísmo, não estabelece ou apreende um sentido para a história, seja com base em alguma lei ou força da natureza, seja fundamentado em um desígnio providencial de Deus. Como suas obras demonstram, Voltaire assumiu o deísmo durante sua vida, na juventude e na maturidade, mas não como uma posição dogmática. Sua posição filosófica se aproxima mais da ignorância a respeito de se conhecer os desígnios da Providência, o fim de todas as coisas, do que de uma afirmação contundente a respeito de determinado pensamento.

Retomemos, conforme indicado na seção dos contos, a conclusão do *Micrômegas*. No final da obra, Micrômegas, o habitante de outro planeta e bastante superior aos humanos, redige um livro de filosofia e o entrega aos homens. Nele, se poderia ver o *fim de todas as coisas*. Micrômegas entregou o livro aos homens e eles o levaram à Academia de Ciências de Paris. Mas, quando o secretário abriu o livro, nada estava escrito. O livro estava em branco.

---

<sup>513</sup> BRANDÃO, Rodrigo. A ordem do mundo e o homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. pp. 150-151.

<sup>514</sup> Ver o verbete “Fim, causas finais”, no *Dicionário filosófico*.

O que quer dizer isso? O que devemos pensar dessa conclusão do conto *Micrômegas*? Algumas conjecturas podem ser válidas para nos ajudar a compreender o que Voltaire quer nos comunicar. Tenha a palavra *fim* o sentido de *final* ou de *propósito*, o livro está em branco. Ou seja, não há algo escrito ou determinado, pelo menos não que seja do conhecimento humano, que demonstre ao homem qual o propósito de todas as coisas, da vida, da história. Ao que tudo indica, pelas análises até aqui desenvolvidas, talvez Voltaire queira dizer que são os homens que escrevem a história e que não há algo dado de antemão, uma predestinação. É comum Voltaire afirmar a ignorância humana perante as questões metafísicas, pelo que faz sentido pensarmos, também, que ele quer demonstrar que nada sabemos, de fato, a respeito do propósito ou do final da nossa história. Onde quer que busquemos, não haverá respostas, pois o livro estará sempre em branco. O livro em branco não é de teologia, é de filosofia. Ou seja, mesmo a filosofia, tendo a razão como instrumento, não é capaz de nos mostrar qual o fim da nossa história. As respostas não serão dadas, ainda que o homem as busque com intensidade por toda a sua vida. Se é assim, o nosso filósofo suspende o juízo a respeito do propósito da vida e da história, confessando que o conhecimento humano é completamente inadequado para apreender questões como essa.

Comentando a conclusão do *Micrômegas*, Maria das Graças nos diz o seguinte:

Que sentido pode ter esse desfecho do conto imaginado por Voltaire? Na verdade, ele revela que, para Voltaire, a capacidade da razão humana não permite que possamos saber se o mundo tem uma finalidade última ou se obedece a um desígnio divino. A crença de que se pode alcançar o conhecimento dos fins últimos do mundo e do homem deriva apenas do orgulho humano. Nós podemos conhecer as leis regulares que regem a natureza. Mas, no que se refere aos primeiros princípios, estamos destinados a permanecer na ignorância. Por isso o livro de *Micrômegas* estava em branco.<sup>515</sup>

Novamente a menção à confissão dos limites da capacidade da razão humana aparece. O homem não pode chegar ao conhecimento do fim de tudo. Ele permanece na escuridão, pois a razão humana é completamente incapaz de alcançar os desígnios da Providência. Perante as evidências de que Voltaire não ousa afirmar um fim ou um sentido para a história, é coerente afirmar que o filósofo suspende o juízo a respeito da questão. Há um final para a

---

<sup>515</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 55.



história? Voltaire, por meio de sua filosofia, não sabe. A história está caminhando em direção a determinado sentido? Se está ou não, é impossível saber.

Apesar da suspensão de juízo de Voltaire sobre o destino da história, na opinião de Maria das Graças, o filósofo entende que as causas da história são humanas, conforme o comentário a seguir:

O filósofo Bossuet, no século XVII, havia traçado em seu *Discurso sobre a história universal* a história de um mundo governado por Deus. Para ele, o processo histórico revelava, em última instância, a realização dos planos da Providência divina. Ora, para Voltaire, cabe ao historiador descobrir, na sabedoria ou na loucura dos homens, apenas o próprio homem.<sup>516</sup>

Já fizemos uma breve abordagem ao pensamento de Bossuet a respeito da história, de sua crença na Providência. Já tratamos também a respeito do deísmo voltairiano, de sua negação da interferência divina na história. Aqui, contudo, ratificamos, com o pensamento da comentadora, que a história de Voltaire é humana, e o historiador não deve buscar, na história, nada além do homem. Sendo assim, ainda que Voltaire, em algumas passagens de sua obra, enfatize a ignorância do homem a respeito de Deus, da alma e de um sentido para a história, a sua prática como filósofo da história, via de regra, é analisar a história tendo como causa as ações humanas, não uma origem transcendente. Portanto, não podemos, mediante a análise que fizemos das obras de Voltaire, afirmar que o autor do *Cândido* tenha dito, em algum momento, que haja um sentido para a história dos homens.

### **3.5. Conclusão do capítulo**

Voltaire, como pôde ser visto na primeira seção deste capítulo, rejeita o ateísmo. Apesar de ter mudado de posição sobre alguns assuntos em suas obras de maturidade, o filósofo defende a existência de Deus desde sua juventude até seus últimos dias. Ainda que não afirme muitas coisas sobre Deus, especulando sobre seus atributos, para Voltaire há um Deus que é eterno, que é causa de todas as coisas, que tem uma inteligência imensa, que não pode mudar. Seja a matéria eterna ou não, Deus o é. A concepção que se tem de Deus, de sua existência e atributos, é relevante na investigação sobre a filosofia da história.

---

<sup>516</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 45.

O Deus de Voltaire, no entanto, não se relaciona com o mundo. Não existe lugar para milagres e revelação no pensamento voltairiano. As leis eternas não podem sofrer alteração, pelo que Deus não interfere no curso da natureza. O filósofo usa variados argumentos, às vezes até se aproximando de Pope e Leibniz, para criticar o conceito de milagre. Não faz sentido que o criador altere sua obra. Se não previu que haveria necessidade de alteração antes de fazer, já não é Deus, pensa Voltaire. O Deus voltairiano não se importa diretamente com os homens, não interage com eles, não lhes presta auxílios. A ordem universal não sofre qualquer arranhão com as lágrimas derramadas pelos homens sofredores.

Sabendo disso, ou seja, que Voltaire concebe um Deus que não interfere na história, passamos a outra questão: teriam os homens, então, livre-arbítrio para conduzir a história a determinada direção? Ou o próprio Deus ou as leis naturais conduziriam a história a um destino final? Quanto ao livre-arbítrio, averiguamos que Voltaire, em suas obras de juventude, com bastante esforço o defende, repelindo as ideias deterministas. Já o Voltaire maduro foi convencido pelo determinismo. Suas obras de maturidade entram em conflito com suas obras de juventude a respeito da liberdade metafísica. Sendo assim, as ações humanas são determinadas pela natureza, que é determinada por Deus. Deus, raciocinando assim, seria a causa indireta das ações humanas, sejam elas quais forem. Qual então é a causa final das ações humanas? Voltaire não nos diz. Ele apenas afirma que tudo está submetido às leis universais, incluindo a vontade humana, mas não ousa ir além. Não se sabe, desta forma, se a história humana tem um destino determinado de antemão.

Mas, ainda que creia em um Deus que estabeleceu leis universais, Voltaire não estava convencido de que tais leis fossem satisfatórias para o homem. Tendo, por um lado, mostrado que o homem não deve se queixar contra Deus por causa da dor, ele mesmo o faz, ainda que indiretamente, em seus contos. Voltaire parece sofrer com o problema da dor e do mal no mundo, mas se divide entre a queixa contra Deus e sua defesa. Se há uma Providência, ela estabeleceu leis universais para que tudo siga determinada ordem, mas isso não significa que seu propósito seja tornar o homem feliz.

Ao investigar a história e aquilo que poderia estabelecer causas e um sentido para ela, Voltaire demonstra que a limitação do conhecimento humano não permite ao homem ir além do que ele gostaria. Há um Deus, há leis universais, há um determinismo, há causas finais, mas não há evidências de um sentido para a história. A história não conta com uma

intervenção divina direta, mas as ações humanas obedecem às leis universais, cuja origem, para Voltaire, é Deus. Sendo assim, se a história está caminhando para determinado sentido, não há respostas na filosofia de Voltaire. O autor do *Cândido* não apreende um sentido para a história, embora acredite que haja uma ordem geral, determinada por Deus, e que tudo obedeça às leis da natureza.

## CONCLUSÃO

A história é interpretada por Voltaire com base em sua filosofia. Antes de tudo, o autor do *Cândido* não considera, sem aplicar sua crítica, as narrativas históricas, ou dita históricas, como retrato fiel da realidade. É necessário que a história, para ser considerada verossímil ou verídica, passe por análises rigorosas. O nome respeitoso de um autor antigo sustentando uma narrativa histórica nada diz para Voltaire. Sua crítica também o leva a selecionar apenas uma pequena parte dos textos históricos, aquilo que, em seu entendimento, é digno de ser lido e perpetuado pela posteridade. Nisso está presente sua filosofia, que foi o critério para estabelecer que somente poucos homens, aqueles que trouxeram progresso e glória às nações, cultivaram as ciências e promoveram as artes, são merecedores da atenção de quem se debruça sobre a história. É preciso selecionar com rigor, demonstra Voltaire ao fazer história.

O filósofo percebe certo movimento de progresso na história da humanidade. Não encontramos evidências de que Voltaire concebia um progresso contínuo e necessário, seja linear ou cíclico, mas o autor do *Cândido* constatou que houve evolução em determinados momentos da história. Ao analisar o progresso nas obras voltairianas, não se percebe a presença de uma regularidade ou periodicidade nesses momentos de florescimento das ciências e das artes. Tais períodos, aqueles em que a filosofia, a grandeza e as artes se destacaram, são os períodos que Voltaire menciona como os mais importantes, dignos de serem lembrados. Além disso, quando Voltaire utiliza sua filosofia para interpretar a história, o que o interessa não são nomes, datas ou guerras, mas sim o espírito dos povos, os costumes, o que as nações tinham por prática. Hoje, diríamos que Voltaire se interessava pela cultura dos povos.

Não há evidências, na filosofia da história voltairiana, de que haja uma força condutora que levará a história a um sentido ou destino. Embora Voltaire creia em um Deus

que é causa e origem de tudo, e que estabeleceu suas leis naturais que sujeitam todas as coisas, o filósofo não concebe que haja interferência divina na história, pois esta é escrita e estabelecida pelo homem. As evidências demonstram que Voltaire explica os movimentos da história tendo o ser humano como causa. São os homens, com sua bondade ou maldade, sensatez ou loucura, que determinam o curso dos acontecimentos. Seus contos demonstram essa posição abundantemente. Muitas vezes pequenas ações, aparentemente insignificantes, provocam efeitos imensos. Um acontecimento banal e pequeno muda completamente a história. A mudança de humor de um rei pode trazer consequências terríveis para muitas pessoas.

Também é importante repetir a conclusão do conto *Micrômegas*: o livro de filosofia que informa o fim de todas as coisas está em branco, nada tem escrito. A história, assim, não tem uma finalidade ou um destino estabelecidos de antemão. Também é oportuno mencionar a afirmação de Voltaire de que há inúmeros fins no universo, mas não há menção a um fim único. Não há milagres ou uma Providência que beneficie diretamente os homens nos textos voltairianos, o que se apreende em toda a sua obra. Muitas vezes o absurdo se faz presente na história de Voltaire, ou seja, fatos sem razão aparente surgem sem aviso prévio e mudam bruscamente a situação. Desproporção entre causa e efeito também é algo comum nos textos voltairianos, especialmente em seus contos. Nisso tudo, Voltaire vê apenas causas humanas e naturais.

As explicações dadas pelo otimismo filosófico, aquele de Pope e Leibniz, são rejeitadas pelo autor do *Cândido*. A ideia de que tudo está bem, de que este é o melhor dos mundos possíveis, de que Deus fez o melhor que poderia, não convencem o nosso filósofo. Conforme o tempo passou e Voltaire envelheceu, menos o otimismo filosófico fazia sentido a ele. A mudança de postura ocorrida entre os contos *Zadig* e *Cândido* exemplifica essa transformação. Voltaire zomba do otimismo filosófico, mas sofre com a dor humana. Embora tenha tentado, algumas vezes, minimizar o problema do sofrimento e do mal e defender a Providência contra as queixas humanas, o próprio Voltaire demonstra que, neste mundo, nada está bem.

Depois de passar por todos esses aspectos da investigação que Voltaire faz da história, isto é, após analisar sua filosofia como instrumento de interpretação da história, entendemos que nos textos voltairianos não há um sentido para a história; não há uma Providência que

interfira diretamente na vida humana, embora haja um Ser supremo causador da natureza; não há uma força condutora dos fatos humanos além das próprias ações humanas e o progresso é esporádico, nada garantindo que seja necessário ou que acontecerá sem que os homens lutem por ele.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume I

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume II

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora das Américas, 1964. Volume III

\_\_\_\_\_. *O Livre-Arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995

AUGER, Catherine Volpilhac. *Voltaire e a história*. Trad. Cristian Clemente. In: *Compêndio da Cambridge sobre Voltaire*. CRONK, Nicolas (editor). São Paulo: Madras, 2010

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008

BODEI, Remo. *A história tem um sentido?* Trad. Reginaldo Di Piero. Bauru, SP: EDUSC, 2001

BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discurso sobre a história universal*: para explicar a continuação da Religião. Coimbra: [s.n.], 1790

\_\_\_\_\_. *Sermão sobre a providência*. Trad. Edmilson Menezes. In: *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos*. MENEZES, Edmilson (org). Ilhéus: Editora da UESC, 2006

BRANDÃO, Rodrigo. *A ordem do mundo e o homem*: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. 2008. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11112009-162047/pt-br.php>. Acesso em: 08 fev. 2017

\_\_\_\_\_. Como levar *Cândido* a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire. *Dois Pontos*, pp. 163-177, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27463/20065>. Acesso em: 11 ago. 2018

CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de bíblia, teologia e filosofia*. Trad. João Marques Bentes. 5.ed. São Paulo: Hagnos, 2001

\_\_\_\_\_. *O novo testamento interpretado versículo por versículo*. Trad. João Marques Bentes. São Paulo: Editora Candeia, 1995

COMTE, Auguste. *Catecismo positivista*. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. In: Os pensadores. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991

\_\_\_\_\_. *Curso de filosofia positiva*. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. In: Os pensadores. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013

DIAS, Elizabeth de Assis. *Alguns aspectos do conceito de razão em Voltaire*. 2000. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280920>. Acesso em: 09 mar. 2018

FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. São Paulo: Editora Ática, 1986

FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981

FREITAS, Jacira. *A noção de cidade e o ideal da Antiguidade no pensamento de Rousseau*. Palestra apresentada no IV Jornada de Filosofia Política da UnB, 27 de outubro de 2017, Departamento de Filosofia-UnB

GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne: o homem na idade da técnica*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006

GAY, Peter. *The enlightenment: the rise of modern paganism*. New York: W.W. Norton & Company, 1966

\_\_\_\_\_. *The enlightenment: the science of freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1969

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Trad. Carlos Grifo Babo. Lisboa: Editora Lisboa, 1989

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003

KANT, Immanuel. *Filosofia de la historia*. Trad. Emilio Estiú. 2. ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999

LAZZARI JUNIOR, Julio Cezar. *A religião racionalista de Voltaire*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade São Judas Tadeu, USJT, São Paulo. Disponível em [http://www.usjt.br/biblioteca/mono\\_disser/mono\\_diss/2012/187.pdf](http://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2012/187.pdf). Acesso em: 15 jan. 2018

LEIBNIZ, G.W. *Discursos de metafísica*. Trad. Marilena Chauí. In: *Discursos de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004

LEPAPE, Pierre. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Trad. Mario Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995

MATOS, Olgária. *A história*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011

MENEZES, Edmilson. *História sem redenção: a oposição a Bossuet e a gênese da filosofia da história voltairiana*. Dois Pontos, pp. 139-162, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/27461/20064>. Acesso em: 09 ago. 2018

\_\_\_\_\_. *História universal e providência em Bossuet*. In: *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau. Textos e estudos*. MENEZES, Edmilson (org). Ilhéus: Editora da UESC, 2006

MORA, José Ferrater. *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Madrid: Alianza Editorial, 1982

MOTA, Vladimir de Oliva. *Acerca da noção de filosofia em Voltaire*. 2012. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-13122012-094430/pt-br.php>. Acesso em: 25 nov. 2017

PECORARO, Rossano. *Filosofia da história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009



- PEREIRA, Heitor. *Voltaire e a filosofia da história*. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo Ltda, 1947
- POMEAU, René. *La Europa de las luces: Cosmopolitismo y unidad europea en el siglo XVIII*. Trad. Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1988
- \_\_\_\_\_. *Politique de Voltaire*. Paris: Armand Colin, 1963
- \_\_\_\_\_. *Voltaire par lui-même*. Paris: Seuil, 1955
- POPE, Alexander. *Essay on man and other poems*. New York: Dover Publications, 1994
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- \_\_\_\_\_. *O contrato social*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001
- \_\_\_\_\_. O Cândido de Voltaire: militância e melancolia. Dois Pontos, pp. 129-138, 2012. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/27460/20063>. Acesso em: 13 ago. 2018
- \_\_\_\_\_. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993
- \_\_\_\_\_. *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. 1983. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo
- STRAUSS, David Federico. *Voltaire*. 3. ed. México: Biografias Ganesa, 1955
- TODOROV, Tzvetan. *O espírito das luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008
- VICO, Giambattista. *Princípios de uma ciência nova: acerca da natureza comum das nações*. Trad. Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Nova Cultural, 1988
- VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007

\_\_\_\_\_. *A história de Jenni ou o ateu e o sábio*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *A princesa da Babilônia*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *Cândido ou o otimismo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978

\_\_\_\_\_. *Da história de Carlos XII*. Trad. J. Brito Broca. In: Seleções. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc Editores, 1970

\_\_\_\_\_. *Deus e os homens*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995

\_\_\_\_\_. *Dicionário filosófico*. Trad. Ciro Mioranza e Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008

\_\_\_\_\_. *Dicionário filosófico*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978

\_\_\_\_\_. *Elementos da filosofia da Newton*. Trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: Editora da Unicamp, 1996

\_\_\_\_\_. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 1. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t1/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t1.pdf). Acesso em: 27 mai. 2018

\_\_\_\_\_. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 2. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t2.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t2/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t2.pdf). Acesso em: 16 jun. 2018

\_\_\_\_\_. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 3. Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t3/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t3.pdf). Acesso em: 25 jul. 2018

\_\_\_\_\_. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Werdet & Lequien fils: Paris, 1829. Tome 4. Disponível em

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t4/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t4.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t4/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t4.pdf). Acesso em: 12 ago. 2018

\_\_\_\_\_. *História das viagens de Scarmentado*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *História de um brâmane*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 1.

\_\_\_\_\_. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. Tome 2.

\_\_\_\_\_. *Memnon ou a sabedoria humana*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *Micrômegas*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *O filósofo ignorante*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978

\_\_\_\_\_. *O ingênuo*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *O mundo como está*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *O pirronismo da história*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007

\_\_\_\_\_. *O touro branco*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *Os ouvidos do conde de Chesterfield e o capelão Goudman*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

\_\_\_\_\_. *Questões sobre os milagres*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003

\_\_\_\_\_. *Tratado de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí, Bruno da Ponte e João Lopes Alves. In: Os pensadores. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000

\_\_\_\_\_. *Zadig ou o destino*. Trad. Mário Quintana. In: Contos. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972

WALSH, W.H. *Introdução à filosofia da história*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978