



Caio Moraes Ferreira

Uma História do Espírito:
considerações sobre *O Século de Luís XIV* e o
pensamento histórico de Voltaire

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Abril de 2013



Caio Moraes Ferreira

Uma História do Espírito:
considerações sobre *O Século de Luís XIV* e o
pensamento histórico de Voltaire

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Ricardo Augusto Benzaquen de Araujo

Departamento de História – PUC-Rio

Prof. Felipe Charbel Teixeira

Departamento de História – IFCS/UFRJ

Profª Mônica Herz

Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais
PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de abril de 2013.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

Caio Moraes Ferreira

Graduou-se em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2010. Foi bolsista de Iniciação Científica no Museu de Astronomia e Ciências Afins entre 2007 e 2009.

Ficha Catalográfica

Ferreira, Caio Moraes

Uma história do espírito: considerações sobre *O Século de Luís XIV* e o pensamento histórico de Voltaire / Caio Moraes Ferreira ; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2013.

163 f. ; 30 cm

Dissertação(mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2013.

Inclui bibliografia 1. História – Teses. 2. Voltaire. 3. Iluminismo. 4. Século XVIII. 5. Historiografia. 6. Eloquência. 7. Teoria da história. I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao professor Marcelo Gantus Jasmin pela orientação precisa no decorrer deste trabalho.

Gostaria de agradecer profundamente aos meus pais, Jorge Eduardo Santiago Ferreira e Elimar Andrade Moraes, pelo constante apoio dado durante esses vinte e cinco anos, mas sobretudo por aquele fornecido nos últimos dois, quando o desafio de escrever essa dissertação foi uma parte tão importante do meu cotidiano.

Gostaria de agradecer ao CNPq e a PUC-Rio pela oferta de uma bolsa de estudos sem a qual o presente trabalho certamente sofreria.

Gostaria de agradecer aos professores Antônio Edmilson e Henrique Estrada, por acreditarem nesse projeto e dedicarem tempo a torná-lo melhor. Igualmente, gostaria de agradecer aos professores Ricardo Benzaquen e Felipe Charbel, por concordarem em avaliar o meu mérito. Todos eles, juntamente com os professores Leonardo Pereira e Maurício Parada, contribuíram para o meu futuro. Obrigado.

Gostaria de agradecer a todo o pessoal do Departamento de História da PUC-Rio, em particular a Edna Maria Lima Timbó, pela enorme paciência e ajuda durante todo o meu Mestrado.

Gostaria de agradecer a todos os meus amigos de faculdade, em particular: Aline dell'Orto, Alessandra Seixlack, Agnes Alencar, Clarissa Mattos, Rafael Gota, Leonardo Barbosa, Maria Luiza Assad e Paloma Brito. Eu quase gosto de todos vocês. Quase.

Por fim, e principalmente, gostaria de agradecer a Juliana Amorim Goskes, minha namorada querida, por demonstrar enorme paciência e companheirismo durante esse período, quando eu certamente me deixei levar por toda forma de paranoia e obsessão acadêmica conhecida. Muito obrigado, meu amor.

Resumo

Ferreira, Caio Moraes; Jasmin, Marcelo Gantus. **Uma história do espírito: considerações sobre *O Século de Luís XIV* e o pensamento histórico de Voltaire.** Rio de Janeiro, 2013. 161p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho propõe uma análise crítica d’*O Século de Luís XIV*, obra que ocupa um lugar importante no processo de consolidação de uma historiografia moderna e que ainda é pouco citada nos debates sobre o tema realizados no Brasil. Tendo sido escrita por Voltaire no período que vai de 1732 à 1751, *O Século de Luís XIV* dialoga com (e encerra em si) algumas das principais questões referentes ao pensamento histórico do Iluminismo francês, sejam elas relacionadas à autonomização da historiografia enquanto ciência, sejam elas relacionadas à expansão da cultura letrada francesa e do interesse público pela história durante o século XVIII. O que pretendemos aqui é apresentar de que modo Voltaire integra, em um só livro, temas e métodos narrativos distintos de modo a compreender não um conjunto de fatos isolados, mas o crescimento do espírito humano durante um determinado período de tempo. Discutiremos, portanto, como *O Século de Luís XIV* parece não só propor uma nova noção do que é “historicamente relevante”, mas uma nova maneira de narrar o passado que, apesar de ainda não conter o rigor filosófico da historiografia oitocentista, já não está interessada exclusivamente na exemplaridade dos fatos ou em seu conteúdo político e militar.

Palavras-chave

Voltaire; Iluminismo; Século XVIII; Historiografia; Eloquência; Teoria da História

Abstract

Ferreira, Caio Moraes; Jasmin, Marcelo Gantus. **A History of the Spirit: considerations on *Le Siècle de Louis XIV* and Voltaire's historical thought.** Rio de Janeiro, 2013. 161p. MSc. Dissertation – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This essay proposes a critical analysis of *Le Siècle de Louis XIV*, a work that occupies an important role in the consolidation of modern historiography and that remains only marginally discussed in the debates concerning the theme made in Brazil. Having been written by Voltaire between 1732 and 1751, *Le Siècle de Louis XIV* discusses (and contains) some of the main issues present in the historical thought of French Enlightenment, whether related to the autonomization of historiography as an analytical science or to the expansion of French literary culture (and the public interested towards history) during the XVIIIth century. We aim to present the ways in which Voltaire – in a single historical work – integrates very distinct themes and narrative methods in order to comprehend not isolated facts, but the growth of human spirit within a certain period of time. We shall discuss, thus, how *Le Siècle de Louis XIV* seems to not only suggest a new idea of what “historical relevancy”, but a new way to report the past that, despite lacking the philosophical consistency of the XIXth century historiography, is no longer solely interested in the exemplarity of political and military facts.

Keywords

Voltaire; Enlightenment; XVIIIth century; Historiography; Eloquence; Theory

Sumário

1 Introdução	8
2 Entre a inspiração e a curiosidade: caminhos para uma leitura d' <i>O Século de Luís XIV</i>	41
2.1 Introdução	41
2.2 Voltaire poeta, Voltaire historiador	43
2.3 A “História Geral” de Luís XIV	52
2.4 “Depois da plena colheita”, uma breve digressão sobre o uso de anedotas n' <i>O Século de Luís XIV</i>	60
2.5 Luís XIV e o progresso	70
2.6 Conclusão	74
3 “Mais do que eventos”: considerações sobre crítica e ceticismo n' <i>O Século de Luís XIV</i>	78
3.1 Introdução	78
3.2 Pierre Bayle - olhar crítico, forma crítica	83
3.3 O Século de Luís XIV e a historiografia feminina	96
3.4 O Século de Luís XIV como ensaio	110
4 “Não entediar” – considerações sobre eloquência e história n' <i>O Século de Luís XIV</i>	120
4.1 Introdução	120
4.2 A Eloquência n' <i>O Século de Luís XIV</i>	122
4.3 Eloquência e Historiografia	127
4.4 “A vida trágica da alma racional”	133
4.5 Conclusão: o problema da eloquência no século XVIII	143
5 Considerações Finais	153
6 Bibliografia	158
7 Anexo 1	162

Introdução

As questões que orientam a realização do presente trabalho partem de um estranhamento, isto é, da identificação de um descompasso entre aquilo que é seu objeto de estudo e uma ideia culturalmente criada e disseminada a partir dele.

Tal objeto, pode-se dizer, é o pensamento de Voltaire, sobretudo aquele direcionado à escrita e à compreensão da História. Nesse sentido, o presente trabalho trata sobretudo do que Voltaire representa para a história da historiografia moderna, e do que ele não parece representar. Todavia, pretendemos (e precisamos) explorar também a maneira como esse intelectual transita por um contexto específico (aquele do Iluminismo francês) e de que modo tal contexto parece não só influenciá-lo, mas ser por ele influenciado. Em outras palavras, o presente trabalho procurará oferecer um diálogo direto entre aquilo que é a produção individual de um historiador e a produção coletiva de sua contemporaneidade.

Com o intuito de nos debruçarmos sobre o pensamento historiográfico de Voltaire, portanto, escolhemos uma obra específica que nos sirva de fonte: *O Século de Luís XIV*. A princípio, é certo que essa escolha é questionável. No corpo dos textos historiográficos do *philosophe*, *O Século de Luís XIV* (publicado em 1751) ocupa um lugar secundário: tanto em volume, quanto em maturidade e extensão, *O Ensaio Sobre os Costumes*, escrito alguns anos depois, é largamente tido como um trabalho mais importante. Não é preciso uma avaliação extensa da bibliografia sobre Voltaire para percebermos que, *a posteriori*, o *Ensaio* foi adotado como receptáculo de suas ideias historiográficas melhor formuladas. Entretanto, três motivos nos levaram a escolher essa fonte específica em detrimento de outras. Em primeiro lugar, a existência do *Ensaio Sobre os Costumes* faz com que *O Século de Luís XIV* seja, sobretudo no Brasil, uma obra relativamente desconhecida. Em segundo lugar, considerando os limites naturais de uma dissertação de mestrado, tal obra, menor em tamanho, se permite um exercício mais completo de exploração e um comentário mais abrangente.

Mais importante do que isso, entretanto, é o fato de que é *O Século de Luís XIV* o responsável por causar o sentimento de estranhamento comentado anteriormente. Se, como mencionamos, o presente trabalho parte de um

descompasso entre a produção historiográfica de Voltaire e a sua apropriação intelectual posterior, acreditamos que tal descompasso seja revelado com especial clareza na fonte aqui adotada. Mais do que o *Ensaio Sobre os Costumes*, *O Século de Luís XIV* revela um Voltaire simultaneamente distinto daquele normalmente resumido pela historiografia e interessado em assuntos e problemas outros. Nosso objetivo, portanto, é fazer uma apresentação crítica da presente obra de modo tal a oferecer algumas nuances aos modelos de historiografia e pensamento iluminista, bem como ao papel dado a Voltaire no processo de consolidação de uma “noção moderna de história”.

Antes que possamos encarar esse problema, contudo, é preciso que explicitemos alguns dos nossos pressupostos de pesquisa, não só aqueles referentes às ideais que queremos matizar, mas também aqueles referentes às ideias que pretendemos recuperar e que nos servem de base.

De sua parte, o pensamento do séc. XVIII ocupa um lugar curioso não só no processo de fundação de uma historiografia moderna, mas daquilo normalmente entendido como o “pensamento moderno” como um todo, seja esse pensamento político, seja ele social ou cultural. Como Reinhart Koselleck sugere ¹, o processo que leva à consolidação de uma “era moderna” (qual seja, o distanciamento progressivo entre experiência e expectativa) tem seu marco inicial na Reforma e seu ápice na Revolução Francesa. No período que vai de um a outro, as bases de um pensamento tradicional vão sendo pouco a pouco minadas pela percepção de que o passado não encerra em si a totalidade das possibilidades oferecidas pelo futuro, o que implica em uma mudança lenta, mas definitiva na maneira de se pensar o tempo e o poder transformador do homem em sociedade. Nessa lógica, a Revolução se apresenta como passo final em um processo de múltipla corrosão: caem os fundamentos de uma história entendida como “mestra da vida” (visto que o passado perde seu poder de repetição e, portanto, de exemplaridade), cai a perspectiva escatológica cristã (na medida em que a experiência de uma realidade melhor deixou de ser uma exclusividade do Paraíso para colocar-se como realidade terrena), cai mesmo a noção tradicional de astúcia política (visto que “o prognóstico pragmático de um futuro possível se transforma

¹ Ver: KOSELLECK, R. “Espaço de Experiência e Horizonte de Expectativas”, IN: *Futuro Passado*.

em expectativa de longo prazo para um futuro novo”²). Enquanto ruptura com o universo político tradicional³, a Revolução Francesa funda um ambiente onde o pensamento corrente já era sensivelmente distinto daquele presente antes dela.

Levando em consideração a organização de Koselleck, entretanto, os anos que correspondem à primeira metade do século XVIII ainda são anos de formação dessa nova mentalidade. Se a Revolução se apresenta como ato final da afirmação do progresso, da possibilidade de aperfeiçoamento sistemático da realidade humana e, sobretudo, de esperança em um futuro desvinculado do que o passado havia oferecido até então, o ambiente vivido por intelectuais como Voltaire e Diderot não corresponde necessariamente às mesmas coisas. É importante lembrarmos que, no caso específico do *philosophe*, “revolução” é um conceito inteiramente distinto daquele a ser mobilizado por Robespierre. Ironicamente, Voltaire fala em “revolução” para descrever o reinado de Luís XIV e suas variadas manifestações de grandeza, não como um processo de radical transformação da ordem política vigente. O *philosophe* ainda se mostra “tradicional” ao pensar revolução como possibilidade de afirmação sistemática da monarquia, em um sentido muito próximo ao que a palavra “restauração” tem hoje em dia.

É certo que, desde a *Teodiceia* de Leibniz, o mundo intelectual europeu já opera com a possibilidade de um aperfeiçoamento *temporalizado* (isto é, referente à realidade mundana das coisas). Todavia, é certo também que o horizonte de expectativas da primeira metade do Setecentos ainda não parece desvinculado o suficiente do seu espaço de experiências para perseguir ativamente um futuro desorientado pelo corpo de conhecimentos oferecidos pela tradição. Talvez a expressão mais orgânica desse período intervalar e intermediário seja a própria Querela dos Antigos e Modernos, que no século XVIII ainda divide e define o ambiente intelectual europeu e, ademais, aponta para sua duradoura relação com o poder formativo do passado. É, portanto, a natureza peculiar desses primeiros anos do séc. XVIII (que são, como vimos, os anos de publicação de *O Século de Luís XIV*) que nos dará a chave de uma compreensão particular do pensamento voltairiano.

² KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p.319.

³ É importante lembrarmos que o processo de ruptura com a monarquia não representava só uma radical transformação do universo político, mas também uma ruptura com o dogma cristão do direito divino dos reis.

Com efeito, os esforços de uma bibliografia recente ⁴ já contribuíram muito para desfazer a imagem de Voltaire como um racionalista político radical, tal qual ela seria apropriada criticamente desde o final da Revolução Francesa por autores como Edmond Burke, Toqueville e Isaiah Berlin, que enxergam na atividade filosófica do setecentos as causas de um furor revolucionário excessivo. De certo modo, já é possível pensar o *philosophe* como a figura chave de um Iluminismo menos radical, mais cínico, mais autocrítico e menos revolucionário: sua noção de progresso é matizada por uma poderosa desilusão acerca da natureza humana ⁵, sua crítica à religião refere-se mais à institucionalidade da Igreja (e à interferência do dogma judaico-cristão na vida política e intelectual francesa) do que a manifestação interior da fé, sua defesa da razão dificilmente se converte em um impulso revolucionário e destrutivo ⁶, suas ideias políticas tendem mais para uma reforma da monarquia do que para um republicanismo jacobino, sua palavra de guerra é "tolerância" ⁷. Voltaire, em suma, aparece como elemento central de uma França já consciente de sua modernidade, mas ainda inteiramente integrada à lógica do Antigo Regime. E se o *philosophe* é uma figura problemática para seu próprio tempo, ele o é menos pelo escopo de suas ideias e mais por suas constantes (e pessoais) desavenças contra a regência de Philippe d'Orleans, contra a Igreja e contra o reinado de Luís XV.

No que diz respeito à produção historiográfica, entretanto, a contribuição de Voltaire ainda é largamente pautada pela ideia de “emancipação”. O *philosophe* seria o responsável por romper com o modelo de Bossuet, o responsável por destronar a autoridade da cronologia bíblica e do princípio ativo da autoridade de Deus no curso dos eventos históricos. Ao romper com a teologia,

⁴ Ver: GAY, P. *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*.

⁵ Ver: MORA, F. *Visões da História*.

⁶ Ver: RASMUSSEN, D. *Burning Laws and Strangling Kings?: Voltaire and Diderot on the perils of rationalism in politics*.

⁷ A palavra “tolerância”, apesar de frequentemente atrelada ao espírito revolucionário, talvez seja um dos mais fortes sintomas da ligação de Voltaire para com o Antigo Regime. Em 1784, Kant, em defesa de uma “liberdade plena”, rejeita abertamente o princípio da tolerância, considerado então arrogante e periclitante ao uso e à disseminação do conhecimento (KANT, E. *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?*, p. 12). Tal como o filósofo sugere, “tolerância” supõe a permanência de uma relação de poder: tolera-se não por princípio, mas por desejo. O uso desse termo, portanto e ao menos no caso de Voltaire, longe de sugerir uma sistemática liberdade de expressão, parece defender uma liberdade arbitrária, sancionada não por lei ou pela constituição do Estado, mas pela graça ou generosidade do monarca. Essa mesma liberdade é, ademais, passível de controle: ela pode ser limitada ou alargada segundo a necessidade daquele que a impõe. “Tolerância”, em suma, não parece ser o brado de antecipação do mundo democrático, mas o seu oposto.

Voltaire - sobretudo no *Ensaio Sobre os Costumes* - parece ter conduzido o universo histórico em uma nova era. Ao deixar de ser o âmbito de exercício da vontade de divina, a História, a partir de suas ideias e de sua prática, passa a ser vista como um campo aberto, passível de ser moldado de acordo com a ação, o planejamento e as expectativas daqueles que se interessam por ela. Essa contribuição, por simples que pareça, é tida como passo fundador da maneira moderna de se pensar o passado ⁸. Mesmo cético, Voltaire fincaria os fundamentos a partir dos quais seria possível pensar em uma ideia historicamente válida de "progresso". Mesmo estranho ao rigor do pensamento metafísico, o *philosophe* seria o responsável por possibilitar que o passado fosse eventualmente pensado como um sistema onde a realidade pouco a pouco se conforma a um princípio da razão. Mesmo não sendo o primeiro historiador secular (ou antirreligioso), Voltaire inauguraria uma nova ideia de linearidade histórica, marcada não pela emergência do juízo final, mas pela presença de um futuro incerto (e portanto receptivo a qualquer mudança positiva).

Voltaire, em suma, seria o responsável por pensar, pela primeira vez, em uma "filosofia da história", em uma história passível de ser domada e apreendida pelo exercício da racionalidade humana.

Tal expressão, entretanto, traz um conjunto próprio de problemas. Se, por um lado, Voltaire foi seu inventor, é igualmente certo que ele não é a primeira figura a ser a ela associada. Quando se discute a possibilidade de realização de uma história filosófica, pensa-se quase que de imediato em uma tradição iniciada em Kant e largamente fortalecida por Hegel, já no séc. XIX. Em sua acepção mais célebre, a filosofia da história corresponde à possibilidade de organizar sistematicamente os fatos do passado, de modo tal que se deixe evidente o princípio racional que orienta a experiência humana rumo a um objetivo específico (que pode ou não ser o "progresso"). Essas são as diretrizes históricas que orientam as ideias de intelectuais como Marx e Hegel, e a projeção retroativa de tais intelectuais sobre Voltaire (e sobre a tradição racionalista do séc. XVIII) acaba transformando-o em mero protótipo desse tipo de pensamento. Se há qualquer elemento inaugural na historiografia do *philosophe* (e acreditamos que

⁸ O entendimento de Voltaire como "pai" da historiografia moderna aparece com particular clareza nos trabalhos de J. H. Brumfitt, sobretudo em seu *Voltaire historian*, de 1958.

haja), ele parece dizer respeito à outra coisa, se não inteiramente, ao menos de modo mais evidente.

Autores como Karl Lowith, contudo (e a despeito de várias contribuições ao entendimento do pensamento voltairiano ⁹), restringem o *philosophe* a sua própria modernidade, talvez de modo até prematuro. No corpo dos historiadores-filósofos que contribuíram para a formação da noção de “processo histórico”, Voltaire emerge resumidamente como responsável pelo passo mais importante: a substituição da Providência pelo progresso ¹⁰. Essencialmente, destaca-se de sua obra a possibilidade de depuração de um fio condutor que revele, no aparente caos do passado, a afirmação progressiva (ainda que inconstante) da racionalidade humana. Se, por um lado, o séc. XIX, com alguma frequência, enxergará o progresso como uma realidade histórica inevitável, Voltaire já parece moderno o bastante para enxergá-lo, a despeito de todo cinismo e de toda descrença, como uma *possibilidade* historicamente plausível, como algo que parece estar dentro das potencialidades do homem. Nesse sentido, Voltaire é frequentemente visto como um partidário instintivo das ideias às quais Hegel eventualmente forneceria justo rigor filosófico.

Seria tolice assumir que tais ideias não encontram respaldo nos textos de Voltaire. De certo modo, a famosa seleção das quatro grandes épocas do homem, que o *philosophe* apresenta ainda nos primeiros parágrafos de *O Século de Luís XIV*, parece por si só representar um primeiro passo em direção à ideia de que, na História, paira certo princípio de racionalidade. Ao destacar a polis grega, a Roma de Augusto, a Itália dos Médici e, por fim, o século de Luís XIV, Voltaire não está destacando a suscetiva repetição de uma mesma glória do passado. De todos os períodos ou “épocas” que compuseram a história humana até a contemporaneidade do *philosophe*, estes são aqueles que souberam aprender com e, mais importante, *superar* a grandeza dos seus ancestrais. O período de Luís XIV é, talvez, aquele que “mais se aproxima da perfeição”, pois é aquele que

⁹ A título de exemplo, é importante lembrar que Lowith articula de modo preciso a emergência da China no horizonte intelectual setecentista e a crítica que Voltaire faz à cronologia bíblica (que, até então, orientava largamente o estudo do passado). O trabalho de Lowith certamente contribuiu para que o fascínio de Voltaire pelo império chinês tenha deixado de ser compreendido como fruto de mera curiosidade por um Oriente exótico para ser visto como ferramenta, como possibilidade de reorganizar a própria maneira de observar o passado. Tal contribuição, ademais, está longe de ser periférica nos estudos sobre a historiografia voltairiana, e será profundamente referida no trabalho aqui apresentado.

¹⁰ LÖWITH, K. *Meaning in History*, p. 104.

soube se enriquecer das descobertas das três épocas precedentes e, a partir delas, fazer as suas próprias ¹¹. Este dado, por incipiente que pareça, certamente não é irrelevante: ao introduzir a possibilidade de um aprendizado *progressivo* com o passado, Voltaire está rompendo - se não totalmente, ao menos de modo inicial - com a lógica de um tempo cíclico na qual a filosofia da história do XIX nunca poderia sobreviver. E está, igualmente, supondo que a razão humana não é fruto de circunstâncias randômicas, mas passível de um certo controle sobre si mesma.

Entretanto, essa contribuição dificilmente resume a totalidade de objetivos e questões presentes em *O Século de Luís XIV*, ou sequer se apresenta como sua característica mais evidente e melhor trabalhada. Se Voltaire é aquele que parece ter *intuído* a possibilidade de dedução de um fio condutor da história, tal possibilidade não parece ser explorada a ponto de tomar um lugar central em seu estudo. Certamente, o *philosophe* se debruça sobre o período de Luís XIV por sua grandeza, mas em momento algum ele projeta, a partir de seu objeto, um julgamento acerca do curso abstrato da história ou de seu significado para as gerações futuras. Se a filosofia da história do séc. XIX procura, segundo a pergunta kantiana, estabelecer o domínio daquilo que se pode *esperar* amanhã, Voltaire mantém seu olhos presos em seu objeto de análise. Como veremos, ele tem consciência de que a figura e as ações de Luís XIV enquanto rei podem influenciar o mundo da política francesa; poderíamos, inclusive, afirmar que a disseminação de tal influência é o interesse primário de seu escrito. Todavia, essa influência é menos uma certeza epistemológica e mais uma possibilidade dentre várias outras. Voltaire tem pouco a dizer acerca de um futuro descolado do seu espaço imediato de experiências, se quisermos usar o termo de Koselleck ¹²: ele apresenta uma fonte de inspiração a partir da qual seus leitores podem engendrar um novo tipo de engrandecimento, mas não tenta de forma alguma estabelecer algum tipo de controle sobre a chegada do novo.

Em paralelo, *O Século de Luís XIV* é perpassado por uma série de características que fogem a qualquer interesse histórico estritamente “hegeliano”, a ponto de sua leitura parecer espantosamente próxima de registros antes tradicionais do que “modernos”. Ao menos no que tange a estrutura, os temas e tudo aquilo que informa a construção do texto, *O Século de Luís XIV* parece muito

¹¹ VOLTAIRE. “Le Siècle de Louis XIV”, IN: *Ouvres Historiques*, p. 614.

¹² Ver: KOSELLECK, R. *Op. Cit.*

mais próximo de obras como os *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* do que de obras como a *A Fenomenologia do Espírito*.

Em primeiro lugar, o *philosophe* - no texto que aqui tratamos - não demonstra nenhum interesse acerca das origens da História da civilização ocidental. Sua narrativa começa de modo muito mais prosaico e arbitrário: com um resumo da situação política europeia nos últimos anos do reinado de Luís XIII. Como Burckhardt bem coloca¹³, o “problema das origens” é central para qualquer discurso que procure sistematizar os fatos através de uma Causa Primeira; mas Voltaire não está interessado em criar um sistema, não está preocupado em articular épocas distintas de modo tal que se deduza através delas uma “lei geral da História”. Seu escrito é livre para começar com a emergência imediata de seu objeto central, e nesse sentido, o *philosophe* é preciso: sua primeira tarefa é apresentar ao leitor o mundo político no qual Luís XIV será introduzido.

Isso se desdobra em um segundo ponto importante: a narrativa e o escopo temático que atravessam e, em larga medida, definem *O Século de Luís XIV* como um texto de história. Por mais que defendamos a modernidade da historiografia de Voltaire, o fato é que parte majoritária de seu escrito ainda apresenta interesses temáticos tradicionais, quais sejam, interesses por episódios específicos do reinado de Luís XIV, em sua maioria políticos e militares. Os primeiros vinte e oito capítulos do texto em questão podem facilmente ser compreendidos como uma coletânea de narrativas densas, mas inequivocamente episódicas acerca dos principais conflitos e das principais decisões políticas feitas pelo Rei Sol durante os seus setenta e sete anos de vida. De fato, nos últimos dez capítulos de *O Século de Luís XIV*, o *philosophe* opera uma mudança profunda (talvez mesmo radical) em sua própria obra, abandonando a narrativa episódica em prol de uma discussão abstrata acerca do valor de Luís XIV para seu tempo e sua posteridade. Não por acaso, esses capítulos serão os mais explorados no curso do presente trabalho, e falaremos deles com a devida calma mais a frente. Entretanto, é inegável que o *philosophe* ainda enxerga um profundo valor na apresentação detalhada dos fatos, valor esse que se perde a partir do momento que a historiografia procura apresentá-los em consonância a princípios. Voltaire ainda possui algo de cronista, para ele, o valor da História não é apreendido na amplitude abstrata de um

¹³ BURCKHARDT, J. *Reflexões Sobre a História Universal*, p. 13

processo, mas na profundidade concreta dos eventos eles mesmos. Sua preocupação em manter clara as referências temporais dos eventos narrados demonstra que, qualquer que seja o valor sistemático atribuído ao século de Luís XIV, Voltaire pretende sobretudo recuperá-lo em sua riqueza própria.

Nosso objetivo, entretanto, é menos destacar essas características como reminiscências de uma historiografia tradicional e mais como pertencentes a uma noção de “filosofia da história” própria do século XVIII. É certo que, no intuito de oferecer nuances à ideia teleológica de um “Iluminismo” racional e progressista, o diálogo com a herança historiográfica da Renascença e com o *topos* de uma história modelar é extremamente proveitoso (e não será ignorado). No entanto, é fundamental que percebamos que o século XVIII não contribuiu para o pensamento histórico (e para o pensamento moderno em geral) apenas com a construção da ideia de progresso, de processo histórico ou de supremacia da razão. Tanto Voltaire quanto *O Século de Luís XIV* aparecem como pontos axiais de uma transformação da maneira de se compreender o passado que não pode ser plenamente apreciada se, sobre ela, projetarmos as conquistas históricas daqueles que os sucederam. Talvez, portanto, o melhor ponto de partida para a consolidação do presente estudo seja a recuperação de uma ideia de “filosofia da história” livre da sombra do pensamento hegeliano e do engajamento intelectual do séc. XIX; uma ideia, enfim, que conserve sua proximidade com o século XVIII e com o pensamento voltairiano. É aqui que a figura de Ernst Cassirer se apresenta de modo particularmente relevante.

Em *A Filosofia do Iluminismo*, Cassirer começa seu raciocínio apresentando o olhar profundamente negativo que o pensamento historiográfico do séc. XIX dirige àquele pertencente ao século anterior. Seu argumento aqui é bastante preciso: apesar de o Iluminismo ocupar um lugar fundador no processo de consolidação da historiografia romântica, esta mesma não enxerga nele uma herança intelectual. Os objetivos históricos do Romantismo seriam de tal modo distintos daqueles enfrentados pela Ilustração, e o conteúdo de sua filosofia da história seria de tal maneira remoto a pensadores como Bayle e Montesquieu, que todo o século XVIII seria visto por ele como “anti-histórico”. Essa qualificação, por si só, já nos é interessante: ela desmonta a noção de uma ligação direta entre o racionalismo do Setecentos e o Idealismo do Oitocentos. Por breve que o faça, Cassirer expõe uma fratura frequentemente ignorada na história da historiografia

ocidental, cristalizada no fato de que o próprio século XIX não se entende como parte da mesma tradição historiográfica que o século XVIII. Se há, portanto, uma “filosofia da história” concernente à pensadores como Voltaire, ela é, pelo menos até a emergência de um Iluminismo revolucionário e aguerrido, distinta daquela mobilizada por autores como Hegel ou Marx, não só em conteúdo mas sobretudo em objetivo e estrutura.

Mas Cassirer não está preocupado em explorar o conteúdo exato da filosofia da história do séc. XIX e tampouco pretende explicitar as razões (políticas ou psicológicas) para o rompimento intelectual com a cultura do Iluminismo setecentista. Seu objetivo é justamente o oposto: demonstrar de que maneira, apesar de todas as desavenças, o Iluminismo forja as bases metodológicas e intelectuais do estudo da História tal qual ele seria realizado durante todo o século XIX (e XX). Em outras palavras, o filósofo procura destacar o Iluminismo como momento de gênese de uma determinada maneira de se pensar e produzir a História que subjaz à constituição da mesma como processo. O mérito do século XVIII na constituição de uma história filosófica é ao mesmo tempo mais profundo e mais elementar do que a mera aplicação de uma racionalidade teleológica à mesma. É esse mérito específico - e menos comentado do que a princípio se imaginaria - que precisamos recuperar.

Para Cassirer, o caráter filosófico da historiografia do séc. XVIII começa a aparecer na medida em que este é o momento em que se estabelece o “problema filosófico central”¹⁴ no campo do conhecimento histórico. Em outras palavras, é o século XVIII o responsável por transportar ao campo da história um questionamento que, desde Galileu, já se encontrava enraizado no desenvolvimento das ciências exatas: o problema do conhecimento. Como o próprio Cassirer diz:

Ele [o século XVIII] investiga as “condições de possibilidade” da história, da mesma forma que investiga as condições de possibilidade das ciências naturais. Certamente, o século XVIII procura tão somente estabelecer um esboço dessas condições. Ele tenta compreender o sentido da história ao esforçar-se por obter dela um conceito claro e distinto, por precisar a relação entre o geral e o particular, entre ideia e realidade, e entre leis e fatos, e por determinar as fronteiras exatas entre tais termos.¹⁵

A princípio, portanto, a historiografia setecentista é filosófica na medida em que procura circunscrever seu domínio específico, ou seja, na medida em que

¹⁴ CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, p. 197

¹⁵ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 197

procura estabelecer um “fundamento intelectual puramente imanente”¹⁶ para a própria existência. Se, desde a Renascença, as ciências naturais se firmaram como uma fonte *autônoma* de conhecimento (isto é, como uma fonte de conhecimento cujos pressupostos advêm dela mesma e cujos princípios podem ser comprovados empiricamente), a história (ou, precisamente, a *autoridade* da história) permanecia de algum modo dependente da força de fatores externos.

O exemplo mais vigoroso desse relação, no século XVII, é o mencionado Bossuet. No seu famoso *Discurso Sobre a História Universal*, não é só a estrutura e a organização dos fatos que depende de uma autoridade terceira (no caso, a autoridade advinda da palavra e da vontade de Deus); a própria *veracidade* do que está sendo dito emana da Providência. Embora a obra de Bossuet esteja certamente balizada por um exercício de pesquisa documental, sua credibilidade só existe na medida em que o autor assume para si um discurso teológico transcendente. Esse fato joga nova luz sob a ruptura proposta por Voltaire. Como sugeriremos mais a frente, o rompimento que Voltaire estabelece diante da perspectiva de Bossuet parece ser muito mais um movimento (interno) de conquista de uma nova autoridade do discurso histórico do que de afirmação (externa) da racionalidade humana sobre o mundo. Ao descartar a autoridade da teologia, o *philosophe* está, antes de mais nada, elevando a autoridade de um discurso exclusivamente fundado na pesquisa documental e no exercício das competências humanas. Muito mais do que a afirmação de qualquer progresso futuro, a característica central da historiografia de Voltaire é uma recusa explícita e radical a qualquer tipo de verdade sancionada por uma autoridade externa aos fatos.

Estamos, em suma, tratando aqui de algo mais básico e mais importante do que a independência das ciências frente à religião e ao poder legitimador da tradição; estamos falando da criação de um mecanismo (de um *modo de pensamento*) segundo o qual a historiografia procura ardorosamente legitimar o “fenômeno histórico” como uma realidade incontestável. Normalmente, quando discutindo a “formalização” do ofício do historiador, a Escola Metódica Francesa aparece como uma figura central; afinal, esse talvez seja o momento onde a criação e a convergência de técnicas de pesquisa e apuração de material histórico

¹⁶ *Ibid.*, p. 200

foram mais intensas. Entretanto, os esforços realizados pelo Iluminismo um século antes dificilmente podem ser ignorados: são os intelectuais desse momento que desnudam o problema da *verdade* da história, que assumem para si a pergunta acerca da certeza autônoma que se pode ter acerca do que se está sendo afirmado historicamente. Sobre isso, Cassirer nos diz:

Como Kant, todo filósofo do século XVIII podia tratar a física matemática como um “fato” cuja possibilidade podia, certamente, se tornar um problema epistemológico, mas cuja realidade permanecia firme e incontestável. No caso da História, entretanto, a tarefa era distinta e mais difícil. Aqui, não era possível partir de um fato científico comparável à física teórica na natureza de sua certeza e na firmeza de seus fundamentos. O mundo do fenômeno histórico tinha de ser conquistado e conceitualmente estabelecido em um único processo do pensamento. Fica claro que tal tarefa não podia ser resolvida de uma vez, mas requeria preparações longas e laboriosas. Tais preparações invocaram todos os poderes intelectuais do Iluminismo e provaram a eficiência de tais poderes em um novo campo. A filosofia do Iluminismo teve de se tornar criativa e produzir; ela não podia se contentar em resumir e sistematizar resultados científicos cunhados pelas várias disciplinas especiais; ela teve que conquistar algo ela mesma e fazer o trabalho de uma ciência básica em um campo amplo.¹⁷

Se nada mais, as palavras acima certamente transmitem o volume do esforço realizado pelo Iluminismo na consolidação de uma historiografia independente. O esforço criativo de uma “ciência básica”, tal qual mencionado por Cassirer, está no exercício de construir seus fundamentos e suas ferramentas próprias de produção do conhecimento. Esse tipo de trabalho assume, no curso do séc. XVIII, formas variadas: a determinação de fontes confiáveis de pesquisa, a revisão dos parâmetros de ordenação dos eventos do passado e a própria consolidação dos temas que cabe a história explorar são bons exemplos. Estamos falando aqui da fundação de um *pensamento crítico* que a historiografia projeta sobre si mesma e a partir do qual sua realização se torna mais técnica e mais confiável. Como Cassirer mesmo sugere, todo esse magnífico esforço parece ter como objetivo certo enobrecimento da certeza histórica. Certamente, o século XVIII tem consciência de que “toda certeza que não encontre uma demonstração matemática é uma simples probabilidade”¹⁸. Entretanto, essa própria consciência já parece conceder à História um caráter até então inédito: ela deixa de ser da ordem da convicção racional (ou transcendente) para se colocar como aquilo que é da ordem da probabilidade científica. Se, por um lado, o poder e o escopo de suas

¹⁷ *Ibid.*, p. 200

¹⁸ VOLTAIRE. “História”, IN: *Dicionário Filosófico*, p. 207.

afirmações diminuem, a concretude que se atrela a elas pode ser progressivamente refinada e fortalecida. Voltamos a Cassirer, que diz:

O conhecimento histórico pertence a outro tipo de certeza (*genre de certitude*) que o conhecimento matemático, mas dentro do seu próprio tipo a certeza histórica é passível de constante aprimoramento. Metafisicamente, é mais certo que um indivíduo chamado Cícero viveu do que qualquer objeto tal qual definido pela matemática pura existe na ordem natural das coisas.¹⁹

Certamente, a força motriz dessa transformação se encontra na figura de Pierre Bayle e no seu *Dicionário Histórico e Crítico*, obra onde se constrói a noção do “fato histórico” como algo que não comporta qualquer tipo de legitimação externa àquilo que a razão entende como possível e que as fontes parecem tornar concreto. Para alguns²⁰, é certo que a prática de Bayle se aproxima muito mais de um ofício antiquário do que propriamente historiográfico. Bayle nunca se preocupou em produzir historiografia *per se*, o próprio fato de que sua obra de fôlego é um dicionário suporta isso. Por excelência, um dicionário é um texto onde os conteúdos são apresentados não de forma diacrônica e narrativa, mas de modo sincrônico e alfabético; onde os critérios de seleção e apresentação de conteúdos satisfaz necessidades distintas daquelas impostas pela inteligibilidade da narrativa; um texto onde as próprias dimensões de início, meio e fim obedecem a uma lógica não temporal (ou cronológica), mas “geográfica”, se quisermos usar o termo de Momigliano²¹. Em suma, os interesses de Bayle não parecem incluir nenhum tipo de *síntese* do conhecimento histórico. Do contrário, ele parece preocupado em compilar - de maneira arbitrária - o maior número possível de detalhes acerca da época sobre a qual ele se debruça, não interessando se eles respondem ou não a qualquer tipo de relevância intelectual ou política. A imagem que se associa frequentemente à Bayle é a mesma que associamos a qualquer antiquário, qual seja, a do “erudito curioso”.

Entretanto, o *Dicionário* é o primeiro texto onde a história se apresenta como uma ciência básica, posto que seja o primeiro texto que toma o “fato histórico” não como início, mas como fim último dos esforços intelectuais do historiador²². Bayle é mais do que um antiquário não só por fazer um esforço de pesquisa crítica acerca do que faz ou não parte de um universo histórico, mas ao

¹⁹ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 203

²⁰ Ver: MOMIGLIANO, A. “Ancient History and the Antiquarian”, IN: *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, p. 285.

²¹ MOMIGLIANO, A. *Op. Cit.*, p. 292.

²² CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 205

associar a compilação de fatos um interesse filosófico. Não é por acaso que Cassirer o apresenta como um “lógico da história”: seu interesse está em fundar o processo intelectual que se encontra por trás da adoção de determinados fatos como verdade. Nesse sentido, a pureza do seu *Dicionário* (texto que não tem preocupação outra se não em afirmar o que afirma com absoluta certeza) é fatal. Até Bayle, a preocupação com a factualidade do relato histórico (com sua verossimilhança, se quisermos usar termos mais fortes) era diminuída frente à importância fundamental de sua exemplaridade. O que o *Dicionário* instaura - e o que podemos encarar como um dos passos fundamentais na direção de uma historiografia verdadeiramente *moderna*, visto que, até hoje, ele nos parece razoavelmente incontestável - é um critério adicional de seleção e organização do passado, que passa a ser interpretado não só segundo aquilo que parece útil ou relevante ao presente ou ao futuro, mas àquilo que pode ser afirmado com alguma certeza. O valor de Bayle para a historiografia, portanto, é mais prático do que abstrato: ele encarna e coloca em movimento esse novo espírito crítico que, a partir daí, seria essencial a qualquer historiador. Seu *Dicionário* funda uma postura a partir da qual a história circunscreve aquilo que é da sua esfera de autoridade, ao mesmo tempo desvinculando-se de outras formas de verdade (como àquelas pertencentes à ordem do sagrado) e consolidando-se como única ciência possível no seu próprio âmbito.

A força do trabalho de Bayle certamente transborda para o pensamento de Voltaire. Com efeito, as questões centrais que informam a escrita do *Dicionário*, meio século depois, ressurgem no verbete “História”, escrito pelo *philosophe* para a *Encyclopédie*. Ressurgem, aliás, de modo resumido e já quase naturalizado: as separações cortantes que Voltaire opera entre “história” e “fábula”, entre “história” e “história natural” e entre “história sagrada” e “história profana” apontam para uma profunda incorporação da lógica de Bayle no estudo do passado. Igualmente, esse rigor crítico paira sobre o *Século de Luís XIV*, texto no qual Voltaire alia à sua narrativa a explicitação das condições de construção da mesma. O exemplo mais desconcertante disso talvez esteja no capítulo IV, no qual o *philosophe* interrompe bruscamente a descrição da Fronda de modo a apresentar as fontes que melhor permitem que seu argumento seja tido como verdadeiro²³. É

²³ Ver: VOLTAIRE. *Le Siècle de Louis XIV*.

certo que Voltaire não compartilha o interesse febril que Bayle tinha para com as minúcias do relato histórico; seus primeiros textos historiográficos foram, inclusive, criticados por sua suposta imprecisão acerca dos detalhes da narrativa. Entretanto, ao menos naquilo que tange sua argumentação principal, Voltaire demonstra não só um profundo rigor de pesquisa, mas uma preocupação genuína com a legitimidade de seu relato. Nesse sentido, podemos afirmar com alguma clareza que ele é, de fato, um historiador “filosófico”.

Todavia, o sentido de filosofia da história sugerido por Cassirer não se esgota na incorporação da crítica ao estudo do passado. Como colocado anteriormente, a consolidação conceitual do campo da história é apenas um dos passos que o século XVIII opera na direção de uma “historiografia filosófica”. O outro, como o próprio Cassirer sugere, é em grande parte realizado pelo próprio Voltaire. Para compreendermos a importância dada ao *philosophe* nesse processo, contudo, é preciso que partamos não só de Bayle, mas de Montesquieu.

Para Cassirer, o papel de Montesquieu para a historiografia é diminuto se comparado à sua contribuição à sociologia. No cerne de sua obra principal, *O Espírito das Leis*, estaria não propriamente uma filosofia da história ou mesmo um *interesse* pela história *per se*, mas uma formulação de princípios de entendimento da realidade política. Enquanto intelectual, o objetivo de Montesquieu não está nos fatos em si, mas na maneira como eles fornecem concretude (e, portanto, inteligibilidade) ao espírito que subjaz às diversas formas de governo e Estado, orientais e ocidentais. Ao associar cada forma de governo (República, Monarquia, Despotismo) a um princípio espiritual idealmente moldado a ela, Montesquieu funda a busca por “tipos modelos” a partir da qual intelectuais como Weber teceriam sua prática sociológica. Apesar do seu interesse profundo pela minúcia e pela anedota, o barão aparece para Cassirer como diametralmente oposto à Bayle. Se, para o primeiro, a realidade última dos fatos é atingida por um exercício de pesquisa documental e eminentemente historiográfica (tornando a factualidade o guia fundamental do estudo histórico); para o segundo, a realidade dos fatos existe na medida em que estes são entendidos como derivações da existência de princípios de ordenação do mundo

político (tornando a factualidade secundária no estudo das origens ²⁴). Como ele coloca:

Primeiramente, considere a humanidade; e o resultado de minha reflexão foi que, em meio a sua infinita diversidade de leis e costumes, eles não foram unicamente conduzidos por seus caprichos. Eu estabeleci os primeiros princípios, e descobri que os casos particulares fluem naturalmente a partir deles, que as histórias das nações são tão somente *consequências* deles, e que cada lei particular está conectada a outra lei, ou depende de outra lei de extensão mais geral. ²⁵

O termo “consequência” talvez seja o mais importante do trecho selecionado acima, posto que ao mesmo tempo ateste o lugar secundário que Montesquieu concede à história em si, bem como sua fundamental contribuição ao estudo da mesma. Ao compreender as “histórias das nações” ²⁶ como resultado previsível de princípios apriorísticos, Montesquieu parece estar assumindo um ponto de vista metafísico, segundo o qual a realidade dos fatos existe em uma consonância imperfeita (mas empiricamente reconhecível) à realidade das ideias. Com isso, diminui-se o poder da aleatoriedade, ou de uma “fatalidade cega” ²⁷, como causa válida de fenômenos políticos. Em essência, Montesquieu sugere que as variadas formas de governo por ele observadas não são “agregados de propriedades acidentalmente adquiridas” ²⁸, mas expressões de certa estrutura escondida ao olhar natural. Basta que recuemos nosso olhar das aparências (que abramos o olho da mente ²⁹, por assim dizer) para que reconheçamos, na infinita diversidade das repúblicas, o princípio da “República”; nas infinitas formas de reinado, o princípio da “Monarquia”, e etc. Montesquieu também tem consciência de que os princípios evidenciados a partir desta abordagem estritamente filosófica não se limitam a configurar conceitos puramente abstratos, concebidos apenas para “cristalizar certas características comuns encontradas entre fenômenos empíricos” ³⁰. Do contrário, sua tipologia tem o objetivo tão mais audacioso de

²⁴ CASSIRER, E. Op. Cit., p. 210.

²⁵ MONTESQUIEU. IN.: CASSIRER, E. Op. Cit., p. 210.

²⁶ Notemos que Montesquieu parece operar com uma noção tradicional de história, isto é, da história vista como conjunto dos eventos singulares referentes ao nascimento e ocaso de nações específicas. Não parece haver em seu escrito a ideia de uma “História em si” ou mesmo de uma “História humana”. Esse detalhe é importante visto que, no caso de Voltaire, tais ideias vão começar a surgir (ou, como Karl Lowith sugere criticamente, o *interesse* por elas vai começar a surgir). Montesquieu não tem pretensão de falar de uma História Universal: seus objetivos são bem servidos considerando a história de cada nação como uma realidade que encerra em si seu conjunto de significados.

²⁷ MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws*, p. 6

²⁸ CASSIRER, E. Op. Cit., p. 210.

²⁹ Ver: PLATÃO, *A República*.

³⁰ CASSIRER, E. Op. Cit., p. 211.

fundar uma “universalidade de significado”³¹ expressa diretamente na realidade política. Seu trabalho visa trazer a tona, se não um fio condutor da história, o conjunto das regras causais que guiam a existência de governos aparentemente díspares.

Com isso, não parece estar colocado o esqueleto de uma filosofia teleológica da história, pois Montesquieu está, ao menos no que tange *O Espírito das Leis*, lidando com uma realidade atemporal. O princípio que orienta a manutenção saudável de uma República (a virtude cívica) é o mesmo para Péricles, Maquiavel ou Robespierre. Como Cassirer argumenta, Montesquieu visa compreender a estrutura do corpo social, não seu funcionamento³²; seu objetivo é demonstrar que os elementos constitutivos das várias formas de Bem Comum existem em estrita correlação uns com os outros, que são “forças interdependentes cuja ação recíproca depende da forma como um todo”³³. Os princípios destacados por ele não animam somente a constituição do poder político e das formas de intervenção nos assuntos públicos; animam também a natureza das relações civis, do matrimônio, do exército, dos costumes, do pensamento e etc. É claro que essa ligação só se faz de modo absoluto em um universo ideal: Montesquieu tem consciência de que a substanciação do espírito de um governo não é “pura” ou livre de intervenções. Mas o fato permanece que sua interpretação da realidade mundana é essencialmente anti-histórica: os pormenores e particularidades do universo político não advêm do movimento lento da passagem do tempo, mas de princípios racionais e apriorísticos. Aberta a cortina das aparências, aquilo que difere Carlos Magno de Luís XV é sua proximidade ao princípio abstrato da monarquia. Por si só, isso já consolida um obstáculo a qualquer tentativa de relacioná-lo ao pensamento histórico do final do século XVIII e já dominante no século XIX.

Se estamos, contudo, interessados na maneira como Montesquieu influenciou positivamente o pensamento de Voltaire, encontramos ainda mais um desafio, pois é sabido que a relação intelectual dos dois é ela mesma muito problemática, se não em estrutura, ao menos na maneira como ambos valorizam os mesmos objetos. Aqui, a contribuição de Bertrand Binoche é valiosa. Em 2008,

³¹ *Ibid.*, p. 211

³² *Ibid.*, p. 212

³³ *Ibid.*, p. 212

Binoche dedicou parte significativa do seu livro (*Les trois sources de philosophie de l'histoire*) ao argumento de que o pensamento historiográfico de Voltaire é, de fato, desprovido de qualquer impulso positivo (a procura por um fio condutor ou por um *sentido* da história, a tentativa de estabelecimento do conjunto de virtudes úteis ao príncipe, por exemplo), sendo, do contrário, movido exclusivamente pela possibilidade de utilizar negativamente o passado como ferramenta de crítica, sobretudo à Montesquieu. Posto de outra forma:

O *Ensaio* não possui outra homogeneidade que não aquela de uma fantástica máquina de guerra, inteiramente despreocupada com o “sentido” ou com as “leis” da história, despreocupada mesmo com a possibilidade de se contradizer: tudo é subordinado à eficácia polêmica através da qual Bossuet e Leibniz, Boulainvilliers, Montesquieu e Rousseau são contraditos pelos “fatos”.³⁴

Nós voltaremos ao argumento de Binoche algumas vezes no curso do presente trabalho, posto que seja uma das visões mais originais e peculiares acerca da historiografia de Voltaire. Por ora, entretanto, é importante nos focarmos em como sua historiografia - devedora tal qual seja das ideias de Montesquieu - encontra nele um obstáculo.

O problema, a princípio, é ideológico. É sabido que, para Montesquieu, o princípio fundamental que subjaz à experiência do despotismo é o medo, e procede que autores como Diderot e Rousseau (ambos detentores de tendências mais republicanas que Voltaire³⁵) tenham encontrado nele um aliado na luta contra a intolerância e os abusos de poder. Para o *philosophe*, entretanto, a relação entre “despotismo” e “medo” revela um professo e perigoso antiabsolutismo, ou, pior ainda, uma postura saudosista diante da política feudal. É interessante lembrarmos que Voltaire, tanto em suas cartas a Frederico, o Grande, quando no próprio *Século de Luís XIV*, advoga frequentemente em favor de uma monarquia

³⁴ BINOCHE, B. *Les trois sources de philosophie de l'histoire*, p. 32

³⁵ É fato que Voltaire e Diderot compartilham de mais similitudes do que diferenças políticas. Ambos são defensores eloquentes da patronagem como instrumento de organização social (ANDREW, E. *The Senecan Moment*), ambos são favoráveis ao comércio, ambos são céticos diante da possibilidade de uma revolução radical no ambiente político francês (RASMUSSEN, D. *Burning Laws and Strangling Kings? Voltaire and Diderot on the perils of rationalism in politics*), ambos são críticos da total erradicação da crença religiosa. Entretanto, na tentativa de estebelecer os pontos onde eles parecem se distanciar, Dennis C. Rasmussen sugere que Diderot fez críticas mais frequentes (e mais virulentas) à natureza do Antigo Regime do que o próprio Voltaire. Mesmo resistindo aos impulsos de um racionalismo revolucionário, Diderot veria na censura e sobretudo no colonialismo as bases para substituição legítima do Antigo Regime por governos de natureza menos centralizada.

forte e centralizada. Por maleáveis que sejam suas ideias políticas ³⁶, a França e a Prússia lhe surgem como reinos propícios ao exercício de algo muito próximo do despotismo, e nem por isso o *philosophe* abandona sua defesa das liberdades civis. Aos seus olhos, o absolutismo de Luís XIV surge em diametral oposição à política feudal, e o fato desse ser o momento de recuperação e prosperidade do espírito humano nos diz muito: o feudalismo lhe surge como um período onde a ambição individual dos príncipes e a intolerância religiosa criaram um estado de guerra e barbárie perpétua, e que só foi contrabalanceado pela emergência de uma monarquia centralizadora.

O *philosophe*, em suma, rejeita a relação feita entre a ideia de despotismo e o exercício da opressão política ³⁷, a qual Montesquieu é acusado de cunhar a partir de uma ficção ideológica: a do “oriente despótico” ³⁸. Em seu *Ensaio Sobre os Costumes*, Voltaire sugere ser “empiricamente falso que os soberanos orientais sejam déspotas, proprietários absolutos de todas as terras de seus impérios” ³⁹. E sobre isso, ele diz mais:

Nós confundimos expressamente os abusos destes impérios com suas leis. (...) Eis como formamos uma fantasma hediondo para combatermos; mas fazendo a sátira deste governo despótico que não é mais do que o direito dos ladrões, fazemos também a sátira da monarquia dos pais de família. ⁴⁰

As palavras acima se fazem importantes por sua força. Para Voltaire, ceder ao mito do Oriente despótico é não só alimentar a animosidade que sustentou as cruzadas (as quais o *philosophe* não perde a oportunidade de criticar), mas distorcer a própria natureza da política ocidental, conferindo-lhe uma pureza e uma justiça empiricamente improváveis. Em outras palavras, o problema ideológico existente entre Voltaire e Montesquieu é de tal forma grave, que, segundo Binoche, ele parece se desdobrar um problema de natureza estrutural, ou seja, em uma vigorosa recusa da validade de princípios políticos apriorísticos. Do mesmo modo que Voltaire recusa, em Bossuet, a existência de uma razão providencial no curso da História; ele recusará em Montesquieu as “leis fundamentais” que validam o direito positivo. A recusa do despotismo rapidamente levará Voltaire ao questionamento da autoridade desses espíritos que

³⁶ Ver: RASMUSSEN, D. *Burning Laws and Strangling Kings? Voltaire and Diderot on the perils of rationalism in politics*.

³⁷ BINOCHÉ, B. *Op. Cit.*, p. 35

³⁸ BINOCHÉ, B. *Op. Cit.*, p.37

³⁹ *Ibid.* p. 37

⁴⁰ VOLTAIRE, *Commentaire sur L'esprit des lois*, p. 394, 419.

comandam o universo histórico: o *philosophe* não consegue conceber leis que não advenham dos costumes e da deliberação dos homens, e que portanto não possam ser igualmente destruídas por estes. Não existe, para ele, nenhum espírito exclusivo à República ou à Monarquia: toda forma de governo é honrosa e virtuosa se aqueles que a sustentam procederem desse modo. Diz-nos Binoche:

É igualmente válido, em certo sentido, que Voltaire joga o bebê com a água do banho: pois, ao recusar certos objetivos ideológicos de Montesquieu, ele recusa seu procedimento ele mesmo. E, ao fazê-lo, ele bloqueia o objetivo final que, uma vez rejeitado na história, podia salvá-la do caos pirronista. Mas também, este não passa de um efeito polêmico e inevitável da categoria de natureza tal como Montesquieu a manipulou: interditando *a priori* a “processualização” da história ao mesmo tempo em que fundando o processo genético. (...) Voltaire é incapaz de pensar racionalmente a História, porque ele ainda pensa a natureza como Fontenelle; vale dizer: apoiado em certo conceito de natureza, Voltaire emprega a história como um prodigioso instrumento de crítica, cuja racionalidade é sacrificada em prol de sua eficácia.⁴¹

Aqui, contudo, Binoche e Cassirer parecem estar em terrenos distintos. De sua parte, Binoche parece assumir que Voltaire opera em consciente oposição à existência de qualquer processo genético na História, produzindo uma historiografia onde predomina certo ceticismo empirista (ou, como colocado no trecho acima, um “caos pirronista”). Esse argumento sem dúvida possui sua validade. Como veremos adiante, Voltaire encontrará na natureza (em especial, na natureza humana) não o sustentáculo de onde emana a possibilidade de se pensar positivamente a História, mas o seu oposto: a emanação da barbárie, do caos e do fanatismo. Entretanto, Cassirer é perspicaz ao recuperar de Montesquieu uma contribuição essencial ao pensamento histórico do XVIII; aquilo que, combinado ao rigor crítico de Bayle, permite que Voltaire sequer enxergue em Luís XIV uma fonte de inspiração ao seu presente: a possibilidade de controle sobre a realidade político-social vigente. Diz-nos Cassirer:

A partir do conhecimento dos princípios gerais e das forças mobilizadoras da história, ele [Montesquieu] procura pela possibilidade de efetivo controle sobre o futuro. O homem não é simples objeto das necessidades da natureza; ele pode e deve moldar seu próprio destino enquanto agente livre, trazendo seu futuro próprio e destinado.⁴²

Vemos, portanto, que Montesquieu funda o princípio do “controle”, da harmonização entre “espírito” e “realidade política”. Note que, aqui, não estamos falando do mesmo tipo de controle refinado pelo pensamento renascentista, isto é,

⁴¹ BINOCHE, B. *Op. Cit.*, p. 38

⁴² CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 215

o controle do “prognóstico pragmático”⁴³, o controle sobre as situações imediatas a serem enfrentadas no campo das relações públicas. Montesquieu está falando de algo muito mais amplo e, até então, inédito: da possibilidade de progressiva conscientização dos princípios que regem as necessidades políticas de cada povo, e que são a todo redor desconhecidos. Para o barão, a manifestação errática e imperfeita da História é fruto de um descompasso entre a existência de tais princípios e o conhecimento explícito deles. Esse descompasso, entretanto, pode ser combatido, se não erradicado, através de um exercício puramente intelectual. Voltamos aqui à palavra “consequência”. Se, por um lado, o conhecimento dos eventos em si não é fundamental no processo de desvelamento de uma *sagesse* política ideal; por outro, “consequência” supõe também que a história pode ser de algum modo influenciada pela consciência dos seu lugar de emanção. Com isso, Montesquieu está fornecendo, se não o conteúdo, certamente a *forma* a partir da qual Voltaire pensaria a importância e a utilidade da história.

Politicamente, a ideia de que a cada nação corresponde um tipo específico (e apropriado) de governo é cara a Voltaire, mesmo o *philosophe* rejeitando a noção de que tal propriedade está fundada na existência de leis apriorísticas da política. Como Dennis C. Rasmussen supõe:

Ao longo de sua extensa carreira e volumosos escritos, Voltaire nunca apresentou um regime ideal ou conjunto de leis que ele concebia como universalmente aplicáveis, ou mesmo apelou para um parâmetro universal da lei natural para julgar as leis e regimes existentes. De certo modo, isso não é particularmente surpreendente, visto que todos os seus escritos políticos foram consequências de problemas e controvérsias específicos; suas ideias reformistas eram profundamente embebidas das circunstâncias da França do século XVIII, não especulações abstratas feitas para serem aplicadas a todas as situações possíveis. Ele vai mais fundo, porém, e sugere que não existe uma única planta baixa aplicável a todas as situações - que não existe algo como um melhor regime ou conjunto de leis, visto que “o melhor” é sempre relativo ao caráter das pessoas e a um conjunto de outros fatores. Isso ajuda a explicar porque suas preferências políticas pareciam variar tão drasticamente: Voltaire aprovou um governo misto com um forte Parlamento na Inglaterra; uma república de caráter mais popular na Holanda e em Genebra; uma forte monarquia na França (na esperança de diminuir os abusos do clero, nobreza e parlamentos); e uma ainda mais forte e centralizada na Prússia de Frederico e na Rússia de Catarina. Nenhum regime singular e “racional” poderia se encaixar a sociedades com circunstâncias e histórias tão variadas.⁴⁴

A despeito, portanto, de suas discordâncias acerca do sustentáculo racional das leis políticas e da natureza do despotismo, Voltaire e Montesquieu parecem

⁴³ Ver: KOSELLECK, *Op. Cit.*

⁴⁴ RASMUSSEN, D. *Op. Cit.*, p. 13

concordar que o exercício público do poder não pode ser reduzido a um modelo uniformizante de Estado ou governo. É claro que essa heterogeneidade ganha, em cada um, origens distintas: para Montesquieu, ela se dá mediante as diferentes adequações de cada princípio espiritual a cada povo; para Voltaire, ela se dá pela diferença (tão maior) de costumes e pormenores históricos que separam as diferentes nações. Mas o fato permanece que ambos supõem ser possível um princípio de adequação, um controle de longo prazo sobre o desenvolvimento político, cultural e espiritual de uma nação. Esse é o segundo braço da filosofia da história setecentista tal qual pensada por Cassirer: a história passa não só a reivindicar sua autonomia frente a diferentes formas de discurso, ela passa também a determinar as possibilidades de adequação das obras e instituições humanas ao conjunto de fatores naturais (ou racionais) que determinam sua existência terrena. Com isso, certamente abre-se a possibilidade de se falar no progresso como inevitabilidade histórica ⁴⁵, mas a palavra chave que determina esse momento não parece ser “progresso”, mas “controle”. Como Montesquieu, Voltaire pensará o futuro como espaço de projeção de um domínio sobre a aparente aleatoriedade dos fenômenos políticos: seu pensamento histórico, tal qual o pensamento político do barão, lidará diretamente com essa possibilidade.

Na tentativa de estabelecer as origens diretas do pensamento histórico de Voltaire, contudo, Binoche chega também a Bernard de Fontenelle, sobretudo ao texto *Sobre a História* (1690), entendido aqui como a enunciação programática daquilo que Voltaire iria de fato praticar no campo da historiografia ⁴⁶. E de fato, a leitura de tal texto nos revela pelo menos duas características centrais na formação do *philosophe*.

Em primeiro lugar, *Sobre a História* é uma crítica a qualquer história pervertida pela ignorância dos testemunhos originais e por séculos de transmissão oral. Na esteira de Descartes e Bacon, Fontenelle (ele mesmo um adepto do cartesianismo) aponta o engajamento historiográfico que Pierre Bayle pouco depois iria adotar: a busca pelas raízes empíricas do conhecimento do passado, o discernimento da pureza e da imparcialidade das fontes adotadas. A isso, ademais, soma-se a adjacente crítica aos “sistemas históricos” (ou “teologias históricas”),

⁴⁵ Lembremos que Cassirer afirma com muita clareza que o Iluminismo forjou as ferramentas de sua própria superação.

⁴⁶ BINOCHÉ, B. *Op. Cit.*, p. 30

ou seja, às narrativas exclusivamente preocupadas com o estabelecimento dos direitos e deveres do Príncipe. Apesar de Fontenelle tratar cada problema em separado, não é difícil percebermos a ligação existente entre ambos: frente à pressão da tradição ou às reivindicações de forças políticas outras, a história nacional (em especial a dinástica), aos olhos da Ilustração, frequentemente se alicerça em uma perversão das fontes e da cronologia disponível de modo a fundar sua própria legitimidade. Voltaire se mostraria partidário desse tipo de postura já no verbete “História”, quando não só aponta a gradual perda de legitimidade de qualquer registro oral, mas também quando supõe que qualquer tentativa de recuperação da legitimidade histórica (e original) de uma nação é uma incursão ao reino da fábula, seja para as nações modernas, seja para as nações antigas ⁴⁷. Como Fontenelle, Voltaire está escrevendo contra a utilização da história enquanto mito, isto é, enquanto discurso desprovido de uma autoridade interna e inteiramente voltado à manutenção da força política do Estado ⁴⁸.

Há, contudo, algo mais elementar compartilhado entre a historiografia dos dois autores: uma noção específica de natureza humana. Esse é o ponto essencial da introdução aqui proposta, e será a partir dele que procuraremos concluir nosso posicionamento acerca do pensamento histórico de Voltaire. De fato, a ideia de natureza humana assume uma função instrumental na maneira como o *philosophe* concebe a História: não só é a partir dela que Voltaire articula as figuras de Bayle e Montesquieu, mas é partir dela que a dimensão filosófica de sua historiografia se torna evidente. Seja na concepção de uma noção muito específica de progresso, seja na recuperação crítica de uma factualidade precisa, seja na possibilidade de se estabelecer um domínio sobre o conteúdo abstrato da História, tudo emana da maneira como Voltaire pensa o valor e a função da natureza humana no curso dos eventos do passado.

Em *Sobre a História*, Fontenelle sugere que a utilidade primária do estudo do passado é o autoconhecimento do homem. Nesse sentido, a história possui uma utilidade entendida como moral: “permitir que se associem os fatos aos ‘princípios gerais’ que qualificam nossa natureza humana” ⁴⁹. Explicita-se aqui uma diferença que seria cara a Voltaire: aquela existente entre os fatos e a própria

⁴⁷ VOLTAIRE, Op. Cit., p. 204.

⁴⁸ Podemos perfeitamente estender essa crítica ao próprio Bossuet, que opera com uma concepção religiosa do mesmo mecanismo historiográfico.

⁴⁹ BINOCHE, B. Op. Cit., p. 28

natureza. Com efeito, se Fontenelle supõe que os fatos pertencem à ordem da mutabilidade caótica (e que, portanto, assumem uma posição secundária no estudo do passado), eles igualmente revelam uma natureza humana perfeitamente “anti-histórica”⁵⁰, do mesmo modo e pela mesma razão que os princípios políticos de Montesquieu o são: por manter-se impermeável à passagem do tempo. Como Voltaire, Fontenelle acredita em certa constância nas intenções e nos impulsos humanos, expressa de forma variada nos fatos e costumes, mas irreduzível em suas características centrais. Como veremos adiante, essa natureza pode ser manipulada, mas nunca inteiramente transformada.

Essa diferença, contudo, longe de desdobrar-se em uma abordagem estritamente metafísica acerca do passado, cria uma relação específica entre geral e particular. Se, por um lado, a revelação (pedagógica) de uma natureza humana imutável é o ponto de convergência do olhar intelectual, fica claro em Fontenelle que a narrativa dos fatos (a própria historiografia) é a melhor forma de alcançá-la. Subjaz a isso uma consideração filosófica profunda, da qual Voltaire se mostraria partidário em vários de seus textos⁵¹: o único conhecimento possível da natureza humana é exemplar; aprioristicamente, nossa razão só alcança uma resposta lacunar a seu respeito. Fontenelle, como Montesquieu, não supõe que os fatos sejam mais do que um detalhe no estudo do passado. Entretanto, meio século antes da publicação de *O Espírito das Leis*, ele está propondo uma lógica inversa de concepção da História. Se, em Montesquieu, os fatos são uma derivação frívola dos princípios (estes sim, dignos de consideração profunda), Fontenelle sugere que eles são a única forma de oferecer totalidade (ou integração) à compreensão do gênero humano. O detalhe, enfim, se torna essencial. Diz-nos ele:

Como nós quase nunca apreendemos os princípios gerais de modo tal que nosso espírito não necessite das suas aplicações particulares, e como tudo em torno de tais aplicações fornece um espetáculo agradável àqueles que de fato conhecem os princípios gerais, é bom que a história acompanhe e fortaleça o conhecimento que podemos ter do homem. Ela nos mostrará, por assim dizer, o homem em detalhe, depois que a moral o tenha mostrado amplamente, e aquilo que porventura tenha escapado às nossas reflexões gerais, os exemplos e fatos particulares, nós reencontraremos.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29

⁵¹ *O Filósofo Ignorante* talvez seja o exemplo mais apropriado.

⁵² FONTENELLE, *Sur l'histoire*. O texto na íntegra, em francês, pode ser encontrado no url: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/fontenelle/histoire.htm>

A revelação da natureza, portanto, é parte do campo de ação do Historiador, que a realiza com a finalidade de preservar a consciência de tal natureza não no exercício da pura especulação, mas no “espetáculo agradável”, quase lírico, dos fatos. Como veremos, Voltaire se mostraria particularmente afeito a essa ideia. De todos os historiadores do Setecentos, é possível defendê-lo como aquele que atrelou de modo mais apaixonado um princípio estético à narrativa historiográfica. Como o *philosophe* afirma no seu famoso verbete, a melhor história é aquela que “mostra nossos direitos e deveres sem ter a aparência de querer ensiná-los”⁵³. Subsiste por trás disso certo engajamento: para Voltaire, a historiografia precisa ser não só verossímil e convincente, mas *agradável*, ela precisa “incorporar a si mesma a arte da oratória”⁵⁴, feito que o *philosophe* - na história da historiografia ocidental - só vê realizado em Bossuet. Para ele, essa incorporação seria uma das maiores conquistas intelectuais da “Era de Luís XIV”, e Voltaire se colocaria como explícito herdeiro da noção de que a História é, fundamentalmente, um espaço de eloquência. Através da exemplaridade e da estética, portanto, Fontenelle fornece a chave com qual o *philosophe* integra os fatos ao estudo de uma natureza genética (ou, posto de outro modo, o “detalhe” àquilo que é universal). Os fatos não só trazem a tona a essência do humano, mas o fazem de modo dramático, saboroso, mesmo catártico.

Essa não é uma ideia inofensiva. A princípio, a crença em uma natureza humana imutável invoca um problema crucial a qualquer pensamento histórico (o problema de sua utilidade, a partir do qual o jus naturalismo relegou a História a uma categoria secundária no corpo de conhecimentos úteis ao homem). Mesmo Cassirer reconhece que Voltaire não oferece uma resposta explícita a esse problema: sua crença simultânea na natureza e na importância da História não deixa de lhe aparecer com uma contradição. Na melhor das hipóteses, Cassirer enxerga no *Ensaio Sobre os Costumes* uma resposta implícita, uma atenção tácita aos eventos que correspondem à atividade do espírito e àqueles que são meros hábitos, mera ilusão dos costumes. Nesse sentido, a atividade do historiador filosófico não seria de tal modo distinta da do cientista: ambos observam, analisam e *depuram* a existência de um sentido oculto (mas eminentemente

⁵³ VOLTAIRE, Op. Cit., p. 206.

⁵⁴ VOLTAIRE, Op. Cit. IN: *Ouvres historiques*, p. 814

empírico ⁵⁵) na ordem dos fenômenos ⁵⁶. Ao recuperar Fontenelle, contudo, Binoche está dando ainda mais concretude à resposta voltairiana, posto que sugira ser não só possível o encontro de tal sentido nos fatos, como mais *apropriado* que ele seja encontrado desse modo.

A necessidade da crítica dos fatos, todavia, se impõe com ainda mais força quando consideramos que o *philosophe* não herdou de Fontenelle apenas o lugar concedido à natureza no estudo do passado, herdou também um juízo específico a seu respeito. Como dissemos anteriormente, a natureza humana não é, para Voltaire, apenas constante ou atemporal, ela é igualmente falha, perversa e limitada. Ela é fundamentalmente um obstáculo ao estabelecimento concreto do progresso e da ordem no âmbito da experiência. Se, portanto, pretendemos afirmar que a subsistência de Montesquieu em Voltaire se encerra na ideia de controle do futuro político, é preciso considerarmos que esse controle vai de encontro às falhas irredutíveis e inescapáveis do espírito. Fosse-nos indispensável atribuir a Voltaire um problema filosófico, provavelmente apontaríamos não para a contradição estabelecida entre natureza e História, mas para a contradição fatal colocada entre natureza e *progresso*.

Parte significativa da bibliografia encontra aí um problema insolúvel. Qualquer um interessado em integrar o *philosophe* à construção de uma teoria do progresso só consegue dele uma resposta limitada; uma *intenção*, mais do que um plano concreto. E mesmo isso se dá em detrimento da gravidade do problema. Como vimos, autores como o próprio Binoche supõem, talvez com mais lucidez, que a historiografia voltairiana seja, de fato, isenta de qualquer sentido construtivo ou pretensão ao progresso, aproximando-se, do contrário, de uma defesa do ceticismo, da crítica à metafísica e, em casos extremos, do império do caos na História. Voltaire não é capaz de oferecer uma perspectiva consoladora acerca dos fatos, e tampouco assume como razoável a certeza em um futuro positivo. A

⁵⁵ Digo “empírico”, pois Cassirer faz questão de discernir o tipo de sentido (ou “lei”) buscado por Voltaire daquele buscado por Bossuet e, eventualmente, mesmo por Hegel. Como ele nos diz: “Nem na história, nem nas ciências naturais essa lei deve ser tomada como um plano divino que integra cada coisa particular a um lugar no todo. Tanto no conhecimento histórico quanto no conhecimento natural devemos abandonar essa ‘teologia ingênua’. (...) A crítica historiográfica genuína deveria realizar para a história aquilo que a matemática realizou para as ciências naturais. Ela deve libertá-la da dominação das causas finas e trazê-la de volta às reais causas empíricas” (CASSIRER, R. *Op. Cit.*, p. 220). Uma crítica análoga, eventualmente, seria projetada a Hegel por Burckhardt, que encontraria nos meandros de sua filosofia da história o esforço de estabelecimento de uma cosmologia.

⁵⁶ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 220

âncora da natureza humana só permite que o *philosophe* apresente um progresso moderado, laborioso e, mais importante, *incompleto*. Diferente de Hegel, Voltaire não assume que o progresso esteja plantado no curso da história humana desde o início dos tempos, germinando invisível às percepções ordinárias. O egoísmo natural que define o ser humano impede mesmo que o *philosophe* acredite em um princípio de cooperação entre indivíduos de nações, credos e origens distintas (daí a emergência crucial da tolerância). A única esperança que Voltaire oferece é uma esperança negativa, isto é, uma esperança de que seja possível não o exercício sistemático do bem, mas a prevenção do erro⁵⁷. Como Ferrater Mora argumenta:

O que se encontra, pois, por detrás das nuvens da ironia de Voltaire é, simultaneamente, uma desesperação indissolúvelmente ligada a uma esperança. A desesperação tem a sua causa na experiência da maldade, que para ele equivale à ignorância. A maldade do homem, a sua crueldade e sua loucura, são próprias da sua permanência na natureza; a esperança, porém, surge pela visão da possibilidade de um polimento gradual do homem, pela passagem da paixão à razão, da ignorância ao saber, da obscuridade à luz, da loucura ao bom sentido. Mas se o homem pode ser polido, não pode ser transformado; a eternidade do caráter humano não é, para Voltaire, compatível com a ilustração deste caráter; ilustração, isto é, adorno, composição e alinhamento. O homem é, assim, para esta desesperada esperança, que constitui a experiência fundamental de Voltaire, uma natureza que pode ser adornada, uma ignorância que pode algum dia, sobrepondo-se a si mesma, começar a raciocinar.⁵⁸

Nas palavras acima, Mora apresenta um resumo eloquente da maneira como Voltaire parece operar com a noção de progresso: o homem pode ser polido, mas nunca transformado. Imutável tal qual seja, o caráter humano não comporta - como comporta em Hegel - uma transformação sistemática de suas tendências destrutivas. Por outro lado, termos como “polimento”, “adorno” e “alinhamento” são extremamente elucidativos: eles dizem diretamente respeito não à natureza *per se*, mas à *educação* do indivíduo. Se, portanto, uma perspectiva histórica consoladora deposita sua esperança em uma certeza imperceptível ao olhar e à racionalidade corrente do homem (mas, nem por isso, fantasiosa), Voltaire deposita sua esperança em algo muito mais vago e incerto: na persistente (e consciente) afirmação dos bons costumes como antídoto às falhas do ser. Trata-se, nesse sentido, de uma esperança “desesperada”, visto que a projeção dos costumes sobre a natureza é sempre incompleta, sempre mais fraca do que deveria ser para

⁵⁷ BINOCHE, B. *Op. Cit.*, p. 29

⁵⁸ MORA, F. *Visões da História*, p. 125

erradicá-la (daí o fato de que, em toda a enorme extensão da história humana ⁵⁹, somente quatro épocas podem de fato ser chamadas de “grandes”).

Os costumes, contudo, em sua singularidade radical, apontam para a crucial valorização dos fatos e de uma lógica estritamente historiográfica. É importante lembrarmos que, em um artigo para a *Encyclopédie*, Diderot define “costume” como:

(...) as ações livres dos homens, naturais ou adquiridas, boas ou más, *suscetíveis a regras e direção*. Sua variedade em cada um dos diversos povos do mundo depende do clima, da religião, das leis, do governo, das necessidades, da educação, das maneiras e dos exemplos. Na medida em que em cada nação uma dessas causas se impõe com mais força, as outras lhe cedem espaço em igual medida. ⁶⁰

As palavras acima ecoam as do próprio Voltaire quando este afirma que o “império dos costumes é muito mais vasto que o da natureza” ⁶¹. Diferentes da natureza, os costumes não são um em si mesmo, não compõem uma unidade impermeável ao tempo, mas variam infinitamente de acordo com o contexto no qual habitam os homens. Eles pertencem à ordem do que é livre, do que é eminentemente factual, do que não possui constância ou universalidade, do que não pode ser reduzido a um sistema filosófico e, portanto, daquilo que compõe o próprio corpo da noção de *Historie* ⁶². Mas Diderot ainda leva essa discussão adiante ao sugerir que os costumes são também *manipuláveis*, que respondem de modo previsível não só ao conjunto de forças naturais, mas à interferência das ações e instituições humanas (os liceus, a Academia de Ciências, o teatro, a ópera, o próprio Estado). Não parece ser mero acaso, portanto, o fato de que Voltaire dedica a eles seu maior ensaio historiográfico: a consciência histórica dos costumes (de sua importância e de sua operacionalidade) é, para o *philosophe*, o único tipo de contribuição intelectual válida (por pequena que seja) à ideia de progresso ou ao otimismo filosófico.

Voltamos, aqui, a Pierre Bayle. Se, no curso do presente trabalho, apontamos conscientemente para a incorporação da crítica dos fatos no pensamento de Voltaire, isso se dá não só porque ele herda de Bayle um mesmo

⁵⁹ E se há, de fato, algum tipo de consciência histórica em Voltaire, é certamente a consciência de que a história humana é muito mais vasta e rica do que aquilo que compõem as tradições ocidentais e cristãs.

⁶⁰ DIDEROT, “Moeurs” IN: *Encyclopédie* (grifo meu). A *Encyclopédie* pode ser encontrada na íntegra (e em francês) no seguinte site: <http://encyclopedia.uchicago.edu/>

⁶¹ VOLTAIRE. *Essay Sur Les Moeurs*, p. 425

⁶² Ver: KOSELLECK, R. “Historia magistra vitae”. IN: *Futuro Passado*.

engajamento a favor da certeza histórica, mas porque os fatos possuem uma utilidade crucial em seu estudo. Para Voltaire, o progresso só parece possível na medida em que a crítica dos bons costumes age como ferramenta da contenção ou controle dos impulsos de uma natureza humana atemporal. A ideia de uma “filosofia da história”, longe de se colocar como revelação consoladora do progresso, opera de modo tal a revelar as manifestações factuais da razão no tempo, de modo tal que se perceba onde e quando o homem, através dos costumes, esteve o mais distante possível de sua natureza. Para o *philosophe*, em suma, o “progresso” não é algo pertencente à ordem de uma razão cosmológica e necessária, não é um imperativo (ou uma imposição) da racionalidade de Deus ou do Espírito do Tempo sobre o universo terreno. Se há uma razão histórica no seu discurso, ela não é aquela da metafísica, mas da astúcia política. Como Cassirer bem define, o progresso em Voltaire não diz respeito à humanidade em si, mas à sua manifestação empírica e objetiva ⁶³, ele não atua sobre a essência do homem, mas sobre o seu comportamento.

Assim, chegamos ao ponto onde se faz essencial descer à fonte e checar nela a validade das ideias apresentadas aqui. No início do presente estudo, apresentamos três motivos para a escolha de *O Século de Luís XIV* como uma obra valiosa na compreensão do pensamento histórico de Voltaire. Tendo acabado essa introdução, contudo, resta apresentar uma quarta e talvez mais importante razão: diferente do seu *Ensaio Sobre os Costumes*, este livro lida direta e exclusivamente com o momento sobre o qual o *philosophe* deposita seu maior apreço e confiança. Se, como propomos até então, a articulação voltairiana de Bayle e Montesquieu pode ser entendida como consolidadora de uma visão histórica específica, onde a documentação dos costumes e dos fatos retém um papel político central, o período do Rei Sol (onde os costumes e os fatos foram os mais grandiosos) ganha uma função chave na projeção da utilidade e do valor da historiografia para o tempo presente. O que propomos, assim sendo, é uma análise não só dos temas que perpassam o texto de Voltaire, mas da maneira como o *philosophe* os recupera, ao mesmo tempo validando sua existência empírica e apresentando-os segundo diretrizes estéticas específicas. Antes de nos debruçarmos diretamente sobre a

⁶³ CASSIRER, E. Op. Cit., p. 220-221.

fonte, contudo, cabe que apresentemos as hipóteses que pretendemos perseguir no curso desta dissertação e os capítulos que a compõem.

Conclusão:

Em primeiro lugar, acreditamos que a historiografia de Voltaire seja de uma peculiaridade tal em que a descrição minuciosa dos fatos e dos costumes ainda retenha utilidade, se não uma utilidade relativa à manipulação dos eventos políticos ao alcance imediato do Estado, uma utilidade mais ampla, relacionada à própria contenção de uma natureza humana problemática. Essa utilidade, por sua vez, reclama não só a incorporação dos esforços de Bayle no fortalecimento do pensamento e da pesquisa histórica, mas supõe, se não a possibilidade de um progresso teleológico, a possibilidade de um controle progressivo (e consciente) da barbárie.

Tal hipótese, entretanto, desdobra-se em uma segunda, pois se, para Voltaire, a descrição dos fatos e dos costumes conserva uma utilidade singular, ela precisa ser não só crítica, mas igualmente agradável. Entendemos, assim, que a *eloquência* se torna ao mesmo tempo um valor a ser buscado pelo *philosophe* no período de Luís XIV e uma necessidade metodológica de seu próprio escrito. Em *O Século de Luís XIV*, a eloquência parece possuir uma funcionalidade específica e eminentemente prática: possibilitar que os costumes se elevem acima da ordem da curiosidade banal, tornando-se parte da consciência social de todos os indivíduos. Supondo que esse “polimento gradual do homem” seja o objetivo central da historiografia voltairiana, a eloquência surge como ferramenta não só retórica, mas pedagógica.

De modo a enfrentar tais premissas de modo abrangente, portanto, propomos uma divisão de três capítulos centrais.

No primeiro capítulo, faremos uma apresentação crítica da fonte, trabalho que se iniciaria não só com um levantamento dos seus elementos paratextuais (data de escrita e publicação, condições de produção e etc.), mas com uma discussão acerca do lugar concedido ao *Século de Luís XIV* no corpo das obras de Voltaire e na história da historiografia. Em seguida, nos focaríamos na apresentação dos temas e questões que permeiam o texto: a permanência da guerra e da política como principais focos temáticos, a atuação de Luís XIV no campo das reformas públicas francesas e no controle dos interesses da nobreza e da Igreja, por exemplo. Digo que faremos uma “apresentação crítica”, contudo, pois

nosso objetivo não é só apresentar os fatos e temas que compõem o livro, mas tentar entrever o tipo específico de grandeza que subjaz a eles. Se, desde o início, está claro que Voltaire procura destacar o “espírito dos homens do século mais esclarecido que já houve”, é importante que tentemos estabelecer os traços gerais que definem tal espírito. Nesse sentido, a apresentação dos fatos será condicionada por um exercício de interpretação e por uma tentativa de relacioná-los às ideias políticas que o *philosophe* apresenta em outros textos. Sobretudo, esse primeiro capítulo visa oferecer uma porta de entrada à fonte, oferecendo caminhos para a leitura de seus traços menos estudados e analisados.

No segundo capítulo, discutiremos *O Século de Luís XIV* em seu aspecto crítico, isto é, procurando entrever de que maneira a obra aqui analisada se insere no contexto de autonomização da ciência histórica destacado por Cassirer. Ali, proporemos um diálogo mais intenso entre a obra de Voltaire e o *Dicionário Histórico e Crítico* de Pierre Bayle, não só tentando destacar os pontos de convergência dos dois textos, mas, sobretudo, seus pontos de divergência e distância, sejam eles filosóficos, sejam eles metodológicos. Longe de querer submeter Voltaire ao espírito cético de Bayle, o objetivo dessa comparação é circunscrever o conjunto de influências que orientam a escrita d’*O Século de Luís XIV*; influências essas que, apesar de parecem contraditórias, definem um contexto singular de escrita e concepção da história. Desse modo, procuraremos responder ali duas perguntas específicas, vale dizer: de que maneira a crítica histórica de Pierre Bayle (bem como seu espírito inquisitivo) impacta a obra de Voltaire? E de que modo podemos afirmar que *O Século de Luís XIV* se integra ao contexto de progressiva independência do pensamento histórico próprio do Setecentos?

No terceiro capítulo, enfim, nos debruçaremos com mais atenção sobre o tema da eloquência, exercício a ser feito em dois níveis. Em primeiro lugar, discutiremos com mais vagar o capítulo de *O Século de Luís XIV* dedicado ao desenvolvimento da eloquência do século XVII, da qual Voltaire se entende como grato herdeiro. Essa discussão envolverá não só um diálogo com a eloquência ciceroniana clássica (que o *philosophe*, no mesmo capítulo, enfrenta), mas fornecerá as bases segundo as quais discutiremos a própria incorporação da arte da oratória seiscentista pela historiografia. Aqui, a discussão será feita de modo mais abrangente, considerando a escrita de *O Século de Luís XIV* como um todo,

não só procurando estabelecer um diálogo entre esse texto e o verbete “História” (no qual Voltaire elabora um plano minucioso de como a História deve ser escrita), mas propondo também um diálogo com Racine, Corneille e toda a tradição do teatro neoclássico que, aos olhos do próprio Voltaire, foi instrumental na consolidação de uma nova maneira de se pensar e escrever a história.

Entre a inspiração e a curiosidade: caminhos para uma leitura d'O Século de Luís XIV.

2.1

Introdução

Em 30 de Outubro de 1738, Voltaire, do Chatêu de Cirey (residência de Émile du Chatelêt, onde habitava já há cinco anos), mandou uma carta a Jean-Baptiste Dubos, literato e diplomata francês que, além de possuir algum renome no contexto intelectual da França setecentista⁶⁴, teve uma importante atuação política no Ministério de Assuntos Estrangeiros.

A situação, em si mesma, não era nova. Desde 1719, Voltaire comunicava sua apreciação pelo trabalho crítico e intelectual de Dubos, notadamente por sua *Histoire de la Ligue de Cambray* e por suas *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. A troca de cartas entre os dois era comum, mas esta em particular merece notoriedade, pois nela o cenário se inverte: ao invés de oferecer sua opinião acerca de uma das obras do experiente diplomata, é Voltaire que vem apresentar-lhe uma obra sua. Eis aqui um trecho da carta:

Há algum tempo eu recolho material para escrever a história do século de Luís XIV. Não se trata somente da vida deste príncipe que escrevo, não se trata simplesmente dos anais de seu reinado; trata-se, sim, da história do espírito humano, delineada no século mais glorioso de tal espírito. Esta obra está dividida em capítulos. Vinte destes destinam-se à história geral: vinte quadros dos grandes eventos daquele tempo. Os principais personagens estão na vanguarda da trama; a multidão encontra-se no fundo. Descarto os detalhes: a posteridade os negligencia completamente e são um verme que mata todas as grandes obras. Aquilo que caracteriza o século, aquilo que causou revoluções, aquilo que será importante em cem anos: é isto que pretendo registrar hoje. Há um capítulo sobre a vida privada de Luís XIV; dois dedicados às mudanças feitas no policiamento do reino, no comércio, nas finanças; dois dedicados ao governo eclesiástico, nos quais a revocação do edito de Nantes e o *affaire de la régale*⁶⁵ estão compreendidos; cinco ou seis dedicados à história das artes, começando por Descartes e terminando em Remeau.⁶⁶

O trecho acima é de grande valia para o estudo aqui proposto, visto que é a base a partir da qual toda a nossa interpretação da obra de Voltaire se realize. Ele, na verdade, chega a ser espantoso: boa parte das características fundamentais

⁶⁴ Dubos era secretário da Academia de Paris.

⁶⁵ Voltaire faz referência aqui à disputa estabelecida entre Luís XIV e o Papa Inocêncio XI, iniciada em 1682 quando o primeiro decide estender o seu direito de soberania real a todo o território francês, incluindo sedes episcopais e abadias do Sacro Império.

⁶⁶ VOLTAIRE, “Carta ao Sr. Dubos – 30 / 10 / 1738”, IN: *Ouvres Historiques*, p. 607.

d’*O Século de Luís XIV* podem ser deduzidas das palavras que o *philosophe*⁶⁷ dirige a Dubos. Sua preocupação em tecer uma narrativa singular do “espírito” de uma época, sua apreciação do reinado de Luís XIV como um momento de ápice da cultura ocidental, suas prioridades temáticas, sua manutenção de um registro histórico desinteressado nas “multidões”, sua utilização do termo “quadro” na descrição de uma escrita historiográfica e mesmo seu descaso por detalhes e pormenores históricos: todas essas características são visíveis no decorrer da obra voltairiana, e estão todas já anunciadas aqui, 13 anos antes d’*O Século de Luís XIV* ser publicado. Ademais, as palavras a Dubos revelam também um certo presentismo: apesar de não possuir uma visão unificada de razão histórica (isto é, uma concepção da história como um fenômeno regido por leis imutáveis, imanes ou transcendentais, nos moldes de Bossuet), Voltaire já pretende destacar “aquilo que será importante em cem anos”. Essas palavras parecem sugerir que o critério de relevância de sua pesquisa é dado pelas consequências de longo prazo de ações do passado no presente. Mais do que o mero interesse histórico por Luís XIV, portanto, a carta a Dubos revela, já em 38, uma incipiente noção de “processo histórico”, se não de um processo teleológico ou “profético” (que procura estabelecer aquilo que se pode esperar no futuro), de um processo que transcende o entendimento do presente como repetição mecânica dos eventos do passado. Desde o primeiro capítulo d’*O Século de Luís XIV*, fica claro que Voltaire está interessado naquilo que provocou *mudança e revolução*, naquilo que rompeu com os paradigmas da experiência regentes até então. Esse é, justamente, o seu critério de seleção das “quatro grandes épocas da humanidade”: a *polis* grega, a Roma de Augusto, a Itália dos Médici e o século de Luís XIV foram, fundamentalmente, momentos onde o homem não só aprendeu com o passado, mas efetivamente superou os modos de vida determinados por ele.

⁶⁷ Fazemos questão de se se referir a Voltaire usando o termo francês “philosophe”, ao invés de “filósofo”. A razão para tal escolha encontra-se no fato de que, no contexto intelectual do século XVIII francês, o termo “philosophe” possuía um descritivo mais amplo e desenhava um tipo de intelectual distinto daquele englobado pelo termo “filósofo” hoje em dia. Desde o século XIX, o termo “filósofo” foi sendo progressivamente utilizado para destacar indivíduos interessados em questões relacionadas à metafísica e à ontologia. Até então, contudo, o termo se aplicava de igual modo a físicos (Newton), matemáticos (d’Alambert) e químicos (Lavoisier), e retinha um significado próximo de “amigo do conhecimento”. É nessa acepção ampla que acreditamos que Voltaire (um intelectual descrente e desinteressado em questões relacionadas à metafísica) seja um “filósofo”. Na verdade, Patrick Henry, em um artigo escrito para o *Journal of History of Ideas* (“Voltaire as Moralist”, 1977), argumenta que Voltaire abertamente fugiria da definição moderna de filósofo se a ele fosse dada a opção.

Isso se torna ainda mais curioso se considerarmos que, no momento em que Voltaire escreve a Dubos, a pesquisa a partir da qual *O Século de Luís XIV* seria escrito já tem 6 anos de idade. De acordo com boa parte dos biógrafos e das cronologias da vida de Voltaire, seu interesse histórico por Luís XIV começa em 1732, quando o *philosophe* inicia sua pesquisa documental sobre o período do Rei Sol ⁶⁸. No mesmo ano, ele publicaria a peça *Zaïre*, que, passada no século XII, traz em seu prefácio um elogio à Luís XIV e Richelieu como responsáveis por eliminar a barbárie que imperava naquele período. Em outras palavras, podemos observar um longo intervalo entre o anúncio do interesse histórico de Voltaire por Luís XIV e a efetiva concretização desse interesse em obra. Tal intervalo, de fato, talvez não pareça expressivo do ponto de vista de uma minuciosa pesquisa historiográfica (e ainda menos se considerarmos a fama de historiador rigoroso que Voltaire ganharia com o passar do tempo). Todavia, os anos que separam *Zaïre*, a carta a Dubos e *O Século de Luís XIV* precisam ser considerados, se não em por sua quantidade ela mesma, por terem sido anos efervescentes na vida de Voltaire. Antes, portanto, de nos debruçarmos sobre *O Século de Luís XIV* ele mesmo, é importante que consideremos brevemente o que Voltaire fazia no momento de sua escrita.

2.2

Voltaire poeta, Voltaire historiador.

Em primeiro lugar, é interessante repararmos que *O Século de Luís XIV* atravessa um período significativo da história de Voltaire, e o acompanha através de uma importante metamorfose intelectual.

Em 1738, no momento em que escrevia a Dubos, a fama de Voltaire no ambiente político e literário francês já era considerável, e sua produção intelectual incluía algumas de suas obras mais célebres: sua reivenção da tragédia de Édipo (peça que o introduziu ao mundo do teatro parisiense), sua *Henriade* (ode a Henrique IV publicada em 23), seu *Brutus* e suas *Cartas Filosóficas*, para citar alguns exemplos. Sua lista de façanhas, casos e escândalos também não era

⁶⁸ As informações biográficas que colocamos aqui vem de duas fontes em particular, a primeira é a mencionada biografia escrita por Pierre Lepape (*Voltaire: o nascimento dos intelectuais no século das Luzes*), a segunda é a cronologia precisa que consta na introdução das obras históricas de Voltaire reunidas pela biblioteca da Pleiade (“Chronologia de Voltaire”, IN: *Oeuvres Historiques*, p. 25 – 35).

desprezível: aos 38 anos, Voltaire já havia passado onze meses na Bastilha, mas já havia atuado como embaixador da França em Haia, na Holanda; havia sido exilado de Paris por 3 anos (tempo passado em Londres), mas consagrado como um dos novos talentos do teatro francês; havia sido publicamente espancado por ofender a um nobre (o famoso caso do cavaleiro de Rohan), mas havia montado uma considerável rede de sociabilidades, que incluía figuras como Lorde Bolingbroke, Swift, Rousseau, o rei Frederico II (ainda príncipe), Montesquieu e o próprio Dubos.

Todavia, os anos que vão de 1732 a 1751 – os anos de gênese d’*O Século de Luís XIV* – são, talvez, os mais intelectualmente ricos de sua vida. Em 33, Voltaire se aproxima da matemática e marquesa Émilie du Chatelêt. No ano seguinte, em decorrência de novos escândalos causados pela publicação de suas *Cartas Filosóficas*⁶⁹, se muda para sua residência no chatêu de Cirey, onde ficaria até 1745. Como Pierre Lepape supõe⁷⁰, o período de Voltaire em Cirey foi o momento de amadurecimento do seu interesse por Luís XIV, e o *philosophe* constantemente registraria em carta os progressos de sua pesquisa. Mas podemos aprofundar a ideia de Lepape e supor que o interesse geral de Voltaire pela historiografia aumentou nesse período. Seja por um distanciamento do ambiente da boemia letrada de Paris, seja por uma simples transformação intelectual, o fato é que Voltaire não só dedica boa parte do seu tempo ao estudo da história⁷¹, como adota a missão pessoal de despertar o interesse de Émilie (para quem a história “oprimia o espírito sem iluminá-lo”⁷²) pelo assunto. As cartas que, a partir de 36, Voltaire trocava com Frederico da Prússia discutem largamente o valor do aprendizado histórico⁷³, seu interesse pela leitura e coleção de memórias e textos de história aumentaria⁷⁴, sua *História de Carlos XII* (que havia sido publicada um ano antes do poeta se mudar para Cirey) sofre duas revisões significativas (em 1738 e 1740), assumindo sua forma final. Em 1741, Voltaire começaria ainda

⁶⁹ Nós procuramos discutir a natureza da controvérsia em torno das Cartas Filosóficas em uma artigo, a ser publicado pela Revista Fênix (“*Tocando Desafinado: considerações sobre as Cartas Filosóficas e o exílio de Voltaire em Londres*”, IN: *Revista Fênix*, no prelo.)

⁷⁰ Ver: LEPAPE, P. *Op. Cit.*

⁷¹ Poderíamos, mesmo, afirmar que nesse momento o próprio espírito “filosófico” e “científico” de Voltaire floresce (QUALIFICAR), visto que seus interesses pela física experimental e pela metafísica clássica são todos datados desse momento.

⁷² VOLTAIRE, *Filosofia da História*, p. 6

⁷³ LÖWITZ, K. *Meaning in History*, p. 104.

⁷⁴ Seu primeiro contato com a obra de Bossuet, por exemplo, se dá nesse momento.

outro texto de história, o *Ensaio sobre a História Geral*, que eventualmente seria publicado como *O Ensaio Sobre os Costumes* e reconhecido como sua mais importante obra de história. No mesmo ano, o envolvimento da França na Guerra de Sucessão da Áustria colocaria o *philosophe*, por força de seus relacionamentos, em uma série de missões diplomáticas na Europa: primeiro em 42, na Prússia, em uma tentativa de convencer o agora rei Frederico II a apoiar a França na guerra; depois em 43, na Holanda e de volta à Prússia, em uma nova tentativa de ganhar os favores de Frederico. Embora sua produção tenha diminuído durante esse período, essas aventuras dificilmente adoeceram o interesse de Voltaire pela história e, em 1745, ele é nomeado historiógrafo de corte e recebido de volta a Paris.

A posição de Voltaire como historiógrafo de corte durou até o ano de 1749, e, apesar das críticas que ele faia às implicações do cargo, esses foram anos de pesquisa: uma visita diplomática à Rússia ainda em 45 desperta o interesse do *philosophe* pela vida de Pedro, o Grande (interesse que resultaria em mais um projeto histórico); ainda no mesmo ano, Voltaire proporia ao marquês de Argenson (Ministro de Assuntos Estrangeiros e amigo próximo) a escrita de uma *Histoire de la guerre de 1741*, obra que nunca chegou a terminar. Em 1746, ele publicaria no jornal *Mercure de France* o início do seu *Ensaio Sobre os Costumes*, então sob o título de *Novo plano de uma história do espírito humano*. Dois anos depois, publicaria as *Anedotas sobre Luís XIV* de modo tal a preparar o público para a recepção do livro (ainda incompleto). Em 49, Voltaire ainda trabalha em seu texto sobre o Rei Sol, para a indignação de Frederico (que, em carta, o acusa de ser incapaz de terminar os projetos que inicia ⁷⁵). A morte de Émilie em Setembro, contudo, coloca um breve intervalo em seus esforços, e, no ano seguinte, Voltaire partiria para a Prússia a convites de Frederico. Finalmente, em Dezembro de 1751, *O Século de Luís XIV* seria publicado em dois volumes.

Seria difícil, ao menos com os documentos dos quais dispomos, precisar em minúcias o processo de construção d'*O Século de Luís XIV*. Como dito anteriormente, as cartas nos sugerem um crescimento geral de Voltaire pela história a partir de 1732, entretanto, as mesmas cartas indicam um processo intelectual agitado e sem foco. No período de gênese da obra, Voltaire leu e

⁷⁵ “Carta de Frederico II à Voltaire”, 10 / 09 /1749, IN: *Oeuvres mêlées du philosophe de sans-souci*, Volume 2, p. 109.

compilou documentos diversos, muitos dos quais não tem a ver com o período de Luís XIV. Ademais, o *philosophe* se dedicou a mais de um projeto simultaneamente, transitando por Carlos XII, pelo Rei Sol e pelo conteúdo tão mais abrangente d’*O Ensaio Sobre os Costumes*. Por outro lado, a carta a Dubos espanta pela clareza antecipada que Voltaire parece ter do seu próprio projeto historiográfico. Ao que tudo indica, a pesquisa a partir da qual *O Século de Luís XIV* se desdobra precede em muito a publicação do livro, e a tese central que orienta sua escrita (qual seja, a de que o reinado do Rei Sol suscitou um crescimento inédito do espírito humano) já aparece claramente delineada. Além disso, a estrutura do livro já surge para Dubos do mesmo modo que surge para nós: na carta, Voltaire já é capaz de apresentar um plano razoavelmente preciso dos capítulos que preenchem seu livro e da maneira como tais capítulos estão organizados. Mesmo as suas preferências metodológicas (que eventualmente o tornariam famoso e infame enquanto historiador, sobretudo no que tange seu aparente descaso por “detalhes”) aparecem na carta. Voltaire já pretende acessar as características fundamentais de um século, e, principalmente, já apresenta um *olhar historiográfico* singular, que se dirige e adota o “espírito” de um século (ou suas “características fundamentais”) como núcleo de uma razão histórica.

Tudo isso nos sugere que *O Século de Luís XIV* talvez se encontrasse pronto (ou em estado avançado de escrita) já em 38, e os treze anos que separaram a carta de Dubos da publicação do texto podem ser atribuídos ao interesse alargado de Voltaire por vários temas e expressões artísticas, somado ao seu preciosismo metodológico e mesmo à sua experiência pessoal em Cirey. Se, contudo, não podemos fazer muitos progressos no que tange uma discussão sobre a construção da obra, certamente temos mais a dizer sobre a introdução de Voltaire ao universo da escrita histórica. Para isso, as palavras de René Pomeau são esclarecedoras:

Condorcet atribui a Voltaire a realização de uma revolução na maneira de se escrever a história. Louis Halphen estima que *O Século de Luís XIV* e o *Ensaio Sobre os Costumes* “oferecem ao leitor maravilhado a ilusão de que, depois de séculos de espera, a história revela-se de um só golpe a ele”. Não restam dúvidas de que Voltaire merece tais elogios, mas não devemos nos esquecer de que o jovem Arouet não começou escrevendo a história de Luís XIV, ou qualquer história. Quando começa Carlos XII, ele já é há dez anos um célebre poeta: o sucessor de Racine, o Virgílio francês. Entretanto, ainda que Voltaire tenha publicado um *Oedipe* e uma *Henriade*, a história pouco a pouco se impôs sobre

ele. Sua epopeia enriqueceu-se, em sucessivas edições, de notas históricas. Sob as formas tradicionais perfura um espírito novo. (...) A história do Voltaire historiador é aquela de uma tomada de consciência.⁷⁶

As palavras de Pomeau, ainda que enaltecidas, soam estranhamente modernas no atual contexto de estudos voltairianos. Se, progressivamente, vemos a figura de Voltaire ser associada ao exercício da crítica, do sarcasmo, do ceticismo e da desconstrução de sistemas metafísicos⁷⁷, Pomeau bem nos lembra que o *philosophe* começou como literato, e que a vocação de historiador não só veio depois, como veio *em benefício* de sua poética.

Essa observação é importante em dois níveis. Em primeiro lugar, em um nível contextual: Voltaire – tal qual Fontenelle – representa um tipo até então incomum de historiador, um cuja carreira começa no teatro e parece sempre referenciada pela poesia. Certamente, o acúmulo das funções de poeta e historiador não é raro. A transitoriedade de um discurso histórico a um discurso poético é um fenômeno comum desde Roma, e especialmente visível no contexto do humanismo renascentista: como Voltaire, Maquiavel transitou pela historiografia e pelo teatro, e autores como Petrarca e Leonardo Bruni demonstram grande perenidade entre textos poéticos e discursos políticos que encontravam suas bases na exemplaridade dos Antigos. Em particular, Cícero assumia que a história era uma parte da oratória e que, como tal, conservava certa proximidade com discursos poéticos: o bom orador deveria, justamente, exercer domínio sobre os dois registros retóricos e, portanto, ser igualmente qualificado às narrativas historiográfica e épica. Em outras palavras, a própria noção da historiografia e da poética como âmbitos inteiramente herméticos, separados por paradigmas científicos distintos, não existe até o positivismo oitocentista, e não queremos assumir aqui que, apesar dos esforços de Pierre Bayle em lhe dar autonomia científica, a historiografia já se estabelecia como uma prática acadêmica fechada. Do contrário, vemos, ainda no século XVIII, que o termo “história” denota uma variedade espantosa de discursos e narrativas: biografias, cronologias, anais de reinados e dinastias, crônicas, ensaios, retratos históricos, “tableaux”, anedotas, memoriais, diários, dicionários e etc. Discursos esses que têm como o único denominador comum a pretensão de narrar “aquilo que é tido como

⁷⁶ POMEAU, R. “Préface”, IN: *Oeuvres Historiques*, p. 7

⁷⁷ Ver: BINOCHÉ, B. *Les trois sources de philosophie de l'histoire*.

verdadeiro”⁷⁸, mas que não tem nenhum compromisso para com um mesmo método narrativo ou um mesmo procedimento de pesquisa e validação dos fatos. Em suma, se Voltaire de fato parece trazer algo de novo à escrita da história (como Pomeau, Halphen e outros certamente acreditam que ele traga), seu valor não pode ser acessado no simples fato do *philosophe* ser também (e primeiramente) um poeta.

Entretanto, as palavras de Pomeau nos revelam, de fato, uma peculiaridade: ainda que a confluência e a transitoriedade da poesia à história não seja um traço singular da experiência de Voltaire, a historiografia até o século XVIII ainda era majoritariamente voltada à narrativa dos assuntos públicos. Se fizermos uma breve lista dos grandes historiadores ocidentais desde Tucídides, veremos, por certo, uma aproximação da escrita da história ao exercício da política: não por acaso, muitos dos historiadores mais importantes desde a Antiguidade são também militares, senadores, legisladores, estadistas, conselheiros e príncipes. Se, como sugerimos, história e poesia mesclam-se enquanto competências discursivas próximas e frequentemente intercambiáveis, elas se referem ambas a um universo temático que, em Voltaire, já se encontra claramente expandido.

Em grande parte, esse universo temático se explica pela própria utilidade e pela própria função exercida pela historiografia até então. Uma vez que o passado operava como repositório de exemplos da conduta pública, a narrativa do passado era domínio daqueles que dirigiam e ordenavam tal conduta⁷⁹. Certamente, essa distância se torna difusa se considerarmos o universo grego: apesar de não serem exatamente “poetas”, Heródoto e Tucídides ambos escrevem a História de modo a preservar determinada grandeza do passado, de modo semelhante àquele segundo o qual Homero organiza sua épica: ainda que a guerra e os assuntos públicos sejam, especialmente no caso de Tucídides, os objetos centrais do texto, a ideia de “grandeza” é abrangente e pressupõe um valor que, por sua própria essência (e não por suas eventuais utilidades políticas), deve ser preservado. É nesse sentido que Pomeau destaca o ponto de partida de Voltaire enquanto poeta, pois o *philosophe* parece avesso à funcionalidade dada à história entendida como “mestra da vida”: seu baixo envolvimento com o universo público parece

⁷⁸ VOLTAIRE, “Histoire”, IN: *Dictionnaire Philosophique*.

⁷⁹ Ver: KOSELLECK, R. “Historia magistra vitae”. IN: *Futuro Passado*.

distanciá-lo do constrangimento da historiografia ao seu valor exclusivamente didático. Para Pomeau, o caminho que leva Voltaire a escrita da história parece ser indicativo de um novo contexto intelectual. Quaisquer que fossem suas ambições políticas ⁸⁰, o interesse do *philosophe* pela poesia (bem como o seu sucesso estabelecido como poeta) constrói, para Pomeau, um olhar crítico acerca do escopo e da gama de assuntos tratados pela história tradicionalmente. Em outras palavras, se há uma ruptura de Voltaire para com aquilo que podemos chamar de uma “historiografia tradicional”, ela é sobretudo temática. A importante crítica que o *philosophe* faz a Daniel em seu *Dicionário Filosófico* ⁸¹ deixa isso claro: para ser suficientemente rica, a história deve tratar não só de batalhas, mas dos costumes, dos modos, das instituições, do desenvolvimento das artes, do comércio e do direito. Nesse sentido, Voltaire certamente não está sozinho em seu contexto. Como Pomeau sugere:

Voltaire acompanha o movimento de sua época. Ao final do grande século, a história se faz presente nos espíritos. Fénelon se interroga quanto a esse gênero até então negligenciado, e exprime as idéias que Voltaire recuperará. Os eruditos - Bayle, mas também Mabillon e os bolandistas - submetem à crítica as tradições do passado. Outra mente da geração é Montesquieu, tanto historiador quanto jurista. E seria necessário mencionar diversos outros autores esquecidos. Voltaire não será o único a perceber que uma grande época acabava de ter sido vivida, cuja memória deve ser transmitida à posteridade. Antes dele, Grimarest, Limiers, Theyls, Adlerfelt, Nordberg contavam a surpreendente aventura de Carlos XII. O mesmo Limiers, Larrey, La Hode e Reboulet pincelam quadros do século de Luis XIV nos quais o comércio e as belas-arts têm seu lugar. Depois de 1730, enquanto se reedita a curtos intervalos o *Dictionnaire Historique et Critique*, a moda é a história. ⁸²

Vemos, portanto, que, apesar de parecer banal, destacar a importância da poesia na carreira historiográfica de Voltaire traz uma ideia interessante. Se, como veremos, o século XVII assiste à historiografia tradicional ceder espaço às práticas antiquárias como modo corrente de recuperar o passado, o século XVIII sugere uma retomada expandida da narrativa histórica. E digo “expandida” em dois sentidos: em primeiro lugar, pois o exercício de transmitir a memória do “grande século” que passara supõe um sentido de totalidade desconhecido à historiografia humanista, que frequentemente preservava a grandeza ou a exemplaridade de

⁸⁰ Ver: LEPAPE, P. *Op. Cit.*

⁸¹ Onde Voltaire diz sobre Daniel: “Daniel acreditava ser um historiador porque transcrevia datas e narrativas de batalhas, das quas eu nada entendo. Ele deveria ter me informado dos direitos da nação, dos direitos dos seus maiores estabelecimentos corporativos, das suas leis, costumes, maneiras, e da maneira pela qual tais coisas se alteraram ao longo do tempo”. (VOLTAIRE, *Op. Cit.*,)

⁸² POMEAU, R. *Op. Cit.*, p. 7-8

eventos, cidades ou indivíduos específicos; em segundo lugar, pois a ideia de “século” não sugere apenas uma dimensão temporal de longa duração, mas um espaço ampliado onde todas as dimensões da experiência humana devem ser consideradas, não só aquelas estritamente evidentes em eventos específicos. Portanto, ao propor que, a partir de 1730, a “moda seja a história” (uma proposição aparentemente coloquial), Pomeau está mobilizando uma imagem curiosa: ainda que a história desde sempre tenha sido escrita por homens que frequentemente dominavam uma linguagem literária, ainda que distinção entre os dois âmbitos sempre tenha sido complicada, o século XVIII parece ser o espaço de uma certa agitação intelectual no que diz respeito à escrita do passado. Colocando de outro modo, a história parece atrair a atenção de intelectuais que procuram lhe dar um significado mais amplo e um sentido mais abrangente do que a mera preservação dos eventos políticos.

Isso nos traz ao nosso segundo ponto, afinal, a observação de Pomeau é importante também pelo seu respaldo estético. Como ele sugere, a história parece ter entrado na vida intelectual de Voltaire antes como forma de pensamento ou como nuance enriquecedora do que como ofício ou engajamento profissional. Como podemos perceber na carta a Dubos, a imposição da história sobre a poesia parece ter sido também uma imposição da poesia sobre a história, e muitos dos pressupostos que Voltaire traz para dentro do seu projeto sobre Luís XIV parecem carregados de prioridades antes poéticas do que rigorosamente “historiográficas”: o descaso pelo excesso de detalhes é o exemplo mais visível, mas, como veremos ao longo deste trabalho, o uso da ideia de “espírito” também está compreendido por uma série de interesses que são tão históricos quanto estéticos. De fato, nos parece apropriado sugerir que o interesse de Voltaire pela história (súbito tal qual ele pareça) é um indicativo concreto de um fenômeno tipicamente relacionado ao contexto do século XVIII, que Reinhart Koselleck entenderia, justamente, como uma aproximação da “História” à “poética”. Como ele nos sugere:

A história chegou à exigência de um conteúdo mais intenso de realidade muito antes de poder satisfazer a essa mesma exigência. Ela continuou a ser um exemplo de moral, mas, no memento em que esse papel foi desvalorizado, deslocou-se a ênfase nos *res factae* em direção aos *res fictiae*. Um critério bastante preciso para o reconhecimento da disseminação dessa nova consciência da realidade histórica é o fato de que também contos, novelas, e romances passaram a ser editados com o subtítulo “*histoire véritable*” [história verdadeira]. Com isso eles compartilham, com a história real, de uma elevada exigência de verdade, de um conteúdo de verdade do qual a história [*Histoire*] vinha sendo

privada de Aristóteles até Lessing.⁸³

Nós voltaremos às ideias colocadas acima ao longo dos próximos capítulos, e trataremos com mais vagar das implicações metodológicas da aproximação entre história e poesia descrita por Koselleck. Por agora, gostaria de chamar a atenção para o destaque dado à edição de romances como “histórias verdadeiras”, que nos diz muito. Tal qual entendido em *Futuro Passado*, o que se apresenta no século XVIII é um fenômeno de dupla via: do mesmo modo que espera-se da história um maior conteúdo poético, espera-se que a poesia e o teatro alcancem um “maior grau de realidade”, que reportem eventos reais (e, para muitos, *modernos*⁸⁴) com o mesmo grau de beleza estética com o qual Homero se dirigiu a eventos míticos. É nesse fluxo entre realidade e encanto – precisamente, no *início* dele – que Voltaire parece se estabelecer; isto é, como um intelectual que, sem compreender história e poesia como um único gênero narrativo, entende que da primeira começam a reivindicar mais do que a compilação mecânica de eventos. Como veremos, esta é uma reivindicação que não só se encontra emergente no momento em que o *philosophe* escreve, como será objetivamente alimentada pela sua própria visão de mundo. Para além da narrativa de eventos em separado, a História como um todo ganha um caráter poético, um caráter de “composição literária” que, além de pressupor uma narrativa dotada de início, meio e fim, procura remeter a descrição de fatos e eventos específicos a uma totalidade, a uma unidade de sentido. No caso de Voltaire, essa totalidade se expressa no próprio “espírito do século”, que o *philosophe* procura acessar justamente através de um vigoroso exercício de composição, isto é de articulação de eventos de natureza distinta em um longo mosaico que, apreendido em sua totalidade, oferece uma imagem geral (ou um *quadro*) do momento retratado por ele. Nesse sentido, podemos afirmar, como Koselleck afirma, que sua historiografia está, sim, buscando um “conteúdo mais intenso de realidade”.

É claro que, como mencionamos, as implicações filosóficas da aproximação entre história e épica (qual seja, a construção de um fio condutor que dê sentido aos fatos e transforme-os em destino, segundo o modelo de Leibniz e

⁸³ KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 51

⁸⁴ Ver: FORCÉ, P. “Voltaire and the Necessity of Modern History”, IN: *Modern Intellectual History*, vol. 6, n. 3, 2009.

Kant ⁸⁵) ainda não aparece plenamente desenvolvida em Voltaire. Entretanto, isso dificilmente anula a valorização de aspectos poéticos no discusso histórico do *philosophe*: Voltaire ainda elege a factualidade como prioridade fundamental da história, mas já não a pensa exclusivamente nos termos de sua educação moral. Para ele, a história precisa ser também descritiva ⁸⁶, e o “historiador moderno” (de quem se exige mais detalhes, mais datas, mais autenticação e um volume maior de informações) precisa saber escrever de modo tal oferecer uma síntese do conteúdo progressivamente alargado do passado. Uma das seções mais interessantes do longo verbete “História” que Voltaire escreve para a *Encyclopédie* e para o seu *Dicionário Filosófico* lida, justamente, com questões de estilo, onde o *philosophe* opera como um juiz das dimensões do objeto histórico selecionado. Como Voltaire coloca, “nós não deveríamos escrever sobre uma cidade pequena do mesmo modo que escrevemos sobre um grande império; e a história privada de um príncipe deve ser composta de modo distinto da história da França ou da Inglaterra” ⁸⁷. A palavra “composição”, aqui, é extremamente significativa: Voltaire parece ter noção de que a precisão científica dos detalhes históricos está intimamente articulada à capacidade do historiador de selecionar os detalhes certos sobre o objeto certo, trazendo para o seu texto não só aquilo que de fato ocorreu, mas aquilo que melhor traduz a grandeza, a majestade ou, como veremos adiante, a candura do que ele procura registrar.

Como dito antes, essas são ideias que pretendo recuperar ao longo dos capítulos próximos. Entretanto, faço questão de introduzi-las aqui, pois acredito que elas oferecem certa concretude a obra historiográfica de Voltaire. Vemos, nos anos que vão de 32 à 51, o *philosophe* percorrer uma carreira intelectual onde a historiografia se afirma com progressiva força, mas Voltaire, mesmo nesse tempo, não deixou de pensar e atuar como literato, e a transitoriedade de uma forma de expressão à outra colore de modo curioso a obra que observaremos agora.

2.3

A “História Geral” de Luís XIV

O *Século de Luís XIV* foi publicado em dois volumes: o primeiro indo do capítulo I ao capítulo XIII, o segundo indo do XIV ao XXXIX. A escolha por esse

⁸⁵ Ver: KOSELLECK, R. *Op. Cit.*

⁸⁶ Ver: VOLTAIRE, “Histoire”, IN: *Dictionnaire Philosophique*.

⁸⁷ VOLTAIRE, *Op. Cit.*

formato de publicação, ainda que não de todo incomum no século XVIII, não foi inocente: Voltaire escolheu publicar o trabalho assim, pois estava pensando em sua acessibilidade e até mesmo sua portabilidade. E sua escolha teve frutos. Edições posteriores de seu livro incluíram comentários de editores elogiando a “comodidade” de dois pequenos volumes e garantindo que neles “encontramos mais fatos interessantes e mais anedotas curiosas do que nas imensas coleções que nos foram doadas até agora sobre o reinado de Luís XIV”⁸⁸. Palavras que, como veremos, revelam mais sobre a obra de Voltaire do que aparentam.

A divisão em dois volumes, entretanto, esconde outra divisão que, ao menos de um ponto de vista historiográfico, nos parece mais relevante. Essa segunda divisão é difícil de ser precisada e apresentada aqui: ela não é anunciada explicitamente no livro (embora possa ser intuída das palavras que Voltaire dirige a Dubos), ela não está separada em um volume próprio e, apesar de distinguir dois modos inteiramente distintos de se dirigir ao passado, o *philosophe* transita de um para o outro com espantosa naturalidade. Mesmo uma leitura superficial d’*O Século de Luís XIV*, contudo, deixa claro que o livro está dividido em dois momentos (ou “partes”, por assim dizer) singulares.

O primeiro momento corresponde aos capítulos que, na carta a Dubos, Voltaire apresenta como “destinados à história geral”. Trata-se, em suma, do conteúdo que vai do capítulo I ao XXIV e acompanha diretamente a história política francesa do nascimento de Luís XIV até a sua morte. Aquilo que chamamos de “segunda parte” do texto é comparativamente menor, visto que compreende só o conteúdo dos seus dez capítulos finais (do XXIX ao XXXIX)⁸⁹. Seu valor, entretanto, não pode ser compreendido se pensarmos somente na proporção das páginas, e o próprio Voltaire já parece conceder a tais capítulos uma importância especial. Já na carta a Dubos, é possível perceber uma separação curiosa entre aquilo que o *philosophe* chamaria de “vinte quadros dos grandes eventos daquele tempo” e os capítulos que ele descreve em seguida, dedicados à vida privada de Luís XIV, às finanças, ao comércio e ao governo eclesiástico e etc. Essa distinção não nos parece inocente e, ao longo desta dissertação,

⁸⁸ “Preface de l’éditeur (Edition Berlin, 1751)”, IN: *Oeuvres Historiques*, p. 613.

⁸⁹ Estamos momentaneamente deixando de lado o conteúdo dos capítulos XXV, XXVI, XXVII e XXVIII. Esses são os capítulos que correspondem às várias anedotas e historietas de corte que Voltaire compila como parte de sua obra, e que ele publicou antecipadamente em 1750. Nós abordaremos tais capítulos em detalhe mais adiante.

procuraremos sustentar que boa parte da originalidade d'*O Século de Luís XIV* em relação à história da historiografia emana da adição de tais capítulos. Para compreendermos verdadeiramente o seu impacto, entretanto, é preciso que primeiros façamos um comentário breve sobre esses vinte e quatro capítulos iniciais e que procuremos nos aproximar daquilo que Voltaire entende por “história geral”.

Os dois primeiros capítulos d'*O Século de Luís XIV* são introdutórios: o primeiro deles é uma apresentação das intenções de Voltaire para com seu texto⁹⁰, o segundo tece um quadro geral da situação política européia no momento em que Luís XIV nasce. O terceiro capítulo trata brevemente da minoridade de Luís XIV e explora os principais conflitos militares que se estabeleceram na época (sobretudo a Guerra dos Trinta Anos). Os capítulos IV e V descrevem com algum vagar a Fronda, e o VI descreve a situação política francesa do final da guerra civil até a morte do cardeal Mazarino⁹¹, em 1661. O capítulo VII descreve os primeiros anos de Luís XIV como monarca autônomo, e suas primeiras decisões políticas. Os capítulos VIII e XIX discutem duas conquistas importantes do período (Flandres e o Franco-Condado, respectivamente), além de descreverem a assinatura do tratado de Aix-la-Chapelle. O capítulo X apresenta as primeiras reformas urbanas efetivadas por Luís XIV (como sua reforma dos portos e da marinha francesa, por exemplo) e descreve a conquista da Holanda. O capítulo XI descreve a segunda conquista do Franco-Condado e o seguinte, a campanha do visconde de Turenne na Alsácia (até sua morte, em 1675). O capítulo XIII descreve a situação política francesa até o tratado de Nimegue. O capítulo XIV lida com a tomada de Strasburgo por Luís XIV e a submissão de Gênova. O capítulo XV lida com a proteção oferecida por Luís XIV ao rei Jaime II, da Inglaterra (que, deposto pelo genro Guilherme de Orange durante a Revolução Gloriosa, terminou seus dias na comuna de Saint-Germain-en-Laye). O capítulo XVI tece um quadro da campanha de Guilherme de Orange (agora Guilherme III) na Inglaterra, Escócia e Irlanda, e descreve as vitórias dos Marechais Catinat e Louxembourg nas guerras descritas até aqui. O capítulo XVII faz um apanhado do

⁹⁰ Não por acaso, esse é um dos capítulos mais célebres da obra: é nele que Voltaire expõe pela primeira vez sua teoria das “Quatro Grandes Épocas da Humanidade”, por exemplo.

⁹¹ Tendo sido sucessor de Richelieu, Mazarino é uma das figuras preeminentes dos primeiros capítulos d'*O Século de Luís XIV*, não só por ocupar uma posição de ministro chefe dos assuntos do reino, mas por ser um dos tutores do rei infante até sua morte, em 1661.

Tratado de Riswick (assinado em 1697 e responsável por colocar um fim à Guerra dos Nove Anos). E, finalmente, os capítulos que vão do número XVIII ao número XXIV descrevem em enorme detalhe a “Guerra de 1701” (conhecida também como Guerra de Sucessão Espanhola).

Não pretendemos, aqui, entrar em detalhes minuciosos sobre o conteúdo de cada capítulo. Nosso objetivo é simplesmente oferecer alguns caminhos para sua leitura e destacar alguns dos traços mais interessantes da obra. A mera listagem dos temas, entretanto, nos oferece uma boa porta de entrada.

Como podemos ver, a guerra é sem dúvida o elemento predominante da primeira parte d’*O Século de Luís XIV*, seguido de perto por descritivos de tratados políticos e pelas minúcias da sucessão monárquica. Isso é, antes de mais nada, curioso, pois Voltaire certamente se coloca contra o exercício da guerra em muitos dos seus outros textos, e a posteridade certamente tratou de compreender sua noção de “tolerância” não só em um sentido intelectual (isto é, como liberdade de opinião e crença frente ao poder público e religioso), mas como um declarado pacifismo ⁹². A semente da qual florescem tais opiniões encontra-se em obras como *Candide* e *Micromegas*, que oferecem vívidos retratos da guerra como uma experiência da barbárie, destituída de qualquer importância espiritual e com resultados comicamente insignificantes. Entretanto, a guerra aparece aqui como uma parte essencial do progresso do espírito de um tempo, e boa parte das narrativas expostas nos primeiros capítulos oferece certa heroicidade aos principais confrontos políticos que se estabelecem na Europa ocidental entre 1635 (na ocasião da Fronda) e 1701 (na ocasião da Guerra de Sucessão Espanhola). Não por acaso, uma das figuras mais extraordinárias do livro é Louis de Bourbon, príncipe de Condé: jovem general francês que é descrito por Voltaire como uma das figuras mais virtuosas do século de Luís XIV ⁹³, e a quem o *philosophe* dedica a mesma atenção que dá ao próprio Rei Sol.

Seríamos desculpados, em todo caso, por compreender que a primeira metade d’*O Século de Luís XIV* sustenta uma sensibilidade histórica ainda

⁹² Ver: MASON, H. “Voltaire and War”, IN: *Journal of Eitteenth Century Studies*, vol. 4, n. 2, 2008.

⁹³ “Esse jovem inexperiente, que todos muito desprezavam, era Luís de Bourbon, o duque de Enghien, conhecido pelo nome de grande Condé. A maioria dos grandes generais tornaram-se tais aos poucos, mas o príncipe nasceu general. A arte da guerra lhe parecia um insinto natural. Havia somente ele e o suéco, Torstenson, que, aos vinte anos de idade, possuíam um talento que dispensava qualquer experiência”. (VOLTAIRE, *Le Sciècle de Louis XIV*, p. 903)

tradicional. Por um lado, Voltaire parece hierarquizar eventos e personagens em seu poder de exemplaridade e em sua utilidade direta ao jogo da política. Por outro, seu livro está estruturado de modo tal que a leitura de cada capítulo seja o mais autônoma possível. Se, como Koselleck supõe ⁹⁴, a narrativa moderna da história se caracteriza por uma interconectividade de conteúdos e textos (isto é, por uma “unidade épica”, pela possibilidade de compreender a história da humanidade inteira, desde o início dos tempos, como uma narrativa contínua rumo a um fim específico), aqui, cada capítulo está estruturado de modo a parecer um releato histórico singular e independente. Certamente, a leitura do livro como um todo carrega o benefício de uma visão ampla do período estudado por Voltaire, e fornece uma continuidade biográfica da vida de Luís XIV. Entretanto, cada capítulo carrega também um conjunto de informações autosuficientes, e permanecem inteligíveis sem que seja necessário ler os capítulos antecedentes. A leitura do capítulo oitavo, por exemplo, fornecerá uma visão fechada e autônoma da conquista de Flandres e comporá uma narrativa capaz de englobar em si mesma todas as causas e todas as consequências que Voltaire julga relevantes na descrição de tal evento.

Contudo, mesmo considerando o caráter temático da primeira metade do livro, a visão d’*O Século de Luís XIV* como uma obra feita nos moldes de uma historiografia tradicional, a longo prazo, não se sustenta. Em primeiro lugar, a ideia humanista de “exemplaridade histórica” parece encontrar um adversário no próprio desinteresse de Voltaire pela repetição do passado no presente, ou, pensando positivamente, em sua incipiente noção de progresso. Certamente, o *philosophe* preenche seu trabalho com uma série de figuras que são, em um sentido amplo do termo, “exemplares”: Luís XIV e Condé, Mazarino e Colbert, Racine e Bossuet, todos os ditos “grandes personagens” do livro, sobre o qual o interesse de Voltaire recai de modo explícito. Entretanto, desde o primeiro capítulo d’*O Século de Luís XIV*, Voltaire já pensa na possibilidade dos exemplos do passado eventualmente se tornarem irrelevantes ao contexto presente: Luís XIV comanda o século mais elevado que já houve, pois ele soube aprimorar o que os antigos haviam feito, pois somou à sua grandeza algo novo. Alguns capítulos depois, o *philosophe* desenvolveria essa ideia:

Há uma justiça que devemos a todas as pessoas de caráter público que fizeram

⁹⁴ Ver: KOSELLECK, R. *Op. Cit.*

bem ao tempo em que viveram: observar o ponto do qual partiram, de modo a possuímos uma justa ideia das mudanças que elas produziram em seus próprios países. A posteridade é eternamente devedora delas pelos exemplos que deram, *mesmo quando tais exemplos foram superados*. Essa justa glória é a sua única recompensa. É certo que o amor por tal glória animou Luís XIV quando, no início do seu governo autônomo, ele optou por reformar seu reino, por embelezar sua corte e aperfeiçoar as artes.⁹⁵

Vemos, no trecho acima, que Voltaire não só propõe uma nova relação do historiador para com os exemplos do passado, mas propõe uma também uma nova relação das grandes figuras públicas para com a história. Ao seu ver, o dever do historiador não é, como é para Cícero, “emprestar um sentido de imortalidade à história como instrução para a vida, de modo a tornar valioso o seu conteúdo de experiência”⁹⁶. Quando ele fala na “justa glória” que é a recompensa dos grandes homens públicos, Voltaire está pensando não só em preservar os ensinamentos (possivelmente ultrapassados) que eles porventura ofereçam ao presente, mas em prestar-lhes um favor. Nesse sentido, a imortalidade da história (dessa história ampla, que procura oferecer o ponto de partida e avaliar justamente as transformações exercidas por cada figura) é um prêmio, é uma glória que anima o espírito dos contemporâneos a perseguir grandeza eles mesmos. Aqui, Voltaire novamente parece se aproximar de um ideal historiográfico helenista, isto é, de uma história que preserva a grandeza do passado por sua essência ela mesma.

A isso está aliado o desinteresse pelos detalhes que Voltaire anuncia com tanta veemência na carta a Dubos. De fato, autores como Cassirer destacam d’*O Século de Luís XIV* uma certa leveza que o eleva acima do volume informacional das obras antiquárias⁹⁷. Voltando ao tema da guerra, vemos que o *philosophe* raramente descreve em detalhes como batalhas individuais são ganhas e, quando de fato expõe com clareza as relações diretas de causa e consequência do seu discurso histórico, essas causas não se reportam ao tradicional corpo de conhecimentos técnicos e didáticos da história humanista. Como Cassirer elabora:

Sua atenção [de Voltaire] era particularmente atraída por detalhes sociológicos. Ele preferia conhecer e relatar a condição da sociedade em vários períodos, as formas de vida familiar, os tipos de progresso nas artes e nos ofícios do que descrever repetidamente as aberrações políticas e religiosas de cada nação, suas batalhas e guerras.⁹⁸

⁹⁵ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1002 (Grifo meu)

⁹⁶ KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 43

⁹⁷ CASSIRER, E. *The Philosophie of the Elightenment*, p. 222

⁹⁸ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 223

A ideia de que Voltaire se interessa por “detalhes sciológicos” será útil à nossa reflexão. Por ora, contudo, é interessante destacarmos que o *philosophe* de fato se descola da necessidade de oferecer à descrição de batalhas um grau de atenção equivalente àquele presente em relatos histórico-militares ou em manuais de guerra tradicionais. Isso não significa, entretanto, que Voltaire não se utilize da guerra de uma maneira específica e que não empreste à narrativa histórica de batalhas em espírito próprio. O trecho abaixo, descrevendo a campanha do visconde de Turenne na Alsacia (parte da guerra Franco-Holandesa de 1672) revela isso de modo curioso:

Enquanto o rei procedia na conquista do Franco-Condado, com aquela rapidez, facilidade e glória que parecia inseparavelmente anexada a seus braços, Turenne, que estava somente defendendo as fronteiras voltadas para o Reno, mostrou tudo o que há de grande e consumado na arte da guerra. Nosso respeito pelos homens é geralmente medido pelas dificuldades que eles superam, e foi isso que deu a Turenne tão grande reputação em sua campanha. Em primeiro lugar, em Junho, 1674, ele realizou uma longa e apreçada marcha, passou pelo Reno em Philippsburg, marchou noite adentro até Sinsheim, que tomou de surpresa e, ao mesmo tempo, atacou e conteve o general Caprara e o velho duque de Lorraine, Carlos IV, um príncipe que passou sua vida perdendo seus domínios e erguendo tropas, e que havia há pouco juntado seu pequeno exército àquele do Imperador. Turenne, depois de tê-lo derrotado, o perseguiu e conteve sua cavalaria em Ladenbourg. Depois, ele, através de fortes marchas, enfrentou o príncipe de Bournonville, outro general imperial, que estava só esperando tropas novas para iniciar uma invasão da Alsacia. Turenne o impediu de juntar-se a tais tropas, o atacou e o forçou a abandonar o campo de batalha. O império agora reunia todas as suas tropas contra ele; setenta mil alemães ocupavam a Alsacia e bloqueavam as cidades de Breisach e Philippsburg. O exército de Turenne não consistia em mais do que vinte mil homens hábeis, mas (tendo recebido um pequeno reforço em sua cavalaria vindo do príncipe de Condé, que estava em Flandres), em Dezembro, 1674, ele cruzou as montanhas cobertas de neve, marchou através de Tanne e Belfort, entrou na Alta Alsacia e apareceu no meio dos quartéis inimigos, que pensavam que ele estava inativo em Lorraine e acreditavam que a campanha estava já terminada. Ele derrotou os quartéis em Mülhausen que resistiram, e fez dois mil prisioneiros. Depois, marchou até Colmar, onde o eleitor de Brandeburg (chamado “grande eleitor” e, na época, general do exército imperial) tinha seu quartel-general, e desafiou-o no momento em que ele, o resto dos príncipes e oficiais estavam prestes a iniciar o jantar. Eles mal tiveram tempo de escapar, e, em um instante, o país estava coberto de fugitivos. Turenne, que acreditava não ter feito nada enquanto havia ainda algo a ser feito, esperou em Türkheim por uma comitiva das tropas inimigas que marchavam a pé naquela direção. Ele escolheu um local tão vantajoso que estava certo do sucesso, e, de fato, ele derrotou completamente essas tropas. Em suma, esse exército de setenta mil foi derrotado e disperso quase sem que houvesse nenhuma grande batalha. A Alsacia caiu nas mãos do rei e os generais do império foram forçados a repassar o Reno.

Eu peço desculpas pela citação de um trecho tão longo da obra de Voltaire, mas ele se mostra necessário à nossa reflexão não só por servir como um adequado exemplo do estilo narrativo que perpassa todos os vinte primeiros capítulos d'*O Século de Luís XIV*, mas por conter uma série de características marginais a uma escrita rigorosamente “tradicional” da história.

Aqui, a “ignorância dos detalhes” que Voltaire menciona na carta a Dubos se mostra em pleno efeito. À sua maneira, o trecho acima é enormemente descritivo, mas nele não abundam os pormenores que dariam à campanha de Turenne na Alsacia o seu justo valor didático. Em sinergia com a crítica à Daniel em seu *Dicionário Filosófico*, Voltaire descarta os detalhes das marchas e das batalhas vencidas pelo general como partes de uma sabedoria militar restrita ao interesse de guerreiros: nós não sabemos como Turenne conquistou a cidade de Sisheim, como derrotou Caprara e Carlos IV, como venceu a batalha de Mülhausen e Brandeburg. Certamente, Voltaire nos descreve algumas das decisões operadas pela sabedoria bélica de Turenne (como a de marchar através de Tanne e Belfort, como a emboscada em Türkheim). Entretanto, esses detalhes dificilmente nos ajudam a compor uma visão sistemática e inteligível das batalhas, e certamente contribuem muito pouco para que elas retenham qualquer valor exemplar e qualquer lição histórica.

Em contrapartida, transpira do texto de Voltaire um heroísmo e um espírito épico que muito transcendem o seu valor informacional. Do título do capítulo ao seu término, as informações que o *philosophe* escolhe apresentar são todas referenciadas à grandiosidade, à tensão, ao ritmo e ao valor patético da campanha de Turenne. A velocidade das marchas, a potência numérica do Império, a impetuosidade do general: essas são informações que aparecem não para que possam servir como base de uma imitação exata (isto é, na proporção certa, diante da situação certa), mas que transmitem um profundo senso de coragem, de espírito bélico e valor pessoal. Se, por um lado, Voltaire economiza na narrativa dos detalhes, ele se mostra perfeitamente disposto a conceder à sequência pura de eventos uma interpretação (e um ritmo narrativo) heroica. Aqui, a sequência longa e complexa dos eventos que compõem os dois anos de Turenne

⁹⁹ VOLTAIRE, *Op. Cit.*

na Alsacia são condensadas em uma poderosa *imagem*: um general francês, pela força de sua coragem e de sua virtude militar, foi capaz de acabar com o domínio de um inimigo mais números e poderoso em território nacional.

É possível, portanto, entender o uso de exemplos e da narrativa histórica de Voltaire em um sentido mais amplo do que aquele atribuído a tais elementos até então, sem com isso supormos que o *philosophe* já adere a uma filosofia do progresso. Ao que parece, a apresentação de personagens n’*O Século de Luís XIV* serve não ao propósito técnico e linear de suscitar o aprendizado pelo exemplo, mas, diríamos, a um propósito mais abrangente de causar *inspiração*. Usamos esse termo por sua maleabilidade: a inspiração, diferente da rigorosa exemplaridade da *historia magistra vitae*, não está circunscrita às condições de formatação de específicos contextos; por conseguinte, o poder de sua influência é mais extenso. Se, de fato, Voltaire trabalha exaustivamente o tema da guerra e se inclui esse tema como uma parte relevante do período de Luís XIV, os confrontos militares não aparecem em seu texto apenas (ou principalmente) como revelação de uma astúcia bélica útil a ser preservada, mas como uma tentativa de circunscrever um crescimento mais abrangente do espírito, que requer da história uma certa transformação do seu escopo narrativo. Voltamos aqui à noção da história como uma “recompensa” que, na visão do *philosophe*, gera grandeza: a narrativa do passado precisa estar eivada de um espírito inspirador, pois seu objetivo principal não é criar um compêndio de conhecimento técnico, mas despertar no homem público o desejo (tão mais abstrato e profundo) de perseguir os louros dessa imortalidade.

Nós veremos isso ganhar ainda mais força nos últimos capítulos da obra que aqui estudamos. Antes de nos debruçarmos especificamente sobre o conteúdo de tais capítulos, entretanto, é importante que nos detenhamos nos capítulos XXV, XXVI, XXVII e XXVIII, onde Voltaire se dedica a narrativa das “Anedotas Singulares do Reinado de Luís XIV” e faz alguns dos seus textos menos estudados até hoje.

2.4

“Depois da plena colheita”, uma breve digressão sobre o uso de anedotas n’*O Século de Luís XIV*.

É possível afirmar com alguma segurança que o conteúdo anedótico d’*O Século de Luís XIV* é um dos seus maiores mistérios. Mesmo a bibliografia interessada em discutir e aprofundar o entedimento dessa obra não encontra nele muito material de estudo, e muitos são os comentadores que englobam tais capítulos no mesmo entendimento genérico do livro como um todo. Certamente, o uso de anedotas não se integra com facilidade ao resto da obra voltairiana, e Voltaire, não por acaso, passa os primeiros parágrafos deste pequeno interlúdio justificando sua existência e sua utilidade para o seu projeto historiográfico.

Entretanto, decidimos dedicar uma breve reflexão sobre o conteúdo anedótico do livro por dois motivos. Em primeiro lugar, pois acreditamos que o uso de anedotas esclarece a posição de Voltaire enquanto historiador, e a maneira específica segundo a qual a História, para ele, é (e precisa ser) carregada de todo um espírito literário. Em segundo lugar, e fundamentalmente mais importante, pois acreditamos que tal conteúdo seja não um acidente de percurso ou uma concessão ao gosto literário de seu tempo, mas uma maneira específica de se utilizar do passado que Voltaire enfatizaria em seu *Ensaio Sobre os Costumes*, e que representa uma perspectiva filosófica cara à sua pessoa.

Antes disso, todavia, é importante que observemos brevemente o contexto de uso das anedotas no século XVIII. Afinal, se é verdade que tal uso não parece claro n’*O Século de Luís XIV*, anedotas estavam longe de serem incomuns no momento em que Voltaire publicava sua obra, e tinham, a despeito das críticas do próprio *philosophe*, enorme valor enquanto discursos históricos válidos. Para tal, Malina Stefanovski nos oferece um caminho:

Nos primeiros anos da moderna cultura letrada, anedotas, muitas vezes referidas como “historietas”, “bagatelas” ou “curiosidades”, eram particularmente difundidas. Em narrativas históricas, incluindo memórias e o cada vez mais popular gênero da “novela histórica”, elas forneciam uma imagem detalhada das práticas sociais, revelavam o pano de fundo da historiografia oficial, permitiam o desenvolvimento de personagens e ilustravam eficientemente a relações de causa e efeito. Elas podiam, entretanto, ser encontradas em outros gêneros populares como diálogos, conversações, retratos literários e biografias de figuras ilustres inspiradas por Plutarco. Assim, o popular gênero “-ana” consistia de anedotas compiladas, observações eruditas e gracejos publicados sob o nome do literato que os proferiu (por exemplo, Thuana para Thuau, Naudéana para Naudé ou Segraisiana para Segrais). As *Historiettes* de Tallement des Réaux é um completo e anedótico “quem é quem” da corte francesa, baseado em rumores e boatos orais. Em *Les Caractères*, La Bruyère sistematicamente usa anedotas para ilustrar observações morais. Disseminar anedotas graciosas ou engraçadas era não só uma prática textual, era uma ação igualmente permeada de uma sociabilidade de corte e por práticas de salão, fazendo delas uma parte crucial da “era da

conversação” que ilustravam adequadamente seus valores centrais, tais quais a efêmera arte de dar um significado mais amplo a uma ocorrência pequena, a capacidade cultivada para narrativas orais e conversação, o talento para proferir galanterias agradáveis e para traçar conclusões morais levianamente, a admiração pela brevidade e por formas perfeitas.¹⁰⁰

Vemos, segundo as palavras de Stefanovska, que as anedotas, a princípio, se integram de modo adequado à cultura intelectual e à sociabilidade dos séculos XVII e XVIII, sobretudo no que tange a emergência da noção de *politesse* vinda na esteira do Absolutismo. Como colocado acima, as anedotas nos referem diretamente ao mundo das bagatelas, da conversação inofensiva e, sobretudo, das *curiosidades*. Junto ao antiquarismo (prática que, não por acaso, era frequentemente associada aos “gabinetes de curiosidade”¹⁰¹), as anedotas rapidamente se convertem na prática historiográfica corrente do contexto do Absolutismo europeu, que pressupõe uma revalorização da exemplaridade histórica e da moral. Como Koselleck bem coloca em *Crítica e Crise*¹⁰², o Absolutismo emerge enquanto resposta à expansão elástica de apetites pessoais catapultada pelas guerras civis-religiosas do período da Reforma¹⁰³, e implica em uma radical diminuição do poder afirmativo da história. Se, como ele próprio diria em outro texto, a história nos séculos XV e XVI se caracteriza sobretudo por seu conteúdo moral e exemplar, o século XVII a condena enquanto legitimadora de ações partidárias. Os valiosos modelos oferecidos pelos Antigos se tornam ferramentas segundo as quais se exercita um valor moral no presente: a História fundamentalmente facilita que o indivíduo aja de acordo com suas concepções pessoais de virtude, honra, astúcia ou temperança, tais quais elas aparecem

¹⁰⁰ STEFANOVSKA, M. Exemplary or Singular? The Anecdote in Historical Narrative, IN: SubStance, vol. 38, n. 1, p. 16.

¹⁰¹ Ver: MOMIGLIANO, A. “Ancient History and the Antiquarian”, IN: Journal of Warburg and Courtauld Institutes, p. 285

¹⁰² Ver: KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*.

¹⁰³ É importante que nos detenhamos nesse ponto: as guerras representam um problema sem precedentes, uma “plena decadência” da ordem tradicional (KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 21). A perda da unidade da Igreja desfaz os parâmetros de sustentação da existência social: famílias, estamentos e povos se dividem de acordo com um novo elemento definidor; alianças políticas e dinásticas (por vezes extremamente tradicionais) se desfazem segundo a ordenação de credos distintos; duelos, confrontos e assassinatos ganham um novo conjunto de justificativas transcendentais. Fundamentalmente, as guerras civis-religiosas introduzem uma situação em que “alta traição” e “luta pelo bem comum” se tornam conceitos intercambiáveis; ou seja, a existência de duas religiões distintas dentro do cristianismo torna plausível o cometimento de atos antes politicamente hediondos, uma vez que a unidade entre política e religião se desfaz. Nesse sentido, o problema imposto pelas guerras não pode ser desfeito pelo Estado tradicional, referenciado por uma identidade religiosa específica. A restauração da paz passa a depender da criação de um Estado novo, que, sem abrir mão da mística religiosa, precisa se colocar acima de qualquer crença e moral.

mobilizadas no passado. Ela seria, portanto, essencialmente contrária ao espírito de um tempo que procura retirar do campo da política qualquer julgamento interior.

É nessa nova relação problemática que o Antiquarismo e as anedotas surgem como alternativa viáveis no estudos históricos. Ambos, cada qual a seu modo, operam uma mudança central na maneira como a narrativa do passado era valorizada no presente: eles deslocam o valor de sua utilidade histórica por sua *autenticidade* ¹⁰⁴. Distintas tais quais sejam, o Antiquarismo e a anedótica encontram seu denominador comum no desejo, largamente inofensivo, de afirmar algo como verdade: seja na avaliação de cópias originais de manuscritos gregos, seja na narrativa precisa das idiossincrasias de Augusto. Seu objetivo não é alimentar a astúcia política, mas erudição; não é educar, mas entreter. Sobre isso, Stefanovska nos diz:

Memorialistas contam anedotas não só porque elas provam algo, mas também por elas serem um índice do extraordinário e por apresentarem uma realidade singular. A categoria da anedota “inacreditável, mas verdadeira” é uma parte central de sua narrativa. Memoriais não recontam apenas eventos de importância histórica, mas todo tipo de memorabilia. Na verdade, até quando são usadas como evidência, as anedotas seguem uma lógica de acúmulo ao invés de uma progressão narrativa, e transformam histórias irrelevantes (e até gratuitas) em uma coleção governada pelo princípio do prazer que permite repetição, acúmulo e exibição. O impulso de colecionador do autor, como o dos criadores dos incipientes gabinetes de curiosidade, tende a atraí-los aos exemplos mais chamativos ao invés dos mais típicos. ¹⁰⁵.

Todavia, já no mesmo período, as anedotas revelam uma duplicidade reconhecida por historiadores e intelectuais. Se, por um lado, elas correspondem ao universo da conversação, das curiosidades e do jogo refinado da sociabilidade política; por outro, elas possuem um poder de revelação singular e descolado daquilo que, até então, se acreditava ser possível revelar através da história. Stefanovska mesmo nos oferece uma pista dessa duplicidade quando sugere que as anedotas “revelam um quadro detalhado de práticas sociais” e, já em 1695, Antoine Varillas demonstra clara consciência disso quando afirma:

O historiador considera quase sempre os homens no público [esfera pública], enquanto o escritor de anedotas só os examina no particular/privado [esfera privada]. Um acredita cumprir seu dever ao pintá-los tal como estavam no exército ou no tumulto das cidades; e o outro tenta de todas as maneiras abrir a

¹⁰⁴ Ver: MOMIGLIANO, A. Op. Cit.

¹⁰⁵ STEFANOVSKA, M. Op. Cit., p. 27.

porta de seus gabinetes. Um os vê na cerimônia, e o outro na conversação; um se interessa principalmente a suas ações, e o outro quer ser testemunho de sua vida interior e assistir às horas mais particulares de seu lazer. Em uma palavra, um tem apenas o mandamento e a autoridade por objeto, e o outro faz de seu capital aquilo que se passa em segredo e em solidão.¹⁰⁶

As palavras de Varillas são significativas e, ainda no século XVIII, elas encontrariam seguidores fiéis em Saint-Simon, por exemplo. Através delas, podemos distinguir, no contexto do Iluminismo francês, uma interpretação muito distinta do uso de anedotas. Se, por um lado, historiadores como Bossuet não parecem lhe dar atenção privilegiada, e ainda pensam na história como exercício factual de educação exemplar, Varillas “valorizava a anedota sobre a história oficial como uma representação mais fiel da realidade, psicológica e moral ao invés de puramente factual”¹⁰⁷. Em outras palavras, ele já parece estar pensando não na exemplaridade mecânica do relato histórico político, mas na possibilidade de explorar a subjetividade de figuras do passado e, tal qual Fontenelle, fazer da história o exercício de revelação do “homem em detalhe”¹⁰⁸. A questão mais interessante para nós, contudo, é: em que lado dessa querela Voltaire se coloca? Como dito (e como veremos adiante) o *philosophe* certamente tem reservas tanto em relação à escrita e valorização de “livros de anedotas”, como em relação à utilização de tais livros na construção de relatos historiográficos precisos. E Stefanovska não hesita em colocá-lo mais próximo dos historiadores críticos do que de intelectuais como Varillas. Como ela sugere:

Voltaire atribuía as anedotas apenas uma utilidade marginal: um subproduto do nosso fascínio por figuras ilustres. Elas se focam em detalhes, satisfazem a simples curiosidade e tem menos legitimidade do que o seus próprios “tableux” e do que seu estudo dos “costumes”. Sublinhando seu escopo limitado evidentemente permitiu que ele enfatizasse o alcance de sua própria investigação e se distanciasse dos “escritores de anedotas”, que, ele insinua, às vezes espalhavam e às vezes inventavam novidades puramente para brilhar socialmente. Tanto como historiador quanto como escritor de ficção, Voltaire narrava eventos singulares de modo a provar uma ideia geral (e não pelos eventos eles mesmos). Entretanto, ele também acreditava que o processo teleológico da história era alcançado através de pequenas ocorrências, tais quais capturadas em historietas salientes. Sua prática revela essa ambivalência acerca das anedotas. De fato, após seu desdém inicial, Voltaire buscou copiosamente apoiar neles seus pontos de vista e a vivacidade de sua narrativa: dos seus 39 capítulos, um (o capítulo 29) amontoava o governo interior da França, a justiça, o

¹⁰⁶ VARILLAS, A. *Les Anecdotes de Florence ou L'Histoire secrète de la Maison de Médicis*, p. 4

¹⁰⁷ STEFANOVSKA, M. Op. Cit., p. 17

¹⁰⁸ FONTENELLE, Sur l'histoire. O texto na íntegra, em francês, pode ser encontrado no url: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/fontenelle/histoire.htm>

comércio, a polícia, as leis, o exército, e a marinha, enquanto quatro capítulos (do 25 ao 28) carregavam o título de “Particularidades e Anedotas do Reinado de Luís XIV”.¹⁰⁹

Primeiramente, é importante comentarmos os pontos do argumento acima que, para nós, fazem particular sentido. Como Stefanovska bem coloca, Voltaire de fato atribui à *maioria* das anedotas um valor marginal, as relaciona a uma curiosidade superficial pelo passado, e frequentemente aludiria aos potenciais perigos de livros anedóticos, mentirosos e “sensacionalistas” (para usar um termo anacrônico) durante sua carreira¹¹⁰. Igualmente correto é apontar o uso generoso que, a despeito disso, ele faz desse registro n’*O Século de Luís XIV*, bem como a grande quantidade de capítulos dedicados a tal uso nele. Se, contudo, sua postura é “ambivalente”, ela não o parece ser pelos motivos destacados por Stefanovska, e nem parece distanciá-lo inteiramente da visão de Varillas. Tal qual exposto no trecho acima, as anedotas possuem para Voltaire um valor filosófico e estrutural: elas permitem a construção fragmentária de um processo histórico teleológico. Seu uso, nesse sentido, parece encontrar sentido na exemplificação de uma razão histórica supra factual que carrega a História para um fim específico. Essa afirmação abriria, entretanto, o debate acerca da existência ou não de tal processo teleológico na historiografia voltairiana, que não pretendemos endereçar aqui. Do contrário, queremos chamar a atenção para o fato de que, independente dos possíveis usos filosóficos das anedotas, *O Século de Luís XIV* apresenta outra justificativa para sua utilização, uma quiçá mais interessante. Nas palavras do próprio Voltaire:

As anedotas são um campo limitado que cultivamos depois da plena colheita da história; são pequenos detalhes há muito tempo ocultos, de onde vem o nome *anedotas*; elas nos interessam quando concernem pessoas ilustres. As *Vidas dos Grandes Homens*, de Plutarco, é uma compilação de anedotas mais agradáveis do que certas: como poderiam haver memórias fiéis da vida privada de Teseu e Licurgo? A maior parte das máximas que Plutarco põe na boca de seus heróis tem mais utilidade moral do que verdade histórica. A *História secreta de Justiniano*, de Procópio, é uma sátira ditada pela vingança, e ainda que a vingança às vezes diga a verdade, essa sátira, que contradiz a história pública, não parece veraz. Não nos é permitido hoje imitar Plutarco e muito menos Procópio. Admitimos como verdades históricas só as que estão garantidas. Quando contemporâneos como o cardeal de Retz e o duque de La Rochefoucauld, inimigos um do outro, confirmam o mesmo evento em suas Memórias, esse evento é indubitável,

¹⁰⁹ STEFANOVSKA, M. Op. Cit., 19

¹¹⁰ Sugere-se aqui a leituras dos verbetes “Anedotas” e “Historiógrafo”, ambos presentes no *Dicionário Filosófico*.

quando se contradizem, há o que duvidar: o que não é verossímil não deve ser crível em absoluto, a menos que vários contemporâneos dignos de fé atestem unanimemente. As anedotas mais úteis e preciosas estão nos escritos privados dos príncipes, quando o candor de sua alma se manifesta nesses documentos: tais são as que tomo de Luís XIV. Os detalhes domésticos apeteem somente à curiosidade; as debilidades colocadas à luz agradam tão somente à malícia, a menos que essas debilidades instruem pelas desgraças que as seguiram e pelas virtudes que as tenham reparado. As memórias privadas dos contemporâneos são suspeitas de parcialidade, e os que escrevem posteriormente devem usar da maior circunspeção e aparar o frívolo, reduzir o exagero e combater a sátira.¹¹¹

É importante mencionarmos que, com o passar dos anos, a opinião de Voltaire acerca do valor das anedotas se alteraria significativamente. Em seu *Dicionário Filosófico*, publicado anos depois, o *philosophe* encontra muito pouco de positivo a ser dito sobre o uso das anedotas e sobre o gosto que se tem por elas, e chega mesmo a supor que “aqueles que se dão ao trabalho de anotar tudo o que ouvem durante o dia deveriam, como Santo Agostinho, escrever um livro de correções ao final do ano”¹¹². Entretanto, a opinião que se manifesta n’*O Século de Luís XIV* é, no mínimo, curiosa. Em primeiro lugar, cabe ressaltarmos que Voltaire procura se focar a um tipo específico de anedotas: aquelas originárias dos diários reais. E sua razão para tratar esse tipo de anedota como uma exceção às limitações do gênero é antes relacionada ao seu valor patético do que a qualquer utilidade teleológica ou rigorosamente metafísica que elas porventura ofereçam: Voltaire pretende, através delas, acessar o “candor da alma dos príncipes”, palavras curiosamente próximas daquelas colocadas pelo próprio Varillas. Como muito do que o *philosophe* escreve, essas palavras são também misteriosas: para aqueles que esperam encontrar nas páginas de seu livro um semblante de psicologia histórica ou uma análise profunda de personagens, a leitura das anedotas voltairianas será decepcionante. Entretanto, dois elementos centrais nos convencem de que tais capítulos marcam um processo de abertura e experimentação da obra que, além de pouco estudado, pavimenta o caminho para a consolidação posterior do *Ensaio sobre os Costumes*.

Em primeiro lugar, o espectro temático desses capítulos, por si só, já é interessante. Se, como observamos, os primeiros textos d’*O Século de Luís XIV* se caracterizam por um interesse temático “tradicional” (isto é, político e militar), os temas que percorrem as “Particularidades e Anedotas do reinado de Luís XIV”

¹¹¹ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p.

¹¹² VOLTAIRE, “Anecdotes”, IN: *Dictionaire Philosophique*

são, por excelência, incomuns às narrativas históricas do período. Aqui, as guerras e as grandes manobras políticas dão lugar aos jantares, bailes, à sociabilidade da corte, às formas de entretenimento aristocráticas, à etiqueta da época e à educação do príncipe infante. Temas como a introdução de óperas italianas na corte francesa, os detalhes do casamento de Luís XIV com Maria Teresa de Áustria em 1660 e a influência da etiqueta espanhola na *politesse* parisiense são destrinchados por Voltaire com o mesmo cuidado atribuído a narrativa da Fronda ou à campanha de Turenne. Um dos casos mais extraordinários dessa mudança temática é, justamente, trecho dedicado ao famoso caso do “homem da máscara de ferro”, que inspiraria o romance de Alexandre Dumas e que Voltaire trata em sua obra como um dos fatos mais estranhos da história francesa ¹¹³. Certamente, essas escolhas temáticas são, como as anedotas em si, justificadas pelo *philosophe*. No mesmo capítulo, Voltaire afirma:

Luís XIV era tão magnífico em sua corte, e também em seu reino, que as menores particularidades de sua vida privada parecem interessar a posteridade, visto que chamaram a atenção de todas as cortes da Európa e de todos os esu contemporâneos. O esplendor do seu governo jogou luz nas mais triviais ações. Estamos mais interessados, especialmente na França, em conhecer as transações de sua corte do que as revoluções de outros estados. Tal é o efeito de uma grande reputação! Nós preferimos ser informados do que se passou em gabinete e na corte de Augusto do que ouvir todosos detahes das conquistas de Átila ou Tamerlane.

¹¹⁴

As palavras acima soam, sem dúvida, como uma certa *mea culpa* retórica. Entretanto, é importante que consideremos a validade real dessa inclusão de temas novos. Como vimos, os fenômenos descritos por Voltaire nessa seção do livro encontravam uma representatividade distinta daquela reservada aos temas propriamente “historiográficos”: eles sobreviviam em livros de curiosidades e manuais de etiqueta, mas quase nunca são integrados ao escopo de uma longa narrativa histórica. Essa integração (que, como veremos, será feita com ainda mais vigor na última parte do livro) é interessante de ser destacada. Ao incluir, em uma obra como *O Século de Luís XIV*, toda a tecitura dos relacionamentos privados de corte (que inclui elementos até hoje vistos como “irrelevantes” ou “antihistóricos”, como a narrativa de escândalos ou comentários sobre os belos

¹¹³ Nós anexamos uma tradução do trecho em questão ao final desta dissertação (“Anexo 1”) e recomendamos sua leitura, se não por ser enormemente elucidativa quanto as mudanças historiográficas que começam a se operar n’*O Século de Luís XIV*, por ser um curiosíssimo texto de história em si mesmo.

¹¹⁴ VOLTAIRE, *Op. Cit.*

traços de Luís XIV e seus cortesões ¹¹⁵), Voltaire está trazendo duas mudanças fundamentais. Em primeiro lugar, está apresentando uma visão muito mais alargada de “progresso iluminista” (que envolve não só reformas urbanas, autonomização da ciência e secularização das decisões políticas, mas uma recomposição da *politesse*, da estética e dos modos de vida da alta cultura). Em segundo lugar, está injetando em seu projeto historiográfico uma nova vitalidade; afinal, se os temas destacados nestes capítulos são, de fato, meras *bagatelas*, eles são, igualmente, os capítulos nos quais Voltaire verdadeiramente aborda os costumes como matéria prima histórica.

Certamente, a ideia de “costume” é cara ao pensamento histórico e intelectual de Voltaire: não só ela capitaliza sua maior obra historiográfica, mas é parte integral de sua filosofia da história ela mesma. Como Cassirer nos lembra ¹¹⁶, Voltaire, na introdução do seu *Ensaio*, constrói uma oposição delicada entre a natureza humana aquilo chamado de “império dos costumes”. De um lado, a natureza humana é historicamente impermeável e se apresenta de modo uniforme ao longo dos anos: obras como *Candide*, *O Túmulo do Fanatismo* e o *Tratado de Metafísica* reforçam constantemente a crença voltairiana na constância inevitável da natureza humana como conjunto de vícios e impulsos destrutivos ¹¹⁷. Por outro lado, os costumes são suscetíveis à força transformadora da razão, podendo, portanto, agir como instrumento de contenção de tal natureza no que ela tem de nefasto. Nesse sentido, o estudo histórico dos costumes, para Voltaire como para Fontenelle, tem uma forte dimensão moral: dentre outras coisas, *O Ensaio Sobre os Costumes* é também um minucioso processo de busca, garimpagem, seleção e preservação de bons costumes, que visa não só apresentar tais costumes em sua relação direta com o aprimoramento do espírito humano, mas também a historiografia como instrumento de facilitação de tal aprimoramento ¹¹⁸.

¹¹⁵ “Parece-me que a natureza deleitou-se naquela época em produzir na França alguns dos maiores artistas de todos os tempos, e de reunir na corte as pessoas mais belas e bem feitas de ambos os sexos. O rei superava todas os seus cortesãos na dignidade apropriada à sua estatura e na beleza majestosa de suas feições. O tom de sua voz, nobre e impressionante, ganhou aqueles corações que a sua presença intimidava. Ele possuía um passo que não se encaixava em ninguém se não ele mesmo e à sua alta patente, e que seria ridículo em qualquer outro. O embaraço no qual ele jogava aqueles que falavam com ele secretamente elogiava a complacência na qual ele sentia sua própria superioridade. (VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1005)

¹¹⁶ Ver: CASSIRER, E. *Op. Cit.*

¹¹⁷ Ver: FERRATER, M. *Visões da História*.

¹¹⁸ É nesse sentido que Voltaire e seu *Ensaio* bem se integram aquilo que d’Alambert chamaria de “o íntegro e terrível tribunal da História” (D’ALAMBERT, *Discours préliminaire de*

O que é fascinante a respeito d'*O Século de Luís XIV*, contudo, é que, a despeito da opinião cautelosa de Voltaire, os capítulos anedóticos talvez sejam os que mais se aproximam do projeto histórico d'*O Ensaio*. Não por acaso, os temas presentes nesses poucos textos ganham mais representação na obra seguinte e estão menos segregados ao final dela ou a uma parte exclusivamente dedicada a eles.

Aqui, a ideia de uma “história do espírito” começa a ganhar forma. Ao longo d'*O Século de Luís XIV* e de suas cartas, Voltaire fala repetidas vezes de suas intenções de tecer uma “história do espírito” ou do “espírito do século de Luís XIV”. Os termos nunca são plenamente explicados em contexto; mesmo nos extensos textos em que Voltaire discute metodologia histórica, essa história espiritual que tanto lhe interessa nunca é definida. Entretanto, nós podemos intuí-la aqui de duas maneiras.

Em primeiro lugar, a “história do espírito” parece de fato depender desse exercício de inclusão e expansão do universo temático da história, em particular no que tange a incorporação de temas do mundo privado, relacionado, como Varillas supõe, à “vida interior” do sujeito. Se olharmos o verbete “Espírito”, escrito pelo próprio Voltaire para a *Encyclopédie*¹¹⁹, veremos que o *philosophe* transita pelo mesmo conjunto de ideias: ali, Voltaire entende “espírito” como um termo vago que se difere exatamente de “gosto”, “talento” ou “graça”. Para ele, o termo “espírito” pode ser definido nos termos de uma “razão engenhosa”¹²⁰, no entanto, tal razão não se expressa abertamente na vida pública. Aliado a isso está uma certa transformação da narrativa. Se, como dissemos, a descrição voltairiana dos fatos é frequentemente carregada de um grande espírito interpretativo, a inclusão das anedotas representa uma oportunidade de distanciamento de uma narrativa histórica mecânica e rigorosamente factualista, tipicamente relacionada aos manuais militares e espelhos de príncipe. Do contrário, Stefanovska parece correta quando afirma que as anedotas são uma maneira de Voltaire se aproximar da galanteria oral da conversação setecentista, uma oportunidade de aproximar

l'Encyclopédie): mais do que *O Século de Luís XIV*, o *Ensaio* está de fato preocupado em proferir juízos.

¹¹⁹ Sendo um termo de amplo uso e carregado de vários significados, a palavra “Espírito” tem diversas entradas na *Encyclopédie*. Aquela escrita por Voltaire se encontra na categoria de “Filosofia e Belas Letras”.

¹²⁰ VOLTAIRE, “Esprit”, IN: *Encyclopédie*. O texto pode ser encontrado na íntegra (e no original francês) no url: <http://artflx.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.4:1964:8.encyclopedia0113>

sua história do discurso refinado dos salões. Se, desde sempre, Voltaire parece escrever não só com o objetivo de revelar os fenômenos no tempo, mas de causar no leitor determinados sentimentos, aqui ele de fato parece genuinamente acoplar à história um princípio de suavidade e prazer estético, de fazê-la, sim, uma narrativa *cândida*, graciosa, que lida diretamente com a descrição de *pleasanteries*.

Os dez capítulos finais da sua obra, entretanto, apresentam uma transformação ainda mais curiosa da maneira como o *philosophe* escreveria a História em um único trabalho.

2.5

Luís XIV e o progresso

A carta a Dubos nos oferece alguma ideia do conteúdo dos últimos capítulos d'*O Século de Luís XIV*, mas, para os fins da nossa reflexão, é útil que os listemos por inteiro. O capítulo XXIX da obra lida as mudanças na administração do reino durante o período do Rei Sol, o que engloba tanto uma das maiores reformas urbanas da Paris pré-Haussman quanto uma reestruturação da polícia e do exército. O capítulo XXX lida diretamente com o controle das finanças do reino, e apresenta Colbert não só como um combatente ferrenho da corrupção, mas como um revitalizador do sistema de impostos da época. O capítulo XXXI lida com os progressos científicos do período; o XXXII, XXXIII e XXXIV, com os progressos artísticos (na França e na Europa como um todo). Do capítulo XXXV ao XXXIX, Voltaire trabalha exclusivamente temas religiosos: primeiro fazendo um apanhado das principais querelas religiosas de seu tempo (onde a revogação do edito de Nantes ganha clara precedência), depois descrevendo as transformações experimentadas pelas principais religiões cristãs francesas (em ordem, a Igreja Galicana, o Janesismo, o Calvinismo, o Quietismo) e, finalmente, debruçando-se sobre um tema caro a sua reflexão filosófica: a expansão do cristianismo na China, e a interpretação cristã da cronologia e do calendário chinês.

Como dito antes, nosso interesse não é fazer uma descrição minuciosa de cada capítulo, mas essa lista nos revela traços curiosos do livro como um todo. Vemos, de início, que o conteúdo proposto por Voltaire aqui é inteiramente distinto do que foi proposto na obra até então, seja nos primeiros capítulos, seja no

interlúdio anedótico. Até o capítulo XXV, Voltaire procede nos moldes de um historiador tradicional: certamente econômico e direto na sua valorização dos pormenores históricos, mas ainda preocupado em tecer cada texto como uma narrativa singular, diacrônica e autosuficiente de eventos específicos, que ele julga como os mais relevantes do século. Ainda nos capítulos em que ele se propõe a discutir costumes, Voltaire não deixa de ser um analista de fatos: suas descrição da etiqueta e da conversação na corte de Luís XIV, por vezes, assume um caráter abstrato, mas ela converge sempre para jantares específicos e historietas específicas. Nos últimos capítulos, entretanto, o *philosophe* nos propõe algo mais próximo de uma análise histórica de “temas”, isto é, das transformações amplas ocorridas (durante um longo período) em áreas específicas tecido sociopolítico francês. A princípio, é possível assumir que essa alteração é só cosmética: Voltaire não realiza nenhum tipo de discussão abstrata sobre a arte barroca ou o sobre o crescimento do janesismo no curso do seu livro, e os fatos continuam sendo a matéria prima do seu texto. Entretanto, o trato dado a tais fatos nas páginas finais da obra é muito diferente daquele dado no início dela.

Em primeiro lugar, é importante, como antes, que observemos as escolhas temáticas elas mesmas. Se, como dissemos, os capítulos anedóticos se caracterizam por uma expansão do universo temático tradicional abordado no início da obra, aqui, Voltaire finalmente endereça de modo direto assuntos marginais à esfera política e solidifica a tese cassireriana de que a sua historiografia foi, de fato, uma das primeiras genuinamente preocupadas com fenômenos culturais ¹²¹. Certamente, o *philosophe* não é o primeiro historiador ocidental a tratar a arte e a religião como temas historicamente válidos; nomes como Vasari, Karel van Mander e Claude Fleury são predecessores relativamente próximos, e Bossuet, que foca-se exclusivamente na relação entre a permanência da religião cristã e a transitoriedade de regimes dinásticos, teria o seu trabalho historiográfico largamente reconhecido por Voltaire. Entretanto, o que esses historiadores (e, em larga medida, a historiografia da arte e eclesiástica) tem em comum, e o que Voltaire tem de diferente deles, é um certo senso de impermeabilidade histórica.

¹²¹ Ver: CASSIRER, E. *Op. Cit.*

Desde a Antiguidade tardia, tanto a história da Igreja quanto a história da arte representam universos relativamente fechados de produção e raciocínio histórico: seus autores são, em geral, figuras eminentemente ligadas à produção artística e ao clero; suas obras tendem a ser compilações biográficas (*As Vidas dos mais Excelentes Pintores, Escultores e Arquitetos*, de Vasari) ou relatos circunscritos à história das instituições religiosas em determinadas nações (*Histoire ecclésiastique*, de Claude Fleury.). N’*O Século de Luís XIV*, entretanto, vemos arte e religião compor o mesmo tecido de transformações políticas efetivadas pelo governo do Rei Sol. O que Voltaire oferece, em outras palavras, é uma integração incomum entre dimensões humanas distintas, uma cujo valor transcende a quantidade pequena de capítulos dedicados à assuntos não políticos no livro. Ao articular, em uma mesma obra, as transformações ocorridas nos campos da religião e da arte àquelas pertencentes ao universo dos assuntos de Estado, Voltaire está oferecendo uma visão de inédita amplitude histórica, um escopo humanista não só incomum, mas que ativamente transformaria a historiografia política do século XVIII: 25 anos depois, Edward Gibbon, explicitamente influenciado pelas conquistas do *philosophe*, incorporaria longas discussões sobre arte e religião em sua *História do Declínio e Queda do Império Romano*.

Soma-se a isso o fato de que a sensação de tempo mobilizada nos capítulos finais da obra voltairiana é muito peculiar. Até o capítulo XXV, *O Século de Luís XIV* é um livro de tempo lento. Em mais de mil páginas, Voltaire perpassa pouco mais de 70 anos, e examina com algum cuidado os eventos que escolhe narrar. Por outro lado, cada um dos últimos capítulos revisa toda a temporalidade do reinado do Rei Sol em poucas páginas, e o faz, pois a prioridade metodológica do *philosophe* em tais capítulos não é apresentar eventos, mas *encadeá-los*. As descrições elegantes que compoem os primeiros capítulos somem de todo, são substituídas por “rasgos velozes” (para usar uma expressão que Voltaire atribuiria, elogiosamente, à narrativa historiográfica de Bossuet), por uma justaposição quase frenética fatos.

Como dissemos, isso pode parecer mera maquiagem retórica. Entretanto, olhando tais capítulos à fundo, esse talvez seja um dos traços mais eminentemente

modernos da obra voltairiana. Como Koselleck bem supõe ¹²², a historiografia tradicional não é de modo algum marcada por uma tentativa de encadear fatos distintos; do contrário, sua utilidade se encontra na possibilidade de compreender cada evento (e cada consequência imediata) como uma realidade isolada, inscrita em uma noção de tempo cíclico e dado à repetição de situações e paradigmas. Essa, ao que parece, é a visão de história exemplar que orienta o humanismo dos séculos XV e XVI. Entretanto, ela não é a visão que percorre os últimos capítulos da obra do livro. O encadeamento de eventos, aqui, vai além da mera composição pragmática de causa e efeito em um *continuum* histórico. Parece-nos, do contrário, que o objetivo de Voltaire é mais amplo: o encadeamento de eventos díspares e distantes no tempo (como a patronagem de Racine e a publicação do *Discurso sobre a História Universal* de Bossuet) possui um efeito didático: ele cria não o entendimento das consequências de curto prazo de ações políticas, mas um sentido geral de melhoramento da civilização ao longo do tempo.

Voltamos, portanto, à noção de uma “história do espírito”. Certamente, Voltaire não propõe que o encadeamento de eventos específicos ganhe um caráter mecânico e metafísico. Seu objetivo não é exemplificar nenhum tipo de lei inerente da história ou compreender o progresso de Luís XIV como representativo de uma “sabedoria eterna”, para usar os termos de Burckhardt ¹²³. Se, por um lado, o *philosophe* já se distância da noção de repetição do humanismo e já entende que exemplos antes valorosos podem ser superados, ele não atribui à história a força de uma razão supra humana: Luís XIV, Condé e Colbert, nesse sentido, não são produtos do espírito do tempo, mas produtores ativos de tal espírito, e são suas ações extraordinárias que concedem a tal contexto o seu caráter de progresso. O encadeamento amplo e veloz de eventos serve, portanto, a um propósito peculiar: revelar a longa ressonância que ações aparentemente singulares tem umas com as outras, revelar como tais ações, apesar de sua diversidade, possuem um efeito que transcende sua esfera imediata de poder. Em outras palavras, Voltaire, em tais capítulos, expande o escopo do aprendizado histórico conhecido até então. Seu objetivo, como declarado na carta a Dubos, é mostrar “aquilo que caracteriza o século”, revelando não os mecanismos por trás da vitória Francesa sobre os o Sacro Império na Alsacia, mas como tal vitória,

¹²² Ver: KOSELLECK, R. *Op. Cit.*

¹²³ BURCKHARDT, J. *Reflexões Sobre a História Universal*, p. 14

somada à reorganização do exército, ao progressivo estímulo de um novo teatro e à manutenção de uma balança comercial saudável contribuíram em conjunto para a construção de um novo contexto, para o fortalecimento desse objeto abstrato que é o “espírito” de uma nação.

O Século de Luís XIV, nesse sentido, talvez seja o primeiro livro de história a oferecer uma visão integrada da ação política, onde a ciência histórica organiza-se não como manual de medidas reativas e preventivas à problemas específicos, mas como um quadro (usando agora um termo do próprio Voltaire) abrangente de tais ações, que as compreende em suas influências de longo prazo e as reúne enquanto conjunto de decisões diversas que contribuem todas para um mesmo fim. Entendido desta maneira, o livro parece de fato de se encontrar em um intervalo entre a exemplaridade histórica humanista e a filosofia da história romântica: ele não é nem mecanicamente didático, nem teleológico; não é nem pragmático, nem consolador. Mas ele transita, certamente, por esses elementos: ele expande a funcionalidade (e a natureza) de exemplos do passado, ele procura apresentar uma visão sintética de um longo plano histórico e ele avalia seu objeto através de uma integração contínua de suas múltiplas facetas. Se, certamente, Voltaire não apresenta, aqui, uma ideia do progresso como algo historicamente determinado (o que não significa que ele não pense dessa maneira), ele certamente o entende em sua amplitude, isto é, como um fenômeno que transcende a mera astúcia maquiaveliana e o mero controle da fortuna. N’*O Século de Luís XIV*, o progresso é a possibilidade de pleno cultivo de todos os aspectos que compõem a vida espiritual da corte, sejam eles públicos ou privados, políticos ou culturais, militares ou religiosos.

2.6

Conclusão

Tendo em vista tudo o que foi dito acima, portanto, podemos esboçar algumas conclusões sobre Voltaire e seu trabalho.

Hoje em dia, mais de dois séculos depois da publicação d’*O Século de Luís XIV*, não é difícil compreender as críticas feitas à pretensão voltairiana de “tecer uma história do espírito”, mesmo adotando a noção de espírito tal qual o próprio Voltaire a concebe na época. Como Karl Löwith supõe, se considerarmos em extensão tudo o que é escrito e abordado na obra, Voltaire ainda parece mais

preocupado com a identificação de fenômenos e fatos concretos do que com a sua interpretação. Apesar de propor breves divagações acerca dos sentimentos e das disposições de seus personagens, o *philosophe* ainda se apoia, mesmo na segunda parte da obra, em uma descrição condensada daquilo que é factível, e sua noção de “grandeza” parece facilmente quantificável, posto que se dê por um cálculo do número de obras e transformações efetivadas em determinado período (tratados científicos, obras literárias e artísticas, reformas urbanas, leis e etc.).

Entretanto, acusar Voltaire de não explorar verdadeiramente a universalidade ¹²⁴ e/ou a subjetividade ¹²⁵ da era de Luís XIV seria imputar a ele as conquistas de uma história cultural posterior; um anacronismo, portanto. Certamente, procuramos aqui destacar algumas das particularidades de sua obra de modo a colocá-la em contexto, mas comparando-a, sim, com a historiografia que a precede. Nesse sentido, o projeto de uma história do espírito de Voltaire ganha muita ressonância, tanto na primeira parte quanto na segunda. A despeito de todas as limitações e de todas as permanências que atravessam seu texto (sua ênfase descrente na relevância dos *affaires militaires* na composição de uma “história geral”, por exemplo), é certo que Voltaire traz ideias e narratividade e síntese para o fazer histórico cujos frutos ainda podem ser vistos hoje. E é igualmente certo que seu projeto histórico já se difere sensivelmente daquele mobilizado pela história humanista do século XVI e pelo Antiquarismo do XVII.

O que, portanto, podemos dizer sobre a totalidade d’*O Século de Luís XIV*? Sobretudo, podemos afirmar que o livro possui um caráter quimérico. Ao longo de suas mais de mil páginas, Voltaire emprega e articula (sem necessariamente *integrar*) formas de narrativa distintas, objetos distintos e olhares distintos. A maior parte do livro ainda obedece a um modelo tradicional de registro histórico, que organiza o tempo em uma sucessão pragmática de causa e consequência e que encontra sua utilidade em uma aprendizagem para com o passado. Hesitaríamos, por razões já expostas aqui, em dizer que esses capítulos propõem uma ideia da história como “mestra da vida”, mas eles conservam, sim, uma noção tradicional do passado. Em outras palavras, Voltaire, nesses primeiros capítulos, ainda pensa em um “na possibilidade ininterrupta de compreensão prévia das possibilidades

¹²⁴ Ver: LÖWITH, K. *The Meaning in History*.

¹²⁵ POCOCK, J. *A Ideia de História*.

humanas em um *continuum* histórico de validade geral”¹²⁶. Se o passado não pode ensinar por sua exemplaridade, ele certamente pode inspirar o presente pela universalidade da grandeza contida nele. Se nada mais, a descrição da campanha de Turenne retira todos os elementos que a circunscrevem a uma situação específica e destaca aquilo que ela possui de atemporal (a coragem, a ousadia, a disparidade dos exércitos e a virilidade militar do personagem central). O mesmo pode ser dito de todos os eventos que Voltaire decide apresentar como “quadros” de uma história geral.

A adoção das anedotas, entretanto, representa uma transformação do texto, se não em método, em conteúdo e em interesse didático. Aqui, pela primeira vez, revela-se um interesse histórico que tornaria Voltaire famoso, não só pelos costumes como reveladores de virtude e aprendizado, mas pela história como capaz de acessar certa interioridade e subjetividade do passado. Curiosamente, a adição das anedotas parece ser feita quase a contragosto: Voltaire a justifica e a condena nos capítulos em que se dedica a ela, mas não deixa de dar a tais capítulos um volume expressivo de sua obra. O fato de que eles foram publicados em separado, antes do resto do livro, também nos parece significativo. Se, por um lado, Voltaire entende que as anedotas são frequentemente supérfluas, ele as elegeu como porta-vozes de seu trabalho e, mais, da época de Luís XIV no presente. De fato, é possível que antecipar a publicação desses textos tenha sido uma manobra editorial; afinal, como colocado, as anedotas possuíam um papel singular no contexto de sociabilidades do XVIII. Contudo, podemos igualmente supor que o seu interesse pelos costumes e pela possibilidade de escrever uma história do espírito façam desses capítulos os mais importantes de todo o livro, segundo a opinião do próprio autor. Independente disso, a adição das anedotas permite que Voltaire faça uma ligação (tão temática quanto propriamente estética) com o universo da galanteria e da oralidade parisiense. Se, por um lado, as anedotas são propriamente supérfluas, elas oferecem ao texto um grau calculado de leviandade. Não, como o próprio Voltaire teme, para satisfazerem apelativamente a curiosidade letrada de um público leigo, mas para revelar traços do crescimento do espírito frequentemente ignorados pela historiografia tradicional.

¹²⁶ KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 43

Nos últimos capítulos, não obstante, vemos a obra de Voltaire passar por uma transformação ainda mais radical, uma transformação que parece trazer-lhe um caráter ensaístico. Em tais capítulos, diferentes dos momentos que os antecedem, a prioridade do *philosophe* já não é a narrativa de eventos tidos como verdadeiros ou a revelação dos costumes. Certamente, Voltaire continua se *referindo* a fatos e eventos específicos, mas seu interesse já está muito além da mera descrição destes. O que o *philosophe* pretende, do contrário, é instigar, através de um longo encadeamento de fenômenos no tempo, uma percepção do crescimento do espírito em um determinado período. Essa metodologia nos parece largamente original no momento em que Voltaire escreve. De certa maneira, os capítulos ensaísticos estão estruturados como grandes listas de tudo produzido (e de todos as figuras emergentes) no período de Luís XIV. Um exercício aparentemente simplório, sim, mas que transmite uma enorme sensação de *progresso*. Não de um progresso teleológico, do tipo que se afirma como razão histórica inevitável, mas de um progresso condicionado pelo conjunto de fatos e decisões descritos nos primeiros capítulos do livro. Podemos, assim, entender as duas partes d'*O Século de Luís XIV* por uma relação de causa e consequência, onde a segunda parte funciona de modo a deixar evidente os resultados das ações descritas de modo tradicional nos primeiros vinte capítulos.

Em outras palavras, os capítulos finais da sua obra são não revisões do que já foi colocado até aquele momento, mas conclusões de uma avaliação filosófica do período de Luís XIV, que visa não só apresentar os resultados imediatos das ações políticas, mas julgar suas conquistas culturais de longo prazo. O que veremos a partir de agora, portanto, é como se caráter quimérico da obra se expressa de diferentes modos, e como ele, se entendido de modo amplo, revela uma série de prioridades historiográficas pouco associadas à figura de Voltaire e à historiografia iluminista como um todo.

3

“Mais do que eventos”: considerações sobre crítica e ceticismo n’O Século de Luís XIV.

3.1

Introdução

Investigar a ideia de “crítica” nos trabalhos de Voltaire, historiográficos ou não, é um exercício arriscado. Certamente, a ideia não é estranha a nenhum estudo voltairiano, mas é também abrangente e genérica o bastante para representar traços e características distintas da carreira do *philosophe*. Voltaire foi, em essência, um pensador crítico, um historiador crítico, um dramaturgo crítico e um homem público crítico. O exercício da crítica não só o consagrou como um dos intelectuais mais relevantes do Iluminismo francês, mas como um personagem cultural emblemático da história ocidental: sarcástico, inquieto, gauche. Como Paul Hazard bem sugere, Voltaire é a figura chave de um tempo marcado pela emergência da “crítica universal”, por um tempo onde a filosofia e a literatura tenderam ineditamente à sátira, à polêmica, à ironia, ao falar mal ¹²⁷. Antes de começarmos, portanto, é preciso que nos perguntemos a que tipo de crítica nos referimos no presente estudo, pois Voltaire é autor de algumas das mais famosas de seu tempo. A crítica à pretensão investigativa da metafísica ¹²⁸, a crítica ao valor espiritual da Antiguidade ¹²⁹, a crítica à veracidade da cronologia bíblica ¹³⁰, a crítica à crescente interferência política da Igreja francesa ¹³¹, todas essas serão tratadas de modo apenas tangencial no curso deste texto. O que pretendemos explorar aqui é ao mesmo tempo mais restrito e mais técnico: a crítica que Voltaire, através da historiografia, faz do passado. Posto de outro modo, discutiremos de que maneira Voltaire se utiliza da história como ferramenta não só argumentativa e retórica, mas científica, discernidora do que pode ou não ser

¹²⁷ “Estamos, sem dúvida, perante a crítica universal; exerce-se em todos os domínios, na literatura, na moral, na política, na filosofia; ela é a alma desta idade controversa; não vejo época alguma em que esta crítica tenha encontrado representantes mais ilustres, em que tenha sido mais generalizadamente exercida, em que se tenha mostrado mais mordaz, não obstante a sua aparência jovial”. HAZARD, P. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, p. 4.

¹²⁸ Ver: MORA, F. *Visões da História*.

¹²⁹ Ver: FORCE, P. “Voltaire and the necessity of modern history”, IN: *Modern Intellectual History*, vol 6, n. 3 (2009).

¹³⁰ Ver: LOWITH, K. *Meaning in History*.

¹³¹ Ver: LEPAPE, P. *Voltaire: o nascimento dos intelectuais no século das Luzes*.

dito com certeza acerca de determinados fatos.

A princípio, esse não parece ser um objetivo merecedor de longa consideração. Hoje em dia, já nos soa natural a ideia de que a historiografia pressupõe, se não uma ideia de absoluta verdade factual, um compromisso para com o embasamento documental ou técnico de seus resultados. Vemos, associado ao campo temático da História, todo um conjunto de disciplinas paralelas à mera escrita de um texto (pesquisa e conservação de documentos, heráldica, numismática, arqueologia, filatelia e etc.) que visam sobretudo a construção de um acesso mais puro à realidade do passado. A própria emergência de uma prática antiquária no século XVII é indicativa de que o interesse pela verdade dos fatos foi muita vezes forte o bastante para ser autossuficiente, descolado das possíveis utilidades políticas e culturais de tal verdade.

Entretanto, se hoje essas ideias já nos parecem comuns, elas de forma alguma sempre o foram. Como Ernst Cassirer bem nos lembra ¹³², o século XVIII - sobretudo através do trabalho de Pierre Bayle - ocupa um espaço singular na construção de uma mentalidade histórica mais crítica e, na falta de melhor termo, filosófica. É ali que se opera a incorporação historiográfica de um problema já presente tanto na filosofia cartesiana quanto no método de Galileu: o problema do conhecimento, isto é, a preocupação com a possibilidade de obtenção de verdades concretas acerca do passado. É certo que, até então, a historiografia já operava sob o pressuposto de que os fatos relatados eram precisos e verdadeiros, mas só no século XVIII esse pressuposto se torna um imperativo metodológico. A explicitação dos processos a partir dos quais se torna possível afirmar qualquer coisa acerca do passado se torna tão importante quanto o valor ou a exemplaridade do que se está sendo afirmado. Talvez esta transformação seja ofuscada pelo processo (certamente mais amplo) de criação de uma noção moderna de História ¹³³, que envolve uma série de outras metamorfoses em pleno processo de florescimento no período tratado (como o distanciamento entre experiência e expectativa, ou ao fortalecimento da ideia de processo). Contudo, como Cassirer bem coloca, é certo que essa mentalidade crítica é uma ferramenta profundamente utilizada na construção das expectativas históricas do Romantismo, mesmo que o próprio Romantismo não se entenda como devedor

¹³² Ver: CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*.

¹³³ Ver: KOSELLECK, R. "Historia magistra vitae", IN: *Futuro Passado*.

intelectual das conquistas do Setecentos ¹³⁴.

Voltaire está na vanguarda desse movimento. Na introdução do presente trabalho, apresentamos a possibilidade da sua filosofia da história ser entendida menos como um exercício de depuração de um sentido histórico ontológico, e mais como um método segundo o qual testa-se a veracidade dos fatos e solidifica-se a autoridade imanente do discurso que se faz deles. Essa ideia não é recente. Em 1961, Raymon Aron ¹³⁵ supôs uma diferença central entre “filosofias especulativas da história” (como as de Kant e Hegel, que visam estabelecer os limites de uma esperança no futuro) e “filosofias críticas da história” (como as de Pierre Bayle, que visam estabelecer os limites da certeza que temos acerca do passado). Quase 30 anos antes, Cassirer ¹³⁶ já havia localizado a figura de Voltaire nesse debate, não só destacando a sua admiração aos paradigmas intelectuais (e ao espírito crítico) de Bayle, mas mostrando como sua ideia de progresso dependeria de um profundo exercício de desmistificação do passado, de uma recuperação dos fatos ao mesmo tempo rigorosa e livre do compromisso para com a Igreja e/ou a aristocracia ¹³⁷. Em 1994, Bertrand Binoche ¹³⁸ radicalizaria a ideia da crítica histórica em Voltaire, sugerindo que sua historiografia tem como única função a utilização dos fatos como ferramenta de contestação de sistemas teológicos e filosóficos que, para forjarem coesão histórica onde não há, distorcem a veracidade do passado ¹³⁹.

Não podemos, assim, afirmar que a ideia da filosofia como crítica historiográfica seja marginal nos estudos voltairianos, ou que ela não tenha uma

¹³⁴ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 199

¹³⁵ Ver: ARON, R.

¹³⁶ Ver: CASSIRER, E. *Op. Cit.*

¹³⁷ Para Cassirer, a desmistificação da História talvez seja o passo mais importante daquilo que, em quase toda acepção moderna, é a modesta ideia de progresso em Voltaire. Se, para o *philosophe*, a possibilidade de progresso é sempre marginalizada pelas falhas inerentes da natureza humana e pelo próprio caos do mundo natural, ela encontra, sim, um espaço próprio no progressivo exercício de autoconsciência do passado e de controle (via costume, hábito e cultura) dos impulsos naturais e destrutivos do homem. Em teoria, portanto, uma visão precisa e imparcial do passado é útil para que se tenha consciência dos (poucos) momentos em que a experiência humana conseguiu superar concretamente a sua própria condição. Para Cassirer, Voltaire luta constantemente pela revelação científica e inegável dos momentos em que a humanidade foi verdadeiramente grande, não para construir uma lei geral de tal grandeza, mas para entesourá-la e transformá-la em fonte de inspiração.

¹³⁸ Ver: BINOCHE, B. *Les trois sources de philosophie de l'histoire*.

¹³⁹ Nessa lógica, os principais alvos de Voltaire seriam Bossuet (que supõe a radical validade da cronologia bíblica para sustentar um argumento teológico abstrato), e o jus naturalismo rousseauniano (que supõe a existência de um “homem natural” que, para Voltaire, nunca existiu de fato).

tradição de peso.

Se, contudo, a modalidade histórica do espírito crítico de Voltaire já foi muito destacada, os exemplos de tal modalidade ainda aparecem pouco nos estudos a seu respeito. Em outras palavras, sabe-se (não só por um entendimento geral da sua obra historiográfica, mas pela leitura de cartas onde tal posicionamento é explicitamente adotado) que Voltaire foi um historiador crítico e que com Bayle ele “aprendeu a pensar”¹⁴⁰; mas é raro vermos as formas particulares que sua crítica toma em sua historiografia. De certo modo, essa raridade se explica pelo pressuposto de que um espírito crítico não pode ser propriamente reduzido a (ou concentrado em) determinadas passagens de uma obra, pairando sobre sua totalidade de maneira abstrata. Entretanto, um estudo específico - por breve que seja - d’*O Século de Luís XIV* pode nos revelar características do exercício crítico-histórico de Voltaire pouco evidenciadas até então. Nosso objetivo, aqui, não é só apresentar exemplos do método de pesquisa do *philosophe*, mas trazer luz à maneira como ele é dotado de originalidade. Se observarmos *O Século de Luís XIV* em detalhe, veremos que a crítica histórica de Voltaire é permeada de características singulares, características que, essencialmente, fogem do modelo e do espírito crítico de Pierre Bayle, mesmo o *philosophe* dedicando a ele profunda admiração, mesmo compreendendo a si mesmo como devedor de seu *Dicionário*, e mesmo concedendo-lhe um lugar central na história da historiografia francesa. Argumentaremos, portanto, que, se Voltaire de fato incorpora o espírito crítico de Bayle, tal incorporação encontra-se menos na adoção de um método e mais em uma filiação filosófica ampla, visto que a sua maneira de realizar a crítica do passado é fundamentalmente distinta daquela presente no *Dicionário Histórico e Crítico*.

Antes de entrarmos diretamente na obra voltairiana, entretanto, é preciso discutir a obra de Bayle e de que modo é possível entendê-la como um momento transformador da maneira de se pensar o passado (momento tido como provedor de todo o pensamento histórico do século XVIII, inclusive o do próprio Voltaire). Se, como Cassirer sugere, a obra de Pierre Bayle traz uma ruptura metodológica para com a ciência histórica, se ela de fato inicia a “conquista” do mundo histórico e se, de fato, ele foi um dos historiadores mais críticos do XVIII, é

¹⁴⁰ “[O Dicionário Histórico e Crítico] é a primeira obra do seu gênero em que se pode aprender a pensar”. VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 268

preciso que tenhamos em mente os seus pressupostos e, sobretudo, a maneira como tais pressupostos geram uma forma de escrita específica. Certamente, discutir as particularidades críticas de Bayle é uma tangente ao tema central do presente trabalho, mas uma tangente necessária, não só por nos ajudar a visualizar aquilo que a historiografia (e o próprio Voltaire) entendem como o ponto de partida de seu pensamento histórico, mas sobretudo por nos ajudar a visualizar a distância e as metamorfoses que separam o *Dicionário Histórico e Crítico* e *O Século de Luís XIV*.

3.2

Pierre Bayle - olhar crítico, forma crítica

A importância de Pierre Bayle para a história da historiografia ocidental já foi discutida na obra de Ernst Cassirer (*A Filosofia do Iluminismo*, em particular no capítulo 10, “A Conquista do Mundo Histórico”) e fizemos referência às ideias ali mobilizadas na introdução do presente trabalho. Cabe retomá-las aqui do modo mais resumido possível.

A importância dada por Cassirer ao trabalho de Pierre Bayle é, sobretudo, de ordem epistemológica. Para ele, o *Dicionário Histórico e Crítico* marcaria o momento de gênese de uma história verdadeiramente filosófica, não por submeter uniformemente a História à “força construtiva da filosofia” (como faz Hegel), mas por derivar diretamente do passado novos problemas filosóficos ¹⁴¹. Bayle iniciaria o movimento por onde a História se colocaria não como repositório de exemplos, mas como “modelo metodológico a partir do qual o século XVIII adquiriria um novo entendimento da tarefa geral e da estrutura específica das ciências abstratas” ¹⁴². Nesse sentido, sua contribuição está nas bases de todas as filosofias da história do XIX, que fundamentam em uma determinada visão de processo histórico as causas ordenantes de um sistema filosófico. Essa mudança, contudo, não é pequena e nem pôde ser feita de modo repentino: no caso de Bayle, ela envolveu uma radical transformação da dúvida cartesiana em algo aplicável ao universo dos fatos. Como Cassirer aponta, Bayle inverte os pressupostos do cartesianismo para incorporá-lo à história, transformando o que antes era uma profunda desconfiança de qualquer conhecimento de ordem

¹⁴¹ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 200

¹⁴² *Ibid.*, p. 201

sensível (ou não demonstrável) na percepção de que tais conhecimentos correspondem a um gênero específico de certeza. Se, para autores como Descartes e Malebranche, só é certo aquilo que é apreendido à priori (que “poderia ter sido conhecido por Adão” ¹⁴³), Bayle atenta para um tipo de certeza distinto, desprovido, sim, da exatidão lógica do conhecimento cartesiano, mas que pressupõe um contato muito mais íntimo com a realidade dos fatos ¹⁴⁴. Ao aplicar o método de Descartes a essa “realidade dos fatos”, Bayle fundaria uma metodologia (e, sobretudo, um espírito inquisitivo) até então inexistente na história da historiografia, uma fascinação específica pela natureza dos fenômenos contingentes e pelo processo intelectual que os consolida como verdades. Com isso, ele acabaria por iniciar o célebre processo de emancipação do pensamento histórico frente às suas usuais ferramentas de autoridade (como o dogma religioso ou a própria tradição político-militar), pavimentando o caminho para que historiadores como o próprio Voltaire compreendessem suas obras como dotadas de uma autoridade imanente.

Cassirer, entretanto, não oferece nenhuma atenção particular ao ceticismo de Bayle, e tece toda sua análise sem buscar uma interpretação do *Dicionário* como um texto propriamente cético, ou se quer mencionando o filósofo como um expoente do pensamento cético de seu tempo. De fato, a contribuição de Bayle ao universo historiográfico parece originar-se no seu modo particular de reestruturar o cartesianismo, e se ele de fato exhibe enorme desconfiança diante da possibilidade de afirmação de um sentido providencial ou filosófico da história, isso é mera consequência de seu “enorme pessimismo” ¹⁴⁵. A princípio, isso parece colocar Cassirer em oposição a todos os autores que enxergam em Bayle (e no *Dicionário*) um expoente de crítica cética, mas não há aí uma enorme divergência. Cassirer parece fundamentalmente interessado na metodologia historiográfica de Bayle e nas consequências de tal metodologia para o ambiente

¹⁴³ *Ibid.*, p. 201

¹⁴⁴ Como Cassirer coloca: “Essa concepção de conhecimento e do seu objetivo é deliberadamente oposta à concepção de um conhecimento exato e lógico. Entretanto, por mais que o segundo tipo supere o mero conhecimento empírico e histórico em exatidão e rigor, ele deve sempre pagar por essa vantagem com uma limitação essencial. É precisamente o seu caráter estritamente lógico que o impede de ter contato direto com a realidade e que exclui a realidade de sua própria esfera. A conclusividade formal das demonstrações matemáticas não compensa o fato de que sua aplicação à realidade concreta das coisas permanece basicamente duvidosa. (...) Metafisicamente, é mais certo que um indivíduo chamado Cícero viveu do que a existência natural de qualquer um dos objetos definidos pela pura matemática”. *Ibid.*, p. 203

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 205

intelectual do século XVIII. Nesse sentido, seu interesse é técnico, e a perspectiva filosófica que subjaz à obra de Bayle não lhe parece ser de relevância preeminente: cético ou cartesiano, o fato é que o filósofo funda um método de pesquisa e uma maneira de valorizar o material do passado que seriam fundamentais à sua posteridade. Ademais, o ceticismo certamente ajuda a compreendermos a opção e o fascínio de Bayle por uma verdade factual, e mais fortalece do que corrói a interpretação cassireriana de sua obra. Como veremos, a profunda descrença na coesão interna de sistemas filosóficos (e a sua incapacidade de se encaixar aos pormenores da realidade vivida) parecem ter sido justamente as alavancas que levaram Bayle a valorizar uma verdade não demonstrável, mas empiricamente acessível. Podemos mesmo supor que o ceticismo está implícito na obra de Cassirer a partir do momento em que ele aponta a defesa que Bayle faz de um novo gênero de conhecimento, sobre o qual se tem menos certeza, mas mais vivência.

Por outro lado, a incorporação de uma discussão acerca do ceticismo de Bayle talvez se mostre útil, sobretudo por aprofundar traços de seu método crítico aos quais Cassirer dedica uma atenção menor. Se, de fato, podemos facilmente satisfazer nossa compreensão do *Dicionário Histórico e Crítico* como uma tentativa de criar um método de legitimação imanente dos fatos (e se certamente não pretendemos ignorar tal compreensão), podemos também compreendê-lo como um tipo de crítica cética que ultrapassa os limites da simples emancipação da História frente à religião. Trazer a perspectiva cética para dentro da discussão aqui proposta nos ajuda a compreender não só porque Pierre Bayle é tido como um historiador importante de um ponto de vista metodológico, mas de que modo sua historiografia assume uma *forma* específica (a forma de enciclopédia) e obedece a critérios de produção que não vemos na obra de Voltaire.

Naquilo que tange o desenvolvimento histórico do ceticismo, o trabalho de Popkin (“A História do Ceticismo: de Savonarola a Bayle”) continua sendo um dos mais completos. E o pensamento de Bayle ocupa nele um lugar importante, posto que represente o ápice de uma tradição intelectual que atravessa pensadores como Pirro, Epicuro, Espinosa e Montaigne. Para Popkin, Bayle é um “supercético”, o responsável por estender o ceticismo àquilo que seria a “tradição dogmática do Iluminismo”, largamente entendida como um processo de violenta crítica de todo tipo de “erro”, “fanatismo” ou “superstição” vigente no universo

público, frequentemente com resultados nefastos. Os detalhes de sua progressiva adesão ao ceticismo, ainda que interessantes, não nos interessam de todo aqui (e podem ser encontrados em boa apresentação no trabalho do próprio Popkin), mas é central explicitar que o caminho travado por Bayle à filosofia cética foi largamente orientado por sua profunda adesão a um protestantismo de ordem calvinista. Se, de fato, sua educação foi inicialmente cartesiana, o filósofo encontraria no cristianismo cético de autores como Montaigne os fundamentos para sustentar que “os conceitos básicos da física - lugar, tempo e movimento - não haviam sido compreendidos de modo adequado ou coerente por nenhuma das escolas de filosofia, sejam escolásticas, cartesianas ou outras”¹⁴⁶.

Esse não é um detalhe insignificante. Se, desde suas raízes helenísticas, o ceticismo aponta um problema básico do conhecimento (qual seja, a inabilidade da razão e dos sentidos chegarem a uma resposta confiável acerca da realidade); céticos cristãos entendem tal problema como uma afirmação da necessidade imperativa da fé. Seu argumento, nesse sentido, é bem direto: dada a inabilidade da razão em conquistar verdades indubitáveis, o homem deve optar naturalmente pela crença como uma alternativa que ofereça certeza à realidade vivida. Com isso, céticos cristãos modificam de modo simples (mas significativo) a própria ambição do ceticismo helenístico tradicional. Desde o pirronismo, a experiência cética clássica visa não só o estabelecimento de um rigoroso exame racional, mas a ataraxia, isto é, a consciência da inadequação da razão em dar conta de questões relacionadas ao ser das coisas. Tal consciência desdobra-se naturalmente em um estado de paz de espírito: uma vez constatadas as limitações da razão, rejeita-se o usual processo filosófico (visto então como dogmático) e abandona-se a necessidade intelectual de dar conta da totalidade da experiência humana. Céticos cristãos, por sua vez, transformam a ataraxia em fideísmo, e sustentam que só a fé é capaz de oferecer tranquilidade ao caos do processo intelectual

Como veremos, Bayle certamente flertará com essa forma de ceticismo, e Popkin está convencido de que a fé está nos fundamentos de sua escrita. Por ora, entretanto, cabe observarmos que, de fato, sua adesão ao ceticismo implica em um processo crítico específico, que Popkin descreve nos seguintes termos:

Sua tática geral era analisar e dissolver qualquer teoria em seus próprios termos,

¹⁴⁶ POPKIN, R. *A História do Ceticismo: de Savonarola a Bayle*, p. 284

seja ela metafísica, científica ou teológica. (...) Não importa qual assunto esteja sendo discutido - a alma dos animais, a natureza da matéria, física newtoniana, a natureza da verdade - o mesmo resultado desanimador procede: cada vez que Bayle pega e examina diferentes teorias de modo a apontar as consequências lógicas de seus pressupostos, surgem por toda parte problemas, questões, dúvidas. (...) Cada teoria é inspecionada e avaliada e questionada, e no curso de tal processo elas se desintegram em contradições e paradoxos. Praticado por tempo o suficiente, esse método acaba por revelar o trágico fato de que o esforço racional é sempre a sua própria danação. O que, em um primeiro momento, parece uma forma de explicar algo, logo se transforma em uma forma de gerar perplexidade.¹⁴⁷

Vemos, com isso, que o método de Bayle não envolve ou emula um debate de ideias. Seu objetivo, para Popkin, não é confrontar sistemas distintos ou submetê-los a um padrão normativo, mas apontar as contradições que o seu próprio conjunto de pressupostos carrega consigo. Isso pode parecer mero detalhe, mas é esse traço que permite com que seu método seja não uma crítica atomizada de uma ou outra teoria, mas estenda-se como uma crítica geral da razão. A questão, em Bayle, diz menos respeito ao grau de aplicabilidade de uma teoria à realidade, e foca-se mais em como a construção de sistemas parece fadada à incluir paradoxos. Nesse sentido, seu método é distinto da tradicional investigação filosófica (segundo a qual, desde Platão, a dúvida age como veículo de perseguição de uma verdade indubitável), e ultrapassa a mera incorporação do cartesianismo ao universo histórico. No *Dicionário*, Bayle fundamentalmente opera uma distinção entre dois tipos de filósofo: aqueles ditos “advogados” (que, “quando expõem suas opiniões, escondem tanto quanto podem o lado fraco de sua causa e o lado forte dos adversários”) e os filósofos ditos “relatores” (“os céticos e acadêmicos, [que] apresentavam fielmente, sem qualquer parcialidade, os argumentos fracos e fortes das partes em conflito”¹⁴⁸). Não é difícil identificarmos a sua prática na segunda categoria: Bayle não só tem certa pretensão ao justo juízo ou à imparcialidade filosófica¹⁴⁹, como, enquanto cético,

¹⁴⁷ POPKIN, R. *Op. Cit.*, p. 287-288

¹⁴⁸ LESSA, R. *O Experimento Bayle: forma filosófica, ceticismo e configuração do mundo humano*, p. 463

¹⁴⁹ Pretensão essa que já aparece de modo debatível no trabalho do próprio Voltaire. Por um lado, é certo que o *philosophe* faz um esforço genuíno de pesquisa documental e que tem, desde o seu verbete “História”, clareza do compromisso historiográfico para com a precisão técnica do relato. Do mesmo modo, Voltaire é enormemente crítico do uso político da História, frequentemente associado à figura do historiador de corte que, ao seu ver, usa sua competência de modo a favorecer as casas dinásticas contratantes em um mundo onde a genealogia e as crônicas reais ainda possuem enorme poder. Entretanto, talvez não possamos dizer que essa imparcialidade se eleva a um grau de suspensão total do seu juízo sobre a conduta, o pensamento e o espírito

acredita que as diversas formulações metafísicas sejam, ao fim e ao cabo, igualmente imprecisas e paradoxais. A conclusão de seu esforço intelectual é “trágica”, pois aponta o caráter supérfluo do debate filosófico: se, ultimamente, todas as teorias falham em dar conta de seu objeto de maneira coesa, faz pouco sentido que se defenda a predominância de uma sobre a outra. Como Popkin coloca:

Basicamente, o método de Bayle é o mesmo que o de Leibniz no que tange a análise de problemas. Seus textos operam da mesma forma quando consideram a teoria de outrem. Ambos procedem como se descascassem uma cebola, retirando camada por camada de absurdos e contradições. (...) Leibniz acreditava que começando pelas dúvidas de Sextus Empiricus, por este tipo de análise cética, acabar-se-ia por chegar a um núcleo de verdade (aos “belles principes”) a partir do qual se torna possível reconstruir o “verdadeiro” mundo racional. Diferente de seu amigo Leibniz, contudo, Bayle nunca esperou encontrar uma verdade racional ao centro de onde ele poderia reconstruir as camadas exteriores. A cebola é descascada até que não sobre nada.¹⁵⁰

A comparação com Leibniz e a famosa metáfora da cebola são interessantes, pois ilustram bem de que modo o ceticismo produz um tipo peculiar de crítica. Se, para Leibniz, a crítica o conduz necessariamente às mônadas do pensamento metafísico, para Bayle, ela conduz à inevitável certeza de que não há fundamento sólido para afirmações ontológicas. Já é possível ver aí como suas ideias seriam apropriadas por Voltaire. Em 1756, logo após o famoso Terremoto de Lisboa, o *philosophe*, em um tortuoso poema sobre o evento, expande de modo peremptório as diferenças entre Bayle e Leibniz, transformando a crítica cética em um explícito combate à teoria do melhor dos mundos possíveis. Voltaire, inspirando-se em Bayle, aponta (de modo profundamente catártico, vale dizer) a inadequação da razão não só em dar sentido ao mundo sensível (rejeitando, portanto, Platão e a tradição metafísica), mas em oferecer qualquer tipo de prazer ou tranquilidade mental àquele que porventura se utiliza dela (rejeitando, assim, Epicuro e a ataraxia cética)¹⁵¹. Mediante os horrores do terremoto, o *philosophe*

humano. Voltaire está de acordo com Bayle no seu entendimento das limitações do pensamento metafísico, mas isso não significa que ele não tenha ideias muito claras (e muito bem expostas) sobre a predominância de certas formas de pensamento sobre outras. Se o seu julgamento não se estende ao reino da metafísica, ele é decisivo (e necessário) em todos os seus escritos sobre política e arte, por exemplo.

¹⁵⁰ POPKIN, R. *Op. Cit.*, p. 288-289

¹⁵¹ Platão disse outrora que o homem tivera asas / E um corpo impenetrável às investidas da morte / A dor, a morte não se aproximavam dele / Deste estado brilhante o homem difere hoje em dia! / Ele rasteja, ele sofre, ele morre: tudo o que nasce expira / Da destruição a natureza é o império /

parece encontrar na dúvida cética uma ferramenta apropriada de diálogo com o mundo, mas Voltaire não parece atingir, como Pirro ou Sextus Empiricus¹⁵², um estado de tranquilidade ou de calculada ignorância do funcionamento da natureza. Do contrário, a experiência do terremoto (por sua destruição inédita à sensibilidade do Setecentos, sobretudo no que tange desastres naturais) torna remota, ao menos no momento subsequente a ela, a possibilidade da ataraxia. Voltaire termina seu poema em pleno desespero, maldizendo a nossa tendência de se esperar um futuro melhor e não oferecendo nenhuma resposta à constatação da inadequação da razão¹⁵³.em conceber um mundo pleno.

Popkin, todavia, aborda esse problema em Pierre Bayle de modo mais tranquilo, e encontra no seu fideísmo uma resposta clara ao desespero vivido por Voltaire em seu poema. Como ele coloca:

Não importa o contexto de suas observações, seja sagrado ou secular, Bayle deixa claro que a razão falha em tornar o mundo real inteligível. O mundo revelado, ele insiste, está em direta oposição às mais evidentes máximas da razão e da moral. Da Genesis em diante, a fé envolve reivindicações que a razão não entende, não endossa ou convive com. Por exemplo, Bayle sustentou que o homem racional encontra na máxima “nada vem do nada” o mais claro e mais evidente princípio da razão humana, e que tal princípio é mesmo assim fraturado pela percepção ininteligível de que Deus criou o mundo do nada. As mais evidentes e racionalmente justificadas máximas morais são minadas pelos registros bíblicos dos heróis da fé, dos profetas do Antigo Testamento, dos patriarcas e outros. Bayle sempre supôs que, tendo desnudado essa dicotomia do modo mais bruto possível em seu “Eslarecimento sobre os Pirronistas”, ele advocava a revelação como o único santuário seguro e satisfatório para o homem.¹⁵⁴

As palavras acima sedimentam o entendimento que Popkin tem do ceticismo de Pierre Bayle, e também permitem, como veremos, que tal

Um composto frágil de nervos e ossos / Não pode ser insensível ao choque dos elementos / Essa mistura de sangue, de líquidos e pó / Posto que foi formada, foi feita para se dissolver / E o sentimento breve desses nervos delicados / Foi submetido às dores, ministras da morte / É isso que me ensina a voz da natureza / Abandono Platão, rejeito Epicuro / Bayle sabe mais do que todos eles, vou consultá-lo / A balança à mão, Bayle ensina a duvidar / Sábio demais, grande demais para ser sem sistema / Ele os destruiu todos, ele combate a si mesmo / Como aquele cego na colina dos filistinos / Que tombou sob os muros abatidos por suas mãos / O que pode então do espírito o mais vasto entendimento? / Nada: o livro da sorte se fecha à nossa vista / O homem, estranho a si mesmo, pelo homem é ignorado. VOLTAIRE, Poème sur le désastre de Lisbonne, IN: *Ouvres Complètes*.

¹⁵² Filósofo e médico romano vivo entre 160 e 210 a.C, Sextus Empiricus foi um dos grandes responsáveis pela disseminação do ceticismo clássico (seja grego ou romano) em sua contemporaneidade, e um dos grandes responsáveis pela sobrevivência das ideias de Pirro.

¹⁵³ Um califa outrora, em seus instantes finais / Ao Deus que ele adorava, disse em prece: / “Eu te entrego, ó único rei, único ser ilimitado / Tudo o que não tens na tua imensidão / Os defeitos, os arrependimentos, os males e a ignorância” / Mas ele podia acrescentar ainda a *esperança*. VOLTAIRE, *Op. Cit.*

¹⁵⁴ POPKIN, R. *Op. Cit.*, p. 290.

entendimento seja ele mesmo criticado por uma bibliografia posterior. Em essência, o funcionamento da fé em Bayle parece estar em consonância com o processo de desconstrução crítica do ceticismo. Como Popkin sugere (e como colocamos anteriormente), o fideísmo é uma versão particular da ataraxia buscada por filósofos como Pirro e Sextus Empiricus. Uma vez descascada a cebola e constatada sua falta de núcleo, Bayle recorre ao imperativo intelectual da fé como forma não de obter certeza empírica da natureza e do ser, mas como uma forma de escapar da necessidade intelectual dela. O uso da crença, assim, visa um estado de quietude mental, de libertação da *libido sciendi*; visa, como o próprio diz, “um refúgio tranquilo”¹⁵⁵ para o espírito. O fideísmo é a única saída do ceticismo diante do seu próprio paradoxo (qual seja, a de que a rejeição de todo dogmatismo é ela mesma dogmática).

A sugestão da crença como única resposta possível às limitações da filosofia, entretanto, foi frequentemente vista como uma crítica irônica à própria experiência religiosa, sobretudo por eliminar a necessidade de uma relação entre fé e filosofia racional, ou de uma sustentação crítica dos argumentos bíblicos. Uma interpretação interessante, na medida em que foi não só mobilizada pelos inimigos religiosos de Bayle (defensores da validade empírica do cânone cristão), como também por aqueles para quem suas ideias alimentavam o próprio engajamento anti dogmático (como Voltaire). O fideísmo era simultaneamente louvável e perigoso, pois eliminava radicalmente a necessidade de comprovação científica e racional das verdades da fé. Com ou sem ironia, contudo, o fato é que, em um primeiro momento, supõe-se que o ceticismo de Bayle encontra no fideísmo a única possibilidade de estabilidade intelectual em um mundo tragicamente marcado pela limitação da razão. Em Popkin, o fideísmo bayleano se apresenta como um fim claro à crítica intelectual. Um fim quiçá negativo (no

¹⁵⁵ “Percebe-se que essa lógica [a dos pyrronistas] representa o maior esforço de sutileza intelectual que a mente humana jamais adotou; mas vemos que, ao mesmo tempo, essa sutileza não pode providenciar qualquer satisfação: ela confunde a si mesma, pois, se fosse sólida, provaria que devemos duvidar. Haveria, então, alguma certeza; haveria um critério de verdade. Agora, isso arruina o sistema, mas não duvide que chegaremos a isso: as razões para se duvidar são elas mesmas duvidosas. Assim, é necessário duvidar que a dúvida seja necessária. Que caos e tormento mental! Parece que esse estado miserável é o mais apropriado para nos convencer de que a nossa razão é uma estrada que nos coloca à deriva, visto que tão logo ela se apresenta a nós com grande sutileza, nos joga em um abismo. O resultado natural disso tudo deve ser renunciar a esse guia e perguntar sobre as causas de todas as coisas a guia melhor. Precisamos de um guia seguro (ou de um refúgio tranquilo). A razão não pode providenciar esse guia. A fé, sim. Logo, precisamos nos voltar à fé. BAYLE, P. “Pyrron”, IN: *Dictionaire Historique et Critique*.

sentido de apresentar não um belo princípio, mas sua própria falta como resposta à investigação filosófica), mas definitivo: uma vez realizado todo o esforço de crítica e constatada a inadequação da razão (ou a inexistência de seu objetivo último), o homem refugia-se na revelação como santuário de certeza.

Essa ideia, entretanto, foi frequentemente vista como contraditória à própria natureza do *Dicionário Histórico e Crítico*: uma obra por excelência incompleta, se não no sentido de ter sido abandonada por seu autor, no sentido de não conter em si a possibilidade de um fim argumentativo. Thomas Lennon, em seu livro *Reading Pierre Bayle*, já aponta certa *open-endedness* (expressão apropriadamente traduzida por Renato Lessa¹⁵⁶ como “aspecto aberto e de não terminalidade”) como o traço talvez mais importante da estruturação lógica do trabalho de Bayle. Diz-nos ele:

O pensamento polifônico não termina - é sempre aberto ao recomeço e à revisões da mesma maneira que o dialogo é. Completude é sempre uma noção temporal e contingente, relacionada, por exemplo, aos prazos dos editores. Bakhtin chama a atenção para o crítico Shklovsky, que conta que Dostoevsky “adorava anotar planos para as coisas, e adorava mais ainda desenvolvê-los, remoê-los e complicá-los; ele não gostava de finalizar um manuscrito. Mas os planos de Dostoevsky continham por sua própria natureza uma não terminalidade que os refutava enquanto planos. Enquanto um trabalho permanecer com múltiplos níveis e múltiplas vozes, enquanto as pessoas envolvidas nele estiverem discutindo, o desespero acerca da ausência de uma solução não se instala. Para Dostoevsky, o término de um romance significava a queda de uma nova Torre de Babel”. Esse é um perfil psicológico que torna possível o tipo de trabalho que produziu o *Dicionário*, sempre incompleto e pronto para entrar em uma nova edição na medida em que mais informações são reunidas e processadas.¹⁵⁷

A comparação entre a experiência de Bayle e Dostoevsky, por obtusa que talvez pareça, ilumina algumas características curiosas do ceticismo do primeiro, úteis sobretudo quando confrontarmos-nas às características da crítica histórica de Voltaire. Em primeiro lugar, o problema da completude da obra, forçada pela necessidade preeminente de publicação, foi referenciado por Bayle em carta, onde o autor por vezes exibiu (de modo geralmente tácito e implícito) a incompatibilidade entre o tipo de trabalho almejado no *Dicionário* e as demandas do mundo editorial¹⁵⁸. Mais importante do que isso, entretanto, é a qualificação

¹⁵⁶ LESSA, R. *Op. Cit.*, p. 460.

¹⁵⁷ LENNON, T. *Reading Pierre Bayle*, p.38

¹⁵⁸ “Você perdoaria o meu silêncio se soubesse quão sobrecarregado estou com o trabalho para a impressão do meu *Dicionário Histórico e Crítico*. O editor o quer terminado esse ano, custe o que custar. Eu preciso providenciá-lhe incessantemente novas cópias e tenho que corrigir provas todos os dias, nas quais há centenas de erros a eliminar, porque meu original, cheio de rasuras e notas de

do seu pensamento como “polifônico”. De fato, essa ideia não está só no trabalho de Lennon, e Renato Lessa se aproveita dela para atribuir a obra de Bayle uma série de características específicas, concernentes não só ao seu pensamento, mas a sua própria escrita. Diz-nos ele:

A forma Bayle constitui-se por oposição às seguintes características, típicas das narrativas monológicas: objetividade, literalidade, fixidez, encerramento, impessoalidade e perseguição da verdade como objetivo maior.¹⁵⁹

É curioso, antes de mais nada, notarmos que as qualidades destacadas acima - à exceção, talvez, da “impessoalidade” - produzem uma descrição razoavelmente precisa d’*O Século de Luís XIV*. Através delas, Lessa descreve não só um texto fundamentalmente linear, mas dotado de uma finalidade precisa, tanto no sentido de possuir um objetivo claramente anunciado, quanto no sentido de compreender tal objetivo como satisfeito ao final da obra. Nesse sentido, o *Dicionário* é uma obra oposta: “polifônica” não por procurar apresentar determinados eventos sob a interpretação (e o olhar organizador) de determinado autor, mas por se enxergar como influxo de múltiplas vozes e de múltiplas visões acerca de temas específicos, ou como uma coletânea antiquária de informações verdadeiras (mas não necessariamente “úteis” ou “relevantes”) acerca de um tema. Nós voltaremos a essa diferença logo adiante. Por ora, é importante percebermos que, de fato, a estrutura polifônica do *Dicionário* não condiz com a interpretação do fideísmo como parte do caminho natural da crítica cética, tal qual Popkin supõe. O movimento sugerido até aqui - qual seja, a revelação progressiva da fé como única forma de conseguir conforto intelectual - não se concretiza na leitura de um texto preso em um perpétuo movimento de aperfeiçoamento e de incompletude. Se Popkin sugere que Bayle descasca a cebola até desfazê-la (momento no qual ele aciona seu fideísmo), outros autores, como Oscar Kenshur, negam essa metáfora em prol de uma interpretação distinta do filósofo. Como ele coloca:

pé de página, não permite que nem os impressores nem os corretores se libertem de tal labirinto. E o que me atrasa tanto é que, como não tenho todos os livros que preciso consultar à mão, sou obrigado a esperar até que os tenha buscado, se alguém nessa cidade possuí-los... Fico feliz que sua enxaqueca o tenham deixado. As minhas teriam me dado o mesmo prazer, se eu tivesse sido capaz de viver sem estudar; mas um trabalho teimoso as mantém e as faz voltar muito frequentemente. Perco vários dias por mês por causa disso, o que então exige com que eu trabalhe ainda mais duro para compensar o tempo perdido”. (BAYLE, P. Carta a David Constant de Rebecque, 31/05/1696)

¹⁵⁹ LESSA, R. *Op. Cit.*, p. 461.

Em uma palavra, se o pirronismo é realmente um procedimento e não uma doutrina, ele deve ser um procedimento sem fim. A metáfora da cebola descascada de Popkin sugere que se sabe quando se está chegando ao centro, e quando se chega, sabe-se que não há núcleo de verdade. Desse modo, ela retrata o pirronismo de Bayle, ao menos implicitamente, como uma doutrina dogmática. Eu pretendo mostrar que, do contrário, Bayle lutou para evitar precisamente esse tipo de dogmatismo. Enquanto ele certamente não chega aos "belles principes" de Leibniz, ele tampouco chega ao centro vazio da cebola, ao ponto em que "nada mais resta". A essência da jornada cética de Bayle, argumentarei, é precisamente que *nunca se chega*.¹⁶⁰

A ideia de não completude ganha particular solidez quando consideramos as palavras de Kenshur. Se, por um lado, está claro que Bayle, como Popkin bem sugere, compreende a religião como única forma possível de conforto intelectual, não podemos deduzir do seu *Dicionário* que a razão - após todo o exercício de "descamação" dos erros agregados às diferentes percepções filosóficas - chega naturalmente a Deus como única resposta possível. Apesar de tê-lo como cético e antidogmático, Popkin ainda atrela à Bayle uma linearidade de pensamento que não condiz com a enorme não linearidade de sua escrita. Não estamos dizendo com isso que Popkin falha em definir a real natureza do ceticismo de Bayle, mas estamos, sim, supondo que sua historiografia é não só cética, mas dotada também de uma forma complexa, inclusiva, pouco narrativa e mesmo caótica, se considerarmos o esforço intelectual que Bayle admite empregar na construção de sua obra. O que Kenshur sugere, ao fim e ao cabo, é que a relação entre fideísmo e ceticismo não é coesa e uniforme, mas aponta uma contradição fundamental, expressa de modo explícito na própria maneira como o *Dicionário* é escrito:

Como fideísta, Bayle se encontra em um santuário protegido das tempestades da dúvida, mas como pirronista, ele é compelido a sair de tal santuário, a perder de vista sua fé enquanto continua sua perpétua busca pelo argumento ou pela prova que não ignorará a razão, que suportará seu mais violento exame. (...) Na medida em que Bayle fala a nós alternativamente como fideísta e como cético, ele apresenta a fé não como uma crença, mas como um estado psicológico, como um refúgio à dúvida, como um locus de não perturbação. Desse modo, a natureza da fé é muito semelhante a da ataraxia de Sextus; entretanto, diferente da ataraxia, a fé não está em um continuum com a dúvida, não é parte do processo cético linear. O que Bayle fez foi dividir a descrição de Sextus do pirronismo em dois princípios radicalmente antagônicos. Na medida em que Bayle está preso em diálogo consigo mesmo, ele dramatiza um conflito que não pode ser resolvido. Pois os dois lados representam não respostas alternativas à mesma questão, mas respostas a duas questões distintas. O cético busca verdade, e elabora um processo que o impedirá de aceitar qualquer proposição que não passe no mais

¹⁶⁰ KENSUR, O. *Pierre Bayle and the Structures of Doubt*, p. 300

rigoroso teste da razão. O fideísta, seguindo os Pirronistas helenísticos, busca a ataraxia e se fixa na fé como refúgio do tormento da razão. Um não pode convencer o outro porque não existem critérios compartilhados aos quais ambos podem apelar. O critério do cético é a verdade, o do fideísta é a felicidade. Seu conflito é insolúvel, não porque os dois lados estão em perfeito equilíbrio, mas porque ele não podem ser colocados na mesma balança. É nesse sentido que os interlocutores do diálogo interno de Bayle parecem falar línguas diferentes.¹⁶¹

Vemos que o ceticismo de Bayle, segundo a acepção de Kenshur, é radicalmente singular e distinto daquele praticado por Pirronistas e mesmo por Montaigne. Trata-se, em poucas palavras, de um ceticismo que não oferece nenhum tipo de conforto e nenhuma resposta - mesmo que negativa - ao uso da razão, revelando só a necessidade contínua de tal uso. Segundo Kenshur, Bayle oferece o fideísmo não como consequência da experiência cética, mas como uma ruptura total com o caminho da crítica.

A princípio, tudo isso pode parecer distante dos fundamentos da pesquisa de Voltaire, mas essa postura particular ganha enorme importância quando consideramos a estrutura lógica do *Dicionário*. Em essência, a crítica de Bayle pressupõe (e depende de) um radical processo de inclusividade. Ela não é só “aberta”, como supõe o trabalho de Lennon, em um sentido de não-terminalidade, é aberta também no sentido de não exercer sobre o material abordado um critério redutor. Como Cassirer bem observa, a curiosidade de Bayle, sua atenção (quase insaciável¹⁶²) ao detalhe e aos pormenores da pesquisa histórica é indicativa de um espírito mais analítico do que sintético que tende a estabelecer critérios pouco rígidos do que é ou não historicamente útil, e sim do que é historicamente *autêntico*. Trata-se de uma curiosidade diferente daquela mobilizada por Voltaire, que persegue o detalhe na medida em que este oferece solidez e vigor ao seu argumento, e não tem pudores de abandoná-lo em nome da manutenção da integridade deste. Evidentemente, não queremos dizer com isso que Voltaire era falsificador de fatos ou que possuía a mesma conduta duvidosa que observava nos

¹⁶¹ KENSUR, O. *Op. Cit.*, p. 308-309

¹⁶² “No processo de testar a verdade histórica, Bayle é insaciável e infatigável. Ele é motivado pelo desejo de apreender o mundo factual e contingente da história e a orientar a si mesmo nele. Dentro desse mundo, nada é indiferente ou desimportante; não existem quase gradações de valor e significância. Não é nenhum acidente que ele tenha escolhido para o seu trabalho crítico a forma de um dicionário, pois o dicionário permite que o espírito da mera coordenação prevaleça sobre o espírito de subordinação que domina os sistemas racionais. Em Bayle, não há hierarquia de conceitos, não há derivação dedutiva de um conceito a partir de outro, mas sim a simples agregação de material, cada qual tão significativo quanto o seguinte e, como ele, igualmente digno de um completo e exaustivo tratamento”. CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 202

historiógrafos de corte. Estamos, sim, querendo dizer que o *philosophe* tinha uma noção claramente hierarquizada dos detalhes e dos pormenores que permeavam seus interesses históricos. Voltaire se revelaria um restaurador cuidadoso de todo detalhe que o ajudasse a iluminar determinado argumento historicamente útil, mas de modo algum demonstraria a mesma dedicação e experiência de modo indiscriminado, tentando recuperar todo e qualquer elemento constituinte da realidade sobre a qual ele se debruçava historiograficamente. Quando Émile du Chatelêt confessa seu desinteresse pela História, alegando que o excesso de informação sobre o passado mais oprime do que estimula o interesse intelectual por ele, Voltaire tem uma resposta preparada:

Mas, eu disse a ela, se, nessa vasta quantidade de material bruto, você selecionasse aquilo que te permitisse construir algo para seu uso próprio; se você omitisse todos os detalhes de cada guerra, que são tão entediantes quanto incertos; se omitisse todas as pequenas negociações, que se mostrarão traições inúteis; todos os incidentes particulares, que ofuscam os grandes eventos; se, mantendo aquilo que diz respeito aos costumes, você transformasse o caos em um retrato geral e definitivo; se você tentasse destrinchar a história da mente humana a partir desses eventos; você acha que isso seria perda de tempo? ¹⁶³.

Nós voltaremos ao conteúdo da resposta do *philosophe* à Emile du Châtelet logo em diante. Por ora, cabe apontar que Voltaire parece bastante consciente de que a historiografia depende de um radical processo seletivo e de uma radical exclusão de tudo o que é inútil e de todas as distrações do espírito; consciência essa que certamente não vemos em Pierre Bayle. Em seu *Dicionário*, Bayle exibe a mesma justiça com relação às várias posições possíveis em determinados debates filosóficos, e pretende recuperar com mesmo vigor e com a mesma atenção aquilo que são os méritos e as falhas de cada teoria. Ao menos no campo da intenção, o *Dicionário* se pretende um debate não finalizado, isto é, sempre pronto para receber mais um argumento acerca de determinado tema, na medida em que o desenvolvimento das ideias prossegue. Certamente, esse tipo de intenção vai ao sentido contrário não só à operacionalidade dos livros no século XVIII, mas a própria forma física destes. A opção pela enciclopédia é claramente uma tentativa de satisfazer a inclusividade desse ceticismo polifônico, mas mesmo ela apresentou limitações ao modelo de pensamento bayleano. Como Kenshur coloca:

Com a emergência da inclusividade como correlata à não terminalidade do

¹⁶³ VOLTAIRE, “Remarques sur l’histoire,” IN: *Oeuvres historiques*, p. 44.

processo cético, nós podemos encontrar alguma relevância no fato de que o ceticismo de Bayle é apresentado na mais inclusiva de todas as formas, a da enciclopédia. Mas há mais nessa metáfora do que isso. Se a enciclopédia deve servir não só como um veículo, mas como uma imagem do processo cético, sua inclusividade deve ser, na melhor das hipóteses, provisória; ela nunca deve ser completa. Uma das mais alarmantes características do *Dicionário* é o fato de que seus artigos compõem apenas uma pequena fração do seu corpo e uma fração ainda menor da sua substância intelectual. As excursões teológicas e filosóficas são encontradas nas notas de pé de página, as famosas *remarques*, que são muitas vezes maiores que os artigos eles mesmos. (...) E as *remarques*, por sua vez, tem suas próprias notas, distanciando-se ainda mais do texto principal na forma de rubricas e referências. As verdadeiras questões filosóficas e teológicas, como os argumentos contra ou a favor do Maniqueísmo (ou aqueles contra ou a favor da infinita divisibilidade da matéria), são encontrados em várias *remarques* anexadas a vários artigos cujos temas são os representantes ou as escolas de pensamento das doutrinas em discussão. Ademais, existem também os esclarecimentos (*eclaircissements*) anexados à segunda edição, que oferecem extensas respostas às objeções morais e teológicas levantadas pela oposição que recebeu a primeira edição da obra. (...) Ao ir do artigo à *remarque*, da *remarque* ao *eclaircissement*, Bayle provoca a dúvida sem alcançar uma equipolência fixa. (...) Seu ceticismo é uma busca por verdade, e ainda que sua enciclopédia, como todo livro, deva ultimamente acabar, sua forma é emblema de um procedimento inclusivo que não pode ser trancado em um livro, um procedimento que nunca termina.¹⁶⁴

Aqui chegamos ao ponto central a ser explorado nesse capítulo. Vemos, nas palavras acima, que a definição da historiografia de Bayle vai em diametral oposição àquela projetada sobre a historiografia de Voltaire. Se a primeira é marcada por inclusividade e constante incompletude, o texto voltairiano restringe-se a uma forma ainda muito linear, que, se permite a exploração enciclopédica de conceitos, demonstra claro apreço pelos imperativos de uma narrativa tradicional (isto é, com começo, meio e fim, personagens e trama). Se o *Dicionário* encontra sua proeza intelectual não nas entradas em si, mas na abundância febril de *remarques* e notas explicativas; Voltaire - como bem nos lembra Arnaldo Momigliano - aboliu a nota de pé de página, concentrando todos os seus esforços na consolidação de um texto sucinto, onde só o que é retoricamente essencial merece espaço. Se a estrutura textual proposta por Bayle é vertical (indo do verbete à nota) e estimula a dúvida ou a desconstrução de ideias, a estrutura textual de Voltaire (que é majoritariamente horizontal, posto que vá de um capítulo ao seguinte sem interrupções) suscita a progressiva certeza no argumento central da obra. Tudo indica que os autores estejam em lados distintos de um eixo

¹⁶⁴ KENSHUR, O. *Op. Cit.*, p. 314 - 315

composto por crítica e narrativa ¹⁶⁵: como veremos com mais vagar no capítulo seguinte, Voltaire foi frequentemente criticado por sacrificar precisão erudita em nome de síntese argumentativa, especialmente pela Escola de Göttingen, ainda no século XVIII.

Temos, com isso a colocação de duas perguntas centrais: pode Voltaire exibir um ceticismo crítico semelhante ao de Pierre Bayle em um texto perpassado pelos pressupostos opostos? Pode a crítica historiográfica ser deslocada do formato inclusivo da enciclopédia para o formato finito da narrativa? De que modo, enfim, podemos dizer que a filosofia da história proposta pelo *philosophe* é crítica? Para respondê-las, entretanto, cabe que observemos não só a maneira como Voltaire se integra ao debate acerca da História na primeira metade do século XVIII, mas um pouco do próprio *O Século de Luís XIV*.

3.3

O Século de Luís XIV e a historiografia feminina.

A inserção de Voltaire no debate sobre a possibilidade de certeza histórica já é, em si, muito significativa. Como Karen O'Brien bem nos lembra, Voltaire entra no universo letrado em um período de “reconstrução do pensamento histórico, no qual o foco de interesse finalmente começa a se distanciar do valor ontológico para o valor antropológico de tal pensamento” ¹⁶⁶. Desde Bayle, o debate pirronista deixa de focar-se no valor último da investigação histórica (então consolidado como um posicionamento acadêmico válido) para se debruçar sobre questões de ordem tópica. A pergunta central sobre a História não diz mais respeito à construção de uma autoridade geral e imanente, passando a girar em torno da possibilidade de se falar com autoridade de momentos específicos do passado, sobretudo da Antiguidade. Essa evolução do debate pode ser vista condensada no verbete “História”, do próprio Voltaire, onde o *philosophe* já parece confortável o bastante para assumir que a história é a “narrativa dos fatos tidos como verdadeiros” ¹⁶⁷, mas consciente o bastante para manter a categoria

¹⁶⁵ Ver: O'BRIEN, K. *Narratives of the Enlightenment: cosmopolitan history from Voltaire to Gibbon*.

¹⁶⁶ O'BRIEN, K. *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁶⁷ VOLTAIRE, “Histoire”, IN: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean le Rond D'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), Robert Morrissey (ed), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

oposta de “fábula” à mão ¹⁶⁸. Certamente, o impacto de Bayle foi o bastante para “reestabelecer a história como um campo discreto de conhecimento, capaz de providenciar verdades cujos estatutos não podiam ser determinados pela metodologia cartesiana” ¹⁶⁹. O *Dicionário* providenciou um encerramento a uma discussão básica (pode a história produzir algum tipo de verdade?), e foi instrumental no fortalecimento da historiografia não como um desdobramento político da erudição literária, mas como uma ciência autônoma e rigorosa. Foi Bayle, em suma, o responsável pelo progressivo alargamento acadêmico da História, e dele depende boa parte do processo de especialização intelectual do historiador observado no século XIX.

Entretanto, no corpo geral das ciências humanas setecentistas, o conhecimento histórico (como qualquer conhecimento não demonstrável) ainda não compartilhava do mesmo prestígio e da mesma importância acadêmica que o conhecimento filosófico e científico, e o amadurecimento de Voltaire como intelectual lidou diretamente com esse problema. Seus primeiros escritos filosóficos - como as *Cartas Filosóficas* (1734) e os *Elementos da Filosofia de Newton* (1738) - foram frequentemente vistos como tentativas de se defender um conhecimento empírico (muito influenciado pelo ambiente intelectual inglês, sobretudo pelas obras de Newton e Locke ¹⁷⁰) *versus* um conhecimento de ordem metafísica (franco cartesiano, por assim dizer). Certamente, seu interesse pela história floresceu sob o signo dessa diferença. Na época em que Voltaire foi convidado a escrever o verbete “História”, da *Encyclopédie*, a historiografia não constava entre as mais elevadas atividades do espírito. No *Système Figuré de Connoissances Humaines* que compõe o “Discurso Preliminar” do trabalho de Diderot e d’Alambert ¹⁷¹, a História aparece como uma das faculdades da “Memória”, distante, assim, do entendimento mais elevado da “Razão” (onde habitam a filosofia e as ciências matemáticas). E mesmo ali, ela divide espaço com a história natural e a história eclesiástica. Essa organização seria, no próprio verbete de Voltaire, questionada em três partes. Em primeiro lugar, pelo

¹⁶⁸ Ver: VOLTAIRE, *Op. Cit.*

¹⁶⁹ O’BRIEN, K. *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁷⁰ Como O’Brien aponta, Voltaire, em suas *Cartas Filosóficas*, chega mesmo a considerar o *Ensaio* de Locke como uma forma de historiografia. (*Ibid.*, p. 24).

¹⁷¹ Ver: “Discourse Preliminary”, IN: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean le Rond D’Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), Robert Morrissey (ed), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

estabelecimento de uma diferença central entre “história” e “história natural” (que “chamada inapropriadamente de ‘história’, é uma parte essencial da filosofia natural” ¹⁷²). Em segundo lugar, pela radical crítica à genealogia bíblica como um relato histórico pouco confiável (e, pior, desprovido da autoridade moral que, enquanto narrativa inspirada pelo Espírito Santo, afirmaria ter). Em terceiro lugar, Voltaire criticaria o lugar da historiografia na *Encyclopédie* ao “dedicar a maior parte do seu texto a refutação da ideia de que a História é pouco confiável como forma de conhecimento humano” ¹⁷³.

Entretanto, se o *philosophe* de fato estava atento ao engajamento crítico de Bayle, sua historiografia não revela de imediato qualquer tentativa de exercitá-lo. Com efeito, a leitura de obras como *A História de Carlos XII* e dos primeiros capítulos d’*O Século de Luís XIV* torna legítimo que se questione a real influência do ceticismo sobre Voltaire: em ambos os casos, o *philosophe* procede antes de modo diacrônico do que sincrônico, e certamente parece dar mais importância à finesse de sua narrativa do que à desconstrução científica de erros factuais (tal qual ele mesmo afirmaria ser a grande missão de seu tempo em outro textos ¹⁷⁴). Como O’Brien sugere:

Voltaire nunca resolveu de modo satisfatório o problema do conhecimento histórico em sua historiografia. Mesmo em suas últimas revisões do *Ensaio Sobre os Costumes*, feitas já no fim de sua vida, ele continuava a consertar frases e palavras onde habitavam noções de casualidade e factualidade. Seus predecessores Pirronistas tentaram separar a História da narrativa, argumentando que o encadeamento narrativo do passado implicava na injustificável reificação de dados factuais primários. Na maioria dos trabalhos de Voltaire, o problema paira em suspensão, e essas dúvidas são escondidas no meio retórico da narrativa. Ele almeja conscientemente uma apresentação tradicional da História como uma forma de retórica demonstrativa, e distribui mérito e culpa de acordo com imperativos políticos e culturais estranhamente abrangentes. ¹⁷⁵

Vemos, portanto, que apesar de Voltaire possuir as mesmas preocupações que orientaram Bayle na escrita do seu *Dicionário* (e que orientaram d’Alambert e Montesquieu em igual medida), ele não consegue satisfazê-las pelo veículo da narrativa. Ao mesmo tempo, o *philosophe* (seja pelo seu contato inicial com o teatro, seja por sua crescente experiência como poeta na corte da Duquesa do

¹⁷² VOLTAIRE, *Op. Cit.*

¹⁷³ O’BRIEN, K. *Op. Cit.*, p. 24.

¹⁷⁴ Ver: VOLTAIRE, *Le Pyrrhonisme de l’Histoire*.

¹⁷⁵ O’BRIEN, K. *Op. Cit.*, p. 24.

Maine, seja pela própria sobrevivência iluminista da *historia magistra vitae*) também não abandona a narrativa, tal qual fazem os Pirronistas desde Sextus. Como O'Brien supõe, a historiografia voltairiana permanece (a despeito de seus esforços contrários) presa a um formato tradicional, um formato de crônica ¹⁷⁶, próximo daquele que Reinhart Koselleck compreende como a forma do “relato exemplar” ¹⁷⁷. Em outras palavras, Voltaire não nos permite entrever o seu próprio processo de pesquisa: sua obra não nos parece preocupada em revelar como as informações ali apresentadas foram acessadas pelo autor, e a que tipo de escrutínio metodológico elas foram submetidas. John Pocock chega a supor que Voltaire mantinha seus métodos e suas fontes em segredo mesmo para seus pares ¹⁷⁸, e o obscurantismo técnico de sua obra foi frequentemente a alavanca que permitiu com que ela fosse criticada mesmo por aqueles que admiravam seu valor, como o próprio d’Alambert.

Essas características podem ser vistas com alguma clareza nos primeiros capítulos d’*O Século de Luís XIV*. Em primeiro lugar, a ideia de exemplaridade é, de certo modo, ainda abundante no livro. Já no primeiro parágrafo, Voltaire afirma que as quatro grandes épocas destacadas por ele são “grandes”, pois, sendo “aquelas em que as artes se aperfeiçoaram e que, sendo verdadeiras épocas de grandeza do espírito humano, servem de exemplo à posteridade” ¹⁷⁹. Como já dissemos no capítulo anterior, é certo que os exemplos voltairianos não são de modo algum semelhantes aos exemplos tradicionalmente destacados pela *história magistra vitae* desde Tucídides, não só por não serem direcionados exclusivamente aos governantes, mas por não serem exemplos políticos estrito senso. Entretanto, eles certamente carregam consigo um teor narrativo. Como

¹⁷⁶ “CRÔNICA é uma história sucinta onde os fatos resumidos, passados durante uma porção de tempo mais ou menos grande, são organizados segundo a ordem de suas datas. Para que tenhamos uma ideia justa do que uma crônica deveria ser, é importante considerarmos a história, seja por abraçar em sua relação tudo o que se passou durante um certo intervalo de tempo, seja por fixar-se nas ações de uma só pessoa, seja por fazer de seu objeto apenas uma dessas ações. A *crônica* é a história considerada sob essa sob este primeiro prisma; nesse sentido, *crônica* é sinônimo de *anais*. A crônica, ao fixar-se apenas nas grandes ações, não será particularmente instrutiva a menos que parta de uma mão hábil que saiba, sem habitar mais do que o gênero demanda, tornar sensíveis esses fios imperceptíveis que reúnem de um lado às causas bem pequenas e de outro os grandes eventos”. (MALLET, “Cronique”, IN: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean le Rond D’Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), Robert Morrissey (ed), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>).

¹⁷⁷ KOSELLECK, R. “História magistra vitae”. IN: *Futuro Passado*, p. 50.

¹⁷⁸ POCKOCK, J. *Barbarism and Religion*, vol. 2 p. 153.

¹⁷⁹ VOLTAIRE, “Le Siècle de Louis XIV”, in *Ouvres Historiques*, p.

Koselleck sugere, a concepção humanista e tradicional de História ainda pressupõe uma relação intrínseca entre exemplaridade, narratividade e escrita ¹⁸⁰. Na medida em que a depuração de exemplos se configurava (ainda no século XVIII) como um dos objetivos primários do estudo do passado, a historiografia surgia como registro dos fatos singularmente úteis à experiência humana presente. Ela era narrativa, portanto, pois cabia ao historiador recuperar a progressão exata de um evento de modo tal a deixar claro porque as ações contidas ali foram necessárias e/ou porque suas consequências foram positivas. Esse objetivo sobrevive, ampliado, nos primeiros capítulos d'*O Século de Luís XIV*: como expomos no capítulo anterior, Voltaire compreende a era do Rei Sol como um período dotado de uma grandeza integrada, onde o próprio espírito do tempo floresceu de modo uniforme e inédito, mas ele também organiza e pensa sua obra como um compêndio dos sucessivos exemplos individuais que surgiram naquele momento. Uma rápida investigação dos primeiros capítulos do livro deixa claro que Voltaire (salvo poucas exceções) divide o tempo histórico nos eventos mais relevantes do século, quase como se sua grande “História” fosse um acúmulo das pequenas “histórias” que narram a grandeza contida em tais eventos. Se, portanto, o livro procura expandir aquilo que até então se concebia como “historicamente útil”, e se certamente possui uma incipiente noção de processo, ele ainda valoriza uma relação narrativa e utilitária para com o passado.

Em segundo lugar, cabe mencionarmos que o texto parece confortável com a definição enciclopédica de “crônica”, não só por se encaixar ao escopo temporal próprio do formato (os setenta anos que vão da menoridade à morte do Rei Sol) ou por estar organizado de modo cronológico, mas por incluir marcos temporais claros à sua estrutura narrativa. Ao longo dos vinte e quatro capítulos iniciais de sua obra, Voltaire mantém - entre parênteses, como elemento paratextual - um registro preciso das datas em que os eventos mais importantes a serem narrados estão acontecendo. Em si, esse exercício não é exclusivo de sua historiografia: Bossuet, em seu *Discurso Sobre a História Universal*, já fazia algo semelhante ao tentar acoplar ao seu texto os marcos anuais do calendário cristão, em uma tentativa de criar continuidade entre a cronologia bíblica e a cronologia dos reinos europeus modernos. Mas Voltaire vai além, e faz questão de adicionar

¹⁸⁰ Ver: KOSELLECK, R. *Op. Cit.*

não só os anos, mas os meses e dias exatos em que determinados eventos ocorrem. O primeiro desses marcos é 19 de Maio de 1643 (na ocasião da Batalha de Rocroi, que pôs um fim à dominação espanhola no norte de França e, consequentemente, à Guerra dos Trinta Anos), o último data de 1 de Setembro de 1715 (na ocasião da morte de Luís XIV): entre eles, o *philosophe* oferece mais de 300 anotações temporais. Esse dado não é irrelevante, e não nos parece que Voltaire faz isso para criar um sentido abstrato da história, mas para manter o leitor preso a um ritmo narrativo específico. O uso de entradas temporais parece, antes de qualquer coisa, funcionar de modo tal a conceder um semblante de concisão a um texto onde abundam informações, eventos e personagens; trata-se, em suma, de um mecanismo que, se desprovido de intenções filosóficas, permite que o leitor facilmente se oriente no fluxo narrativo. Ademais, a abundância dessa cronologia precisa produz uma sensação de aceleração temporal: a adição constante e progressiva de datas relevantes no curso da leitura sustenta a defesa voltairiana da era de Luís XIV como um momento de ebulição sociocultural, e consolida seu argumento de que o desenvolvimento intelectual, artístico e político da época foi dotado de um vigor até então inédito.

Mais importante do que isso, entretanto, é o fato de que n’*O Século de Luís XIV* a casualidade histórica que o pirronismo procurou evitar se faz presente. Se, como O’Brien supõe, o *Ensaio Sobre os Costumes* revela uma tentativa genuína de eliminar os argumentos mais factualista do relato, aqui vemos uma presença ainda constante dos mesmos. De fato, é interessante observarmos que, nos primeiros capítulos do livro, conserva-se ainda uma ideia relativamente forte de “destino”. Seja quando Voltaire pretende justificar as derrotas militares de Louis de Bourbon¹⁸¹ (então descrito como um general de raro talento, do mesmo modo que Luís XIV tinha raro talento para o governo e Racine tinha raro talento para a tragédia), seja quando se refere a própria proeza política do Rei Sol, ele frequentemente se utiliza de ideias de fado e fatalidade histórica. Mais de uma vez, Voltaire apela para frases como: “se há desgraças causadas por uma má decisão, existem outras que só podem ser atribuídas ao destino”¹⁸². Não queremos

¹⁸¹ Luís de Bourbon, duque de Enghien e Príncipe de Condé (1621 – 1686) foi um dos mais jovens e proeminentes generais do período de Luís XIV, tendo tido uma participação fundamental tanto na Guerra dos Trinta Anos quanto durante a Fronda. Sua proeza militar lhe rendeu o apelido (frequentemente propagado por Voltaire) de “Grande Condé”.

¹⁸² *Ibid.*, p. 1004

dizer com isso que o *philosophe*, como Bossuet, mobilizava a ideia de destino como projeção de um julgamento sobre o tempo, mas Voltaire, ao menos nesse texto, também não parece avesso a uma argumentação de ordem teleológica e mesmo anacrônica. Frequentemente, ele argumentará que eventos e fatos aconteceram de determinada maneira porque estavam fadados a acontecer daquele modo, e o uso liberal do termo “destino” - ainda que (auto) censurado como prática historiográfica - certamente contribui para que à era de Luís XIV seja atribuída uma mística específica. Autores como Cassirer chegam mesmo a supor que tal ideia estava inscrita na própria gênese da concepção histórica de Voltaire, que via na historiografia a possibilidade de oferecer à razão a autoconsciência do seu próprio destino ¹⁸³.

Se, portanto, Voltaire foi de grande contribuição no estabelecimento de pressupostos de pesquisa histórica, os primeiros capítulos de seu texto são marcados pelas constrictões de um narrativismo que vai na contramão da inclusividade metodológica (e da não-terminalidade) do *Dicionário* de Bayle. É importante, contudo, que não pensemos nisso como um acidente de percurso, como tradicionalismo ignorante ou como uma limitação de sua proeza historiográfica: parece-nos mais apropriado compreender a manutenção da narrativa como algo premeditado e consciente, como uma escolha que visa preservar a historiografia não só como um discurso cientificamente sustentável, mas dotado também da atratividade retórica usufruída por outras formas de conhecimento no contexto intelectual do século XVIII. Certamente, o projeto histórico de Voltaire passa pela valorização da historiografia não só como ciência (como para Bayle e os Pirronistas), mas como interesse geral da intelectualidade da época. Não por acaso, autores como Pierre Forcé interpretam a radical seletividade factual do *philosophe* como parte de um projeto metodológico cujas raízes encontram-se fincadas também na cultura francesa dos salões.

O papel exercido pelos salões no contexto intelectual da França iluminista já foi destrinchado por Reinhart Koselleck em *Crítica e Crise*, e não seria viável recuperar aqui a totalidade das ideias ali presentes. Entretanto, é importante retomarmos de modo resumido a influência que eles exerceram sobre o pensamento histórico de Voltaire (e do século XVIII em geral). Como Koselleck

¹⁸³ Ver: CASSIRER, E. *Op. Cit.*

bem aponta, os salões foram não só espaços de formação de uma consciência política crítica, mas o berço de uma nova ideia de História. Junto às maçonarias, eles surgiram como uma resposta ao radical processo de interiorização moral que o Absolutismo engendrou como solução ao estado de violência civil imposto pela Reforma. Desde sua gênese, o poder do Absolutismo está fundado na percepção (hobbesiana) de que a causa de conflitos religiosos estava na existência de paixões e apetites políticos elásticos, que, na ausência de um freio moral, estendem-se indefinidamente e invadem a liberdade alheia.¹⁸⁴ A famosa Razão de Estado, portanto, desenvolve-se rapidamente como um sistema onde a política pode operar livre de interferências morais, mas também funda uma tensão social, estabelecida entre um novo tipo de governante (agora soberano livre para operar em uma esfera puramente racional, onde a manutenção da paz e de uma justiça coesa ganha procedência sobre o privilégio de qualquer desejo privado ou espiritual) e de um novo tipo de súdito (agora orientado não por seu conjunto de "convicções privadas" e virtudes internas, mas pela obediência a esse Estado esvaziado de conteúdo moral).

No contexto intelectual inglês, essa tensão foi em grande parte absorvida pelas particularidades políticas da monarquia parlamentar, que oferecia o próprio Parlamento como órgão de veiculação pública da moral. Na França contudo, o debate político migrou para espaços muito mais secretos e descolados do poder do Estado, locais onde sobretudo prevalecia uma hierarquia própria. Como as maçonarias, os salões de conversação já existiam (sobretudo na Itália) desde o final do século XV, se não como espaço de debate filosófico, como espaço de jantar, de apreciação estética e literária, de exercício da *politesse*. A ausência de um espaço de evasão pública da moral política, entretanto, rapidamente faz com que eles aparecessem como alternativas seguras (e secretas) de tal mobilização. Diferente da Inglaterra, onde os salões eram especificamente o espaço da conversação civilizada, na França eles se convertem também no espaço do debate político e intelectual, daquilo que Dena Goodman chamaria de “mundo erudito”¹⁸⁵. Os dois universos, portanto, se mesclam, e com eles mesclam-se os discursos: a política, a ciência e a história começam a incorporar os aspectos técnicos de

¹⁸⁴ Ver: KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*.

¹⁸⁵ GOODMAN, D. *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, p. 6.

conversação polida, e a conversação polida se torna progressivamente politizada e intelectualizada. Esses encontros, contudo, dificilmente começaram tranquilos, e boa parte das querelas intelectuais do final do Seiscentos em diante pode ser relegada ao fato de que a falta de mediação do salão tradicional alimentava o alargamento indevido das paixões filosóficas. A conversão do salão em um espaço de debate construtivo só se deu pela reemergência do papel das *salonnières*, das anfitriãs que, ao molde de Madame Geoffrin, passaram a exercer sobre a linguagem erudita (e sobre a própria postura intelectual do erudito) um princípio de polidez, clareza e elegância. Como Goodman nos diz:

[Madame Geoffrin], que atuava como modelo e mentora para outras *salonnières*, foi responsável por duas inovações que destacaram o salão Iluminista de seus predecessores e de outras formas de encontro literário. (...) Em primeiro lugar, ela fez do almoço de uma da tarde, ao invés da ceia de fim de noite, a refeição social do dia, abrindo assim a tarde inteira para discussão. Em segundo lugar, ela regularizou tais almoços, reservando dias específicos da semana para eles (segundas para artistas, quartas para literatos). Depois que Geoffrin iniciou seus almoços semanais, o salão parisiense assumiu a forma que fez dele a base social da República Iluminista das Letras: uma reunião regular, formal e organizada, sediada por uma mulher em sua própria casa, que servia como fórum e *locus* de atividade intelectual. No salão Iluminista, a conversação era a forma principal de discurso, mas ele suportava produções escritas de todos os gêneros - de cartas informais à mais formal das poesias - pela circulação, disseminação e leitura desse material. (...) Os filósofos adotaram os salões como centro de suas Repúblicas das Letras e respeitavam as mulheres que os dirigiam como governantes, pois elas providenciavam a base da ordem da República, uma ordem que podia ser estabelecida somente pela submissão voluntária às regras do discurso polido e às mulheres que as enfatizavam.¹⁸⁶

Nesse contexto, a obra histórica de Voltaire parece ganhar novo significado: desde sua biografia de Carlos XII, o *philosophe* parece pensar a historiografia como algo a ser lido por (e escrito para) mulheres¹⁸⁷. A presença feminina no espaço do salão significa (não só para Voltaire, mas para Fontenelle antes dele¹⁸⁸) que o debate e as discussões científicas e literárias de repente devem submeter-se a padrões muito específicos de civilidade e politesse: enquanto espaço de intercâmbio e troca de universos socioculturais distintos (e enquanto receptor singular de paixões intelectuais), a linguagem do salão presa o sintético, o claro e o gracioso; presa, em suma, a comunicação clara, não podendo ser retoricamente hermética ou estruturalmente densa. Em suas *Cartas*

¹⁸⁶ GOODMAN, D. *Op. Cit.*, p. 91-92.

¹⁸⁷ FORCÉ, P. *Op. Cit.*, p. 476

¹⁸⁸ Ver: FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*.

Filosóficas, Voltaire já demonstraria seu apreço a esse caráter retórico da tolerância e da convivência pacífica, sobretudo ao elogiar a Bolsa de Valores de Londres não só como um lugar onde predomina um espírito de comunhão, mas onde governa uma linguagem técnica e universal (a linguagem da economia, das transações comerciais), segundo a qual os indivíduos se comunicam sob os mesmos parâmetros. Como a Bolsa, o salão é um espaço onde a língua (entendida não só como um código, mas como postura e convenção de costumes) fundamentalmente agia como preservadora da ordem.

A princípio, isso pode parecer mera convenção social ou algo da ordem da conduta pública, mas o *philosophe* rapidamente elevaria esses parâmetros acima da linguagem e os transforma em diretrizes de pensamento e método historiográfico. Como Forcé sugere:

Quando se tratava de escrever, o modo mais eficiente de se considerar as convenções da civilidade era posicionar uma mulher como público alvo. Isso trazia todo tipo de pré-requisito: um texto escrito para uma mulher deveria ser claro e conciso, e deveria dar sentido às coisas. Mulheres eram colocadas como os árbitros do bom gosto e do pensamento claro, e como os melhores connoisseurs de tudo vernacular e moderno. Elas eram tidas como inimigas da erudição, do gosto pedante, do antiquarismo, da obscuridade latina e do pensamento confuso. Para Voltaire, Emile du Châtelet era a personificação perfeita desses valores: uma mulher que praticava a conversação polida e que porventura era também um gênio científico (que compreendia a física de Newton melhor do que ele próprio). Em suma, Voltaire colocou para si mesmo o seguinte desafio: seria possível escrever história moderna de um modo tal a despertar o gosto de uma mulher inteligente? Uma comparação com o ensaio de Hume sobre o estudo da história é válida aqui. Hume argumentou que a leitura da história era uma atividade proveitosa para mulheres. A posição de Voltaire era consideravelmente mais radical: ele sustentava que a história deveria ser escrita já com uma abordagem feminina em mente. Tal questão, a princípio, parece ser de ordem puramente estilística, mas forma e conteúdo não podem ser separados. O tipo de história a ser apreciado por uma mulher como Emile du Châtelet era a história universal. Não uma história universal como compilação, mas um novo tipo de história universal, o tipo inventado por Bossuet.¹⁸⁹

As palavras de Forcé são úteis, mas oferecem também todo um universo de discussões que não podemos esgotar aqui. Entretanto, é importante que recuperemos, aqui, a ideia de uma história submissa aos interesses políticos masculinos, pois esta é a ideia que começa a ser fundamentalmente corroída nesse momento. Certamente, a masculinidade do discurso histórico tradicional está intimamente ligada a sua exclusiva utilidade política e militar. Desde Tucídides, a historiografia oferece o registro do universo viril; não por acaso, a guerra é o seu

¹⁸⁹ FORCÉ, P. *Op. Cit.*, p. 446-447

tema fundamental. Ademais, o espaço de difusão desse curso – a *agora*, o mesmo espaço de deliberação e construção do universo político – e ocupado exclusivamente por homens. Essa relação se intensifica com o pensamento romano e com a consolidação da história como *magistra vitae*. Ao se converter em um registro didático, a historiografia recebe ainda mais uma dimensão masculina, tornando-se não só um registro de uma *grandeza* masculina, restrito a um *espaço* masculino, mas diretamente voltado a educação e ao aprendizado do homem público. Nesse sentido, talvez a historiografia de Voltaire, de fato esteja na vanguarda de um movimento de democratização do conhecimento histórico. Ainda que *O Século de Luís XIV*, em seu caráter originalmente exemplar, mantenha referências eminentemente masculinas (Condé, Racine, Mazarino, Bossuet), ele já não transita por um ambiente de exclusividade de gênero e, já não se dirige ao aprendizado ou à ilustração de um só gênero. Como dito, Voltaire escreve para Émile du Chatelêt: não só uma mulher, mas uma mulher inteiramente descolada do universo político.

Nós falaremos mais das implicações estilísticas dessa “historiografia feminina” (e do papel específico de Bossuet na construção da linguagem histórica a ser utilizada por Voltaire) no capítulo seguinte. Entretanto, é importante notarmos, como Forcé nota, que a seletividade metodológica do *philosophe* é uma questão de caráter pedagógico. Por grande que seja sua admiração pela obra de Bayle ¹⁹⁰, o imperativo da crítica não parece ser, em Voltaire, superior ao à inteligibilidade narrativa do texto: o *philosophe* foge da compilação, do próprio exercício que faz da inclusividade a característica central do *Dicionário*. Ao escrever “para mulheres”, Voltaire está dando a sua concepção de História uma importância social mais elementar do que seus possíveis valores filosóficos e consoladores: está pensando em como ampliar sua receptividade em um momento de transição conceitual, onde a própria ideia de História começa a deixar de ser apenas do interesse de estadistas e Príncipes para ser do interesse geral de todo indivíduo ilustrado ¹⁹¹, como ocorre com o método científico no desdobramento

¹⁹⁰ Fazemos constantes referências à suposta admiração que Voltaire tinha por Pierre Bayle, e parece-nos importante mencionar que, a despeito da descrição elogiosa de Bayle e seu *Dicionário* n’*O Século de Luís XIV*, o texto voltairiano onde tal admiração é mais aparente é o próprio *Dicionário Filosófico*, onde Bayle é um dos poucos intelectuais a merecer um verbete próprio.

¹⁹¹ Fazemos aqui referência ao processo de transição de uma noção antiga de história (*Historie*) para uma noção moderna (*Geshchite*), processo esse que Reinhart Koselleck apresenta como definidor da história intelectual européia no período que vai da Reforma à Revolução Francesa.

do sistema newtoniano. Não se trata apenas de uma revisão da maneira específica de se *escrever* a história, o espírito feminino sugere que Voltaire esteja pensando sobretudo em um modo de incorporar a graça e a elegância à sua concepção inicial, à própria maneira de organizar os eventos do passado em um todo coerente (se não filosoficamente, narrativamente). Em verdade, a palavra “graça” parece estar no cerne não só de sua historiografia, mas de sua concepção de História ela mesma. Se formos ao seu *Dicionário Filosófico*, veremos que Voltaire define “graça” nos seguintes termos:

Em pessoas e em obras, a graça aponta não só aquilo que é agradável, mas aquilo que é atraente; não por acaso, os Antigos imaginaram que a deusa da beleza nunca deveria aparecer desacompanhada das graças. A beleza nunca desagradava, mas ela pode estar desprovida desse encanto secreto que nos convida a apreciá-la, que atrai e preenche sentimentalmente a alma. Graça em figuras, ações, movimentos e discursos depende desse mérito atraente. (...) Graça, em pintura e escultura, consiste na delicadeza do traço e na harmonia da expressão; a pintura, como a escultura, tem graça no uníssono das partes, e nas figuras que animam umas às outras e que se tornam agradáveis pelos seus atributos e por sua expressão. Graças de dicção, seja em eloquência ou poesia, dependem da escolha das palavras e da harmonia das frases, e ainda mais da delicadeza das ideias e de descrições sorridentes.¹⁹²

Aqui começamos a ver como as queixas de Émile du Châtelet e a presença da politesse feminina dos salões influenciaram a construção da sensibilidade de Voltaire, seja como historiador, seja como literato ou mesmo crítico da cultura intelectual francesa. Sobretudo, a relação do termo graça com o universo artístico nos ajuda a entender melhor a seletividade do *philosophe* para com o passado. De fato, se considerarmos a maneira como Voltaire trabalha a ideia de graça (ideia essa que era de suma importância na construção do seu pensamento político e social¹⁹³), podemos traçar um paralelo entre a concepção do pensamento histórico e a produção de um quadro ou de uma escultura: em ambos os casos, predomina um claro desejo de harmonizar elementos independentes, de criar uníssono ou movimento pela combinação de fragmentos estáticos. As ideias de atratividade e universalidade também são importantes. Se, por um lado, Voltaire tem consciência de que toda história deve ser verídica, as reclamações de Émile du Chatelêt parecem ecoar constantemente em seus escritos: o historiador, olhando o

Ver: KOSELLECK, R. *Op. Cit.*

¹⁹² VOLTAIRE. “Grace”, IN: *Dictionnaire Philosophique*.

¹⁹³ VER: ANDREW, E. “The Senecan Moment: patronage and philosophy in the Eighteenth Century”. IN: *Journal of History of Ideas*, vol. 65, n. 2

todo disforme de eventos de fenômenos do passado, deve tentar não apresentá-los em sua pluralidade infinita de detalhes (como tenta Bayle) ou resumi-los segundo um princípio filosófico (como tentaria a filosofia oitocentista), mas selecionar, resumir e relacionar as partes mais úteis à instrução geral do homem. Não é por acaso que Voltaire, n’*O Século de Luís XIV*, integra a escrita da história ao corpo de produções artístico-literárias da modernidade, ou que compare a sua própria obra histórica à pintura de um quadro: seu entendimento da harmonia histórica é semelhante ao de um escultor que retira tudo o que é desnecessário à peça, deixando somente aquilo sem a qual ela não se sustenta. A despeito das críticas de Karl Löwith, Voltaire certamente não pensava sua “história universal” como agregação descriteriosa de momentos históricos díspares, mas como uma composição que revela apenas aquilo que há de inspirador (e não só *instrutivo*) no passado. Nesse sentido, a China não surge no último capítulo d’*O Século de Luís XIV* meramente como argumento crítico contra Bossuet, mas como exemplo da grandeza cultural da história humana e, principalmente, como exemplo da descoberta europeia de tal grandeza pelo Rei Sol.

Considerando isso, podemos extrapolar uma diferença de ordem semântica entre Voltaire e Bayle. Tanto um quanto o outro acreditam estar trabalhando em favor do “detalhe histórico”, mas seus entendimentos do termo “detalhe” parecem ser distintos. Bayle compreende “detalhe” em seu sentido quantitativo, como “minúcia” ou “pormenor”, como uma informação não essencial na compreensão ampla de um fato ou ideia que, mesmo assim, é integrada a ela para lhe oferecer maior riqueza. Voltaire, por sua vez, acredita estar conhecendo o homem “em seu detalhe interessante que compõe, hoje, a base da filosofia natural”¹⁹⁴. O termo aqui parece ganhar um colorido qualitativo, parece se aproximar da ideia de “intimidade” ou mesmo “natureza”. Quando Voltaire sugere que a História se aproxime do “detalhe humano”, ele não está reivindicando uma maior apreciação técnica do passado, está, sim, reivindicando que a História ultrapasse sua esfera político-militar tradicional e que dê conta de elementos distintos (e até então ignorados) da experiência humana (como os costumes, a cultura, a própria vivência íntima dos personagens).

Nesse sentido, Karen O’Brien é perspicaz ao recuperar duas formas

¹⁹⁴ VOLTAIRE. *Nouvelles Considerations Sur l’Histoire*. O texto pode ser encontrado online na íntegra no endereço: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/voltaire/nouvconsid.html>

distintas de se trabalhar com o passado que, enquanto florescentes no século XVIII, foram de grande influência à historiografia de Voltaire ¹⁹⁵. A primeira delas está nas ditas *histoires galantes* que, na época, se popularizavam sob o signo da *Conjuraction des Espagnols contra la République de Venise en l'année 1618*, escrita em 1674 pelo abade de Saint-Reál (citado por Voltaire no capítulo XXXII d'O *Século de Luís XIV* como um dos precursores da historiografia moderna francesa). Na interpretação de O'Brien, as *histoires galantes* definem-se como uma “extensão anedótica da historiografia humanista” ¹⁹⁶: por um lado, elas procuram estabelecer os motivos políticos e psicológicos subjacentes a eventos de ordem militar, bem como oferecer ao leitor a “voz experiente dos homens de estado” ¹⁹⁷; por outro, suas ambições acadêmicas são bastante reduzidas frente ao valor de sua praticidade política. Voltaire certamente admirava tais textos por sua capacidade de “dar forma ao material histórico segundo uma singular perspectiva crítica” ¹⁹⁸. Entretanto, desde cedo o valor das anedotas políticas e militares lhe pareceu obsoleto no contexto cultural do século XVIII, e limitado frente à real possibilidade de instrução espiritual oferecida por um legítimo conhecimento do passado. Se o *philosophe* certamente admira o trabalho de Saint-Real enquanto um historiador comparável à Salústio, o abade não passava de um “comentarista” ¹⁹⁹, isto é, de um erudito feito sob o molde do século XVI que permanece preso ao discurso histórico-político restrito que Tito Lívio, séculos antes, já havia aperfeiçoado. Voltaire, em suma, tem consciência de que a *historia magistra vitae* tradicional atingiu o ápice de sua utilidade pública, e pretende que sua própria obra não só conquiste um maior valor acadêmico, mas uma maior receptividade ilustrada.

Em paralelo ao trabalho de Saint-Real, O'Brien destaca também a sobrevivência das grandes cronologias nacionais, que pareciam resistir às investidas da crítica pirronista no século XVIII. Como ela mesma sugere, O *Século de Luís XIV*, enquanto obra de referência da história francesa, foi largamente precedido por duas “Histórias da França” distintas, uma escrita por Mézaray em 1651, outra escrita por Gabriel Daniel em 1713. Ambas as obras

¹⁹⁵ O'BRIEN, K. *Op. Cit.*, p. 25

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 26

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 26

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 26

¹⁹⁹ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1004

seriam duramente criticadas por Voltaire, mas o *philosophe* não deixaria de admirar sua obstinação em conservar a história como uma prática narrativa mesmo frente à provocação de Bayle e do Pirronismo.

Mencionar esses textos secundários é interessante, pois sua presença revela uma certa dualidade no trabalho de Voltaire que foi, até então, pouco explorada. É certo que o *philosophe*, nos primeiros capítulos d'*O Século de Luís XIV*, discorre narrativamente, como Daniel e Saint-Réal, procurando tecer uma historiografia que, apesar de expandir tematicamente o reino do conhecimento histórico, eleva sua apresentação galante e cronológica a um nível inédito de graça e feminilidade retórica. Fosse *O Século de Luís XIV* composto de apenas vinte e seis capítulos, poderíamos facilmente argumentar que, apesar de Voltaire reconhecer a importância da crítica de Bayle, sua historiografia opta pela preservação de uma forma narrativa que, se desinteressada na realização de um pleno exercício de discernimento dos fatos, expande o valor retórico do conhecimento histórico. Entretanto, nos últimos capítulos do livro observamos uma tentativa genuína de incorporar parte da estrutura do *Dicionário Histórico e Crítico* ao texto, concedendo-lhe, se não o mesmo espírito crítico e científico que habita a obra de Bayle, um visível semblante de ceticismo.

3.4

O Século de Luís XIV como ensaio

A primeira coisa que nos chama a atenção na segunda metade d'*O Século de Luís XIV* é um certo abandono das características narrativas que marcam a primeira parte. Se, até agora, argumentamos que a obra de Voltaire difere-se fundamentalmente da de Bayle ao privilegiar uma estrutura tradicional e limitada, o fizemos por um motivo caro. De fato, parece-nos importante ressaltar que Voltaire talvez seja um dos primeiros historiadores genuinamente preocupados não só com a relevância prática política do pensamento histórico, mas com sua capacidade de manter-se válido e acessível enquanto forma de conhecimento. Poderíamos mesmo dizer que uma divulgação da História, tal qual a divulgação da obra newtoniana, foi parte importante do seu projeto filosófico, sobretudo se considerarmos tal projeto sob a luz da interpretação de Cassirer (isto é, como possibilidade de criar um sentimento de auto consciência do vigor e dos limites exatos da razão humana).

Se, portanto, sugeriremos agora que Voltaire, nos capítulos finais d'O *Século de Luís XIV*, engloba uma discussão de ordem abstrata e crítica ao que antes era um registro cronológico, factual e linear, ele certamente só pode fazê-lo porque tal registro consta nas páginas iniciais do livro. Os capítulos primeiros d'O *Século de Luís XIV* não funcionam apenas como uma tentativa de alargar o escopo geral da grandeza de um período, e não pretendem apenas argumentar em favor da supremacia do governo do Rei Sol sobre o passado distante; sobretudo, o livro também está organizado de modo a possuir um gancho narrativo para as mentes ilustradas, de modo que o material ali apresentado seja não caótico e opressivo, mas convidativo e influente em seu formato. Em última instância, é a efetividade retórica dessa primeira parte que permite com que Voltaire opere, na segunda, uma tentativa de abertura do texto à própria investigação crítica.

Voltaire parece ter também consciência de que o seu trabalho possui um espírito fundamentalmente distinto do trabalho de Bayle. Seu elogio histórico do *Dicionário* (e sua crítica aos danos históricos dos dicionários mal feitos ²⁰⁰) vem sempre atrelado à ideia de que o seu esforço intelectual, enquanto historiador, é diferente do que foi ali realizado. Ironicamente, se Voltaire com frequência afirma que o *Discurso* de Bossuet (permeado tal qual seja pelas mais variadas formas preconceito histórico) é uma obra digna de ser imitada; o *Dicionário* de Bayle (que o *philosophe* tem como um dos textos mais importantes da modernidade) não recebe as mesmas honras. Voltaire parece ter clareza de que a escrita de dicionários não supre inteiramente as possibilidades de esforço intelectual do historiador. Como ele nos diz em suas *Nouvelles considerations sur l'histoire*:

É bom que existam arquivos de tudo, de modo que possamos consultá-los segundo nossa necessidade, e eu atento também para todos os grandes livros, como os dicionários. Entretanto, depois de ler três ou quatro mil descrições de batalhas e o conteúdo de algumas centenas de tratados, eu descobri que, no fundo, não estou mais instruído. Eu não aprendi mais do que eventos. ²⁰¹

As palavras acima são significativas. Voltaire claramente aprecia os dicionários históricos enquanto ferramentas e várias vezes demonstra um conhecimento extenso dos vários exemplares publicados desde Bayle, mas ele também entende sua tarefa historiográfica como mais extensa e quiçá mais importante. De um ponto de vista estritamente científico, os esforços de Bayle lhe

²⁰⁰ Ver: VOLTAIRE, "Dictionary", IN: *Philosophical Dictionary*.

²⁰¹ VOLTAIRE, *Op. Cit.* O texto pode ser encontrado online na íntegra no endereço: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/voltaire/nouvconsid.html>

surgem como equiparáveis aos de Newton: eles reestruturam a maneira como o pensamento está organizado e fornecem um método de pesquisa de fenômenos até então largados aos pés da superstição (sejam eles naturais ou históricos). Entretanto, seu objetivo é ir além dos fenômenos em si. Se, tal qual O'Brien e Forcé argumentam, Voltaire opta por preservar uma preocupação e um estilo narrativo "tradicional", isso se dá porque a pergunta fundamental da história (qual seja, a pergunta sobre a sua utilidade geral ao espírito humano) não mudou desde Cícero ou Tucídides. Certamente, para o *philosophe*, a resposta oferecida pelos Antigos a tal pergunta foi limitada por um escopo político e militar, e foi mesmo desfigurada pela falta de um esforço rigoroso de pesquisa (que Voltaire, pós Bayle, não irá repetir); entretanto, ele claramente ainda vê a historiografia como possibilidade de influenciar a cultura e o comportamento presente, não só como método científico.

Fazemos questão de trazer isso à tona, pois, se estamos dispostos a assumir que existe uma aproximação entre Voltaire e Bayle nos capítulos finais d'*O Século de Luís XIV*, ela precisa ser vista com cuidado. Voltaire certamente não constrói um léxico ao término de sua obra, além de não introduzir notas de pé de página, *remarques* ou quaisquer elementos de interferência crítica ao corpo do texto. Em verdade, os capítulos conservam ainda o espírito de síntese e a fixidez vocal que Renato Lessa destacou como opostos ao trabalho de Bayle, e por visível que seja a diferença entre as partes iniciais e finais do livro, os pressupostos de inteligibilidade que destacamos anteriormente permanecem ainda regentes. Se formos, contudo, atribuir a tais capítulos uma estrutura, certamente não podemos dizer que eles se mantêm idênticos à narrativa que define o livro até o capítulo XXIX.

Em primeiro lugar, cai a manutenção da cronologia precisa que sustentou a obra até então. Se, nos primeiros capítulos, Voltaire prende o leitor à curta duração, ao tempo acelerado dos meses e anos singulares que definem a vida política e privada de Luís XIV; aqui, o tempo se alarga para dar conta, no espaço de cada um dos capítulos últimos, do século como um todo, e de seus avanços em campos específicos da experiência humana (como o crescimento das artes e ciências, a reestruturação do governo interior e o crescimento do protestantismo). Com a morte do Rei Sol no capítulo XXVI, o fio condutor que sustentava a narrativa é abandonado, e Voltaire opta por uma retomada dos temas centrais que

definiram o século e que consolidam sua relevância. Essa abordagem, por um lado, soa redundante se consideramos que ela não revela nenhuma informação que a narrativa inicial do livro já não tenha revelado. Entretanto, o seu valor é mais argumentativo do que propriamente informativo: se Voltaire retoma assuntos que ele já tratara no início do texto, não é pela mera repetição destes, mas para reorganizá-los. Se podemos afirmar que o objetivo central dos primeiros capítulos d'*O Século de Luís XIV* ainda é a consolidação de eventos e personagens exemplares, aqui a discussão se torna mais abrangente, e parece claro que Voltaire procura mesmo apresentar o período não como sequência de ações públicas ilustradas, mas como espaço de florescimento de uma nova consciência. Em outras palavras, é só nos capítulos finais Voltaire de fato parece livre o bastante para pintar seu “quadro do espírito humano no século mais ilustrado que já houve”²⁰², e sua retomada de temas como a descoberta de uma nova eloquência histórica ou o crescimento do jansenismo transmitem uma necessidade de superar os fatos.

Nesse sentido, poderíamos dizer que os capítulos finais d'*O Século de Luís XIV* assemelham-se à forma dos ensaios temáticos com a qual Voltaire já havia experimentado antes, sobretudo em textos como suas *Cartas Inglesas*, o *Tratado de Tolerância* e *O Filósofo Ignorante*. De fato, é interessante notar que o *philosophe*, ao final d' *O Século de Luís XIV*, reencontra um modelo de discussão intelectual com o qual ele já era razoavelmente experiente. Em última instância, é esse modelo ensaístico que permite que, ao que antes era um amplo e ambicioso relato exemplar, se adicione também uma discussão de ordem crítica. Como Theodore Adorno elabora, o exercício da crítica está, de fato, na gênese histórica e na própria estrutura textual do ensaio. Diz-nos ele:

Desde os tempos de Bacon, ele mesmo um ensaísta, o empirismo - não menos do que o racionalismo - era um "método". A dúvida acerca da prioridade incondicional do método era levantada, no próprio processo do pensamento, quase que exclusivamente pelo ensaio. Sem precisar dizê-lo, ele faz justiça à conscientização da não-identidade, radicalmente não-radical ao recusar qualquer redução a um princípio, ao acentuar o fragmentário, o parcial ao invés do total (...) O ensaio não obedece às regras do jogo da ciência organizada ou à teoria de que, seguindo o princípio de Espinosa, a ordem das coisas é idêntica à das ideias. Uma vez que a ordem hermética dos conceitos não se iguala à existência, o ensaio não se esforça por uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Sobretudo, ele se revolta contra a doutrina - profundamente enraizada desde Platão - de que o efêmero e o mutável são indignos da filosofia; contra a injustiça

²⁰² VOLTAIRE. *Op. Cit.*, p. 870

anciã direcionada ao transitório (...). O ensaio foge à violência do dogma, à noção de que o resultado da abstração (o conceito temporalmente invariável e indiferente ao fenômeno individual que envolve) merece dignidade ontológica.²⁰³

Difícilmente poderíamos dizer que Adorno tinha Voltaire em mente quando escreveu as palavras acima. Entretanto, a maneira como ele pensa a estrutura e os objetivos críticos do ensaio certamente nos ajuda a construir uma ponte entre os capítulos finais d’*O Século de Luís XIV* e o *Dicionário Histórico e Crítico* de Bayle.

Como Adorno sugere, o ensaio, como o dicionário, não se esforça por uma construção fechada ou pela redução lógica dos fatos a um princípio, operando não só pela acentuação do que é fragmentário e transitório, mas por aquilo que é eminentemente *concreto*: tanto Bayle quanto Voltaire, em seus respectivos textos, não lidam diretamente com a emergência de ideias abstratas, mas com pessoas e com eventos específicos. Mesmo nos capítulos em que Voltaire se propõe a discutir fenômenos intelectuais amplos (como o crescimento da “Eloquência” ou do “Jansenismo”), sua argumentação dificilmente procede por uma análise de mudanças filosóficas, religiosas ou linguísticas, mas pela listagem das obras e/ou dos intelectuais emergentes no período trabalhado. Em Voltaire, apresentar a sucessiva aparição de Corneille, Bossuet, Bayle e Racine é suficiente para consolidar o argumento (em si, extremamente abstrato) de que o uso da língua francesa sofreu uma radical transformação (para melhor) durante o reinado de Luís XIV. Enquanto historiador, Voltaire não se sente obrigado a discorrer sobre os pormenores linguísticos de tal mudança; como ensaísta, ele não se sente obrigado a destrinchar sua natureza ontológica. N’*O Século de Luís XIV*, o *philosophe* “diz o que está em questão e para quando sente-se completo, não quando não há nada mais para ser dito”²⁰⁴.

A princípio, isso parece colocá-lo em oposição ao *Dicionário* de Bayle, onde há um aparente esforço de esgotamento racional das ideias envolvidas em cada verbete. Se recuperarmos as questões levantadas por Oscar Kenshur, entretanto, podemos enxergar a abundância de interferências do *Dicionário* não como uma tentativa incompleta de alcançar um vazio de significado, mas como uma forma (em verdade, a forma mais apropriada possível) de demonstrar que a

²⁰³ ADORNO, T. “The Essay as Form”. IN: *New German Critique*, n.32. p. 157.

²⁰⁴ ADORNO, T. “The Essay as Form”. IN: *New German Critique*, n.32. p. 152.

própria busca por sistematicidade filosófica ou por “conceitos temporalmente invariáveis” é supérflua. Essa é uma lição que Voltaire parece ter incorporado bem n’*O Século de Luís XIV*; afinal, como ele, Bayle também privilegia aquilo que pode ser empiricamente determinado. Como Popkin bem nos lembra, o primeiro plano de Bayle para o *Dicionário* envolvia não só artigos sobre pessoas, mas sobre ideias e lugares. Entretanto, esse modelo foi rapidamente descartado para que o filósofo escrevesse quase que exclusivamente sobre pessoas, não só por questões práticas (tempo, prazo e etc.), mas porque uma abordagem biográfica facilitaria o próprio processo crítico de Bayle ²⁰⁵. Em suas memórias, François-Joachim de Pierre (cardeal de Bernis) destacaria justamente o aspecto empírico do *Dicionário* como seu traço mais ameaçador:

Esse livro perigoso passa pela mão de todo mundo; e através de sua leitura tornamo-nos intelectuais baratos. Conhecemos apenas anedotas escandalosas (...). O espírito de incredulidade e libertinagem circulam juntos pelo mundo... A irreligião e os deboches do Regente encontraram fáceis imitadores em uma nação acostumada a imitar docilmente as virtudes e vícios de seus mestres; a corrupção se tornou quase generalizada, nós adotamos o materialismo, o deísmo, o pirronismo; a fé foi relegada ao povo, à burguesia e à comunidade. Não é mais de bom tom crer no Evangelho. ²⁰⁶

Com mínima alteração, as palavras acima podiam ter sido dedicadas a própria obra de Voltaire, e servem de testemunho à influência complexa que o *philosophe* tem de Bayle. Se, por um lado, é certo que seus trabalhos são separados por uma distância estrutural e por um objetivos filosóficos distintos; por outro, a ideia de incredulidade, libertinagem e concretude que Adorno destaca conectam ambos. Certos autores já supõem, com alguma legitimidade, que a influência de Bayle sobre Voltaire limitou-se quase que exclusivamente ao suposto caráter antirreligioso do *Dicionário*, não sendo de modo algum direta como a tradição supõe ²⁰⁷. Mas isso talvez seja subestimar o aspecto crítico da afinidade de Voltaire. De fato, as palavras do cardeal de Bernis trazem inadvertidamente uma ideia mais interessante do que o simples medo de uma corrupção da cultura religiosa francesa: tanto Voltaire quanto Bayle procedem por “anedotas”, palavra que no francês da época significava “coisa não publicada” e que, em literatura, apontava o conjunto das “histórias secretas dos fatos que se

²⁰⁵ POPKIN, R. *Op. Cit.*, p. 290

²⁰⁶ PIERRE, F. J. *Memoires et Lettres*, p.41. O texto pode ser encontrado na íntegra (e no francês original) no endereço: <http://archive.org/details/mmoiresetlettre01massgoog>

²⁰⁷ Ver: HAXO, E. H. “Bayle et Voltaire avant Les Lettres Philosophiques”, IN: *PMLA*, vol. 46. N. 2

passavam no interior dos gabinetes ou dos corações dos Príncipes”²⁰⁸.

A definição da *Encyclopédie* certamente elucida os pontos de convergência entre Bayle e Voltaire. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, o *philosophe* demonstra um carinho particular pela anedota como elemento histórico, e os capítulos iniciais de sua exposição ensaística são, não por acaso, dedicados as várias “particularidades e anedotas do Reinado de Luís XIV”. Abandonado o fio condutor de seu relato exemplar (que, naturalmente, foca-se ainda nos grande eventos públicos) Voltaire encontra nas anedotas e no universo privado um material histórico relevante. Repetimos aqui palavras já citadas:

As anedotas são um campo limitado que floresce após a vasta colheita da história; são pequenos detalhes ocultos por muito tempo, de onde vem o nome “anedotas”, mas interessam quando dizem respeito às pessoas ilustres.²⁰⁹

A metáfora acima deixa claro que, apesar do papel das anedotas ser menor frente aquele desempenhado pela narrativa tradicional, ela é relevante o bastante para encontrar um lugar acessório no projeto histórico de Voltaire. Por certo, podemos aqui argumentar que as anedotas em Bayle tem uma importância maior, que elas são mesmo o resultado de um esforço vigoroso de pesquisa e que, no *Dicionário*, elas constituem núcleos de certeza científica sobre o passado. Em outras palavras, as anedotas em Bayle possuem um valor ontológico, sua importância está no próprio fato de que é possível registrá-las com um grau quase absoluto de certeza histórica. Voltaire, de sua parte, parece apreciá-las estritamente por sua instrumentalidade, e certamente as compreende antes como início (ou matéria prima) do que como fim (ou resultado) de um processo intelectual.

Isso, entretanto, dificilmente muda o fato de que estão ambos operando em um mesmo registro filosófico: se o exercício de pesquisa crítica de Bayle não é incorporado por Voltaire (e se, de fato, Voltaire entendia sua missão como distinta, ainda que dependente, da missão de Bayle), o ceticismo e a forma inclusiva da desconstrução filosófica parecem ter encontrado um nicho em seu discurso histórico. Esse, parece-nos, é o núcleo da incorporação intelectual que Voltaire faz de Bayle. Na leitura d’*O Século de Luís XIV*, vemos pouco ou nenhum interesse em se estabelecer os parâmetros a partir dos quais as

²⁰⁸ MALLET, “Anedoctes”, IN: *Op. Cit.*

²⁰⁹ VOLTAIRE. *Op. Cit.*, p. 1021.

informações do livro são confiáveis. Em verdade, a postura intelectual de Voltaire sugere que talvez isso não fizesse parte do conjunto de compromissos da historiografia (ainda que ele tivesse se dedicado ao problema em textos meta-históricos, como o verbete “História”). Entretanto, algo semelhante a “forma Bayle” parece florescer ao final de seu texto, com objetivos similares. Do mesmo modo que Bayle funda em seu *Dicionário* um método de conhecimento empírico e fragmentário do passado, Voltaire parece colocar tal método a prova no campo da utilidade pública.

A conclusão do presente capítulo se funda, portanto, em uma pergunta: qual é o papel cumprido pela crítica e pelos capítulos ensaísticos que compõem o final d’*O Século de Luís XIV*? Como já colocamos, é possível, a princípio, identificar duas preocupações específicas na obra de Voltaire. Primeiramente, o *philosophe* parece manter o pressuposto de uma história exemplar, expandindo sua gama temática. Em segundo lugar, é certo que Voltaire pensa a História Universal não só de um modo filosófico (isto é, como possibilidade de englobar intelectualmente as histórias das diversas nações do mundo), mas de um modo propriamente retórico (como forma de criar um texto sintético através do qual o passado conserva apenas aquilo que é do interesse geral do homem).

Nesse dois objetivos, entretanto, não vemos a sombra nem de Bayle, nem do ceticismo. Há uma diferença central entre a ilustração proposta pelos céticos e àquela proposta por Voltaire: os primeiros propõem uma ilustração de ordem exclusivamente acadêmica e científica, que envolva o discernimento exato do que se pode afirmar ou não sobre o passado; o *philosophe*, de sua parte, propõe uma ilustração quiçá mais abrangente (se não mais superficial ²¹⁰), que envolva não o discernimento científico da verdade do passado, mas sua utilização espiritual. Do mesmo modo que, em Bayle, a impossibilidade de completude da obra o leva progressivamente ao concreto, ao empírico e ao contingente; em Voltaire, a estrutura da narrativa o leva constantemente à ideias abstratas, se não sistêmicas ou rigorosamente metafísicas. Se não podemos retirar do *Dicionário* nenhum tipo de afirmação geral do seu conteúdo (a não ser aquelas que dizem respeito ao próprio método de pesquisa e construção do raciocínio histórico, meta afirmações, por assim dizer), d’*O Século de Luís XIV* podemos tirar várias: afirmações sobre a

²¹⁰ Sobretudo no sentido de ser direcionada a sociedade letrada como um todo.

grandeza de um tempo, sobre a exemplaridade do seu espírito e, como veremos no capítulo seguinte, afirmações sobre o próprio valor da história recente *versus* aquele da história antiga. Esse tipo de ímpeto está ausente em Bayle não só em função das suas disposições intelectuais, mas porque ele é incompatível com uma obra que se dispõe aberta para ser progressivamente aprofundada, revista, corrigida e refeita. Voltaire tem clara consciência de que, no curso da pesquisa histórica, encontrar-se-ão informações irrelevantes, que desviam o argumento abstrato do texto e corroem seu poder retórico, e tais materiais são descartados e frequentemente ignorados no curso de sua pesquisa. Bayle, de sua parte, aplica seus esforços de pesquisa de modo uniforme sobre o escopo do material por ele levantado. Por essa razão, talvez não possamos dizer que em Bayle haja uma *historiografia* do mesmo modo que há nele uma *crítica historiográfica*, e em Voltaire vice-versa.

Mas n’*O Século de Luís XIV* há, sim, um tipo de crítica do passado. Se não a crítica voltada à construção de uma certeza histórica, certamente uma crítica filosófica que usa o passado como instrumento. Como dissemos no início desse texto, Bertrand Binoche chega argumentar que tal crítica tinha alvos específicos e que estava disposta a sacrificar a própria coesão interna da narrativa histórica para vê-los derrubados ²¹¹. Enquanto esse argumento parece-nos ligeiramente exagerado (afinal, Voltaire é sempre muito preocupado em só incorporar à narrativa aquilo que considera historicamente certo, mesmo que ele não nos revele os fundamentos de tal certeza), ele pode ser compreendido de modo mais amplo. De fato, se *O Século de Luís XIV* parece interessado em questões mais importantes e mais numerosas do que a mera desconstrução de sistemas metafísicos, sua segunda metade está sim permeada por um espírito cético e ensaístico, que procura fundamentalmente apresentar a grandeza de um século nem apenas como conjunto de exemplos a serem imitados, nem como um princípio inevitável do espírito do tempo, mas como uma seleção premeditada de fragmentos históricos. Se, por um lado, talvez não possamos dizer que Voltaire aplica o método de investigação de Bayle acerca da certeza histórica, certamente Bayle imprime sobre ele uma influência de ordem mais ampla. Em fronts diferentes, ambos combatem a “dignidade ontológica” do imutável ou das deduções fechadas: Bayle

²¹¹ Ver: BINOCHE, B. *Op. Cit.*

o faz pela ativa valorização do detalhe histórico como conhecimento cientificamente válido; Voltaire o faz pela valorização do detalhe histórico como possuidor de utilidade espiritual. O que em um aparece como objeto de olhar científico, em outro aparece como objeto de um olhar político e filosófico. Assim, ambos colocam-se como “críticos da História”.

4

“Não entediar” – considerações sobre eloquência e história n’O Século de Luís XIV.

4.1

Introdução

A discussão sobre o problema da eloquência na historiografia voltairiana requer, antes de qualquer coisa, um comentário sobre sua relevância. Por um lado, o debate sobre a historiografia do *philosophe* até hoje toca apenas tangencialmente no tema da eloquência, e parece desenvolver-se plenamente sem dar a ele uma atenção privilegiada. Por outro, a discussão acerca das qualidades estéticas do texto de Voltaire raramente lida com sua obra historiográfica, orbitando, do contrário, entre seus contos e suas peças teatrais. Os estudos interessados em identificar a contribuição de Voltaire ao pensamento e à ciência histórica raramente coincidem com aqueles interessados em destacar sua contribuição à poética do século XVIII. Seu uso específico da língua quase nunca é entendido como parte integral de seu método crítico, de sua abordagem das fontes e de sua pretensão à imparcialidade do discurso histórico. As questões referentes à *sagesse* de Voltaire como historiador giram, enfim, em torno de sua capacidade de pesquisa e de sua intenção filosófica, ignorando em larga medida seu texto ele mesmo.

O problema da eloquência, entretanto, ganha um lugar importante nos escritos historiográficos do próprio *philosophe*, não só por constituir uma visível preocupação metodológica, mas por ser mesmo um objeto de interesse de sua pesquisa. Desde seu famoso verbete enciclopédico sobre a História²¹², Voltaire se interessa não só pela *certeza* inerente a determinados fatos (e pela confirmação científica de tal certeza), mas pela forma apropriada de relatá-los. Se, por um lado, ele é rápido em definir a historiografia – em oposição à fábula – como “o registro dos fatos tidos como verdadeiros”²¹³, por outro, ele também não assume que esse registro seja isento de qualidades estéticas específicas. Voltaire tem clareza da diferença entre o ofício do *historiógrafo* (que é “um simples analista”, tendo como

²¹² Ver: VOLTAIRE, “História”, IN: *Dicionário Filosófico*.

²¹³ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 205

única função a coleta de material acerca do passado ²¹⁴) e aquele do *historiador* (que sujeita tal material a uma ordem, constrói a partir dele uma narrativa e tem um “campo maior para a reflexão e a eloquência” ²¹⁵). Certamente, ele não é o primeiro intelectual a assumir que a escrita historiográfica seja detentora de um *estilo* próprio, mas, como veremos, ele talvez seja o primeiro a entendê-la como forma de arte e integrá-la ao corpo de narrativas artísticas do seu tempo ²¹⁶. Se não por ele introduzido, portanto, o problema do estilo certamente ganha em seu trabalho uma dimensão nova: sua função e sua natureza serão fundamentalmente distintas daquelas próprias da historiografia ocidental até o século XVII.

É nesse sentido que *O Século de Luís XIV* se apresenta como fonte relevante. Se pretendemos aqui nos debruçar sobre a maneira como Voltaire valoriza o caráter poético da atividade historiográfica, ali observamos, em primeira mão, como esse caráter foi de fato descoberto e incorporado a ela.

N’O *Século de Luís XIV*, vemos o tema da eloquência surgir com particular força no capítulo XXXII (“Das Belas Artes”) ²¹⁷, onde são realizados não só comentários acerca das proezas linguísticas de Corneille, Moliere e Racine, mas fundamentalmente de Bossuet e do abade de Saint-Real (César Vichard): não só homens do clero, mas apreciados pelo *philosophe* por sua contribuição à produção historiográfica do século XVII. Essa menção não nos parece irrelevante. Como veremos no decorrer deste capítulo, a constituição de uma nova linguagem historiográfica é, para Voltaire, parte integral das conquistas artísticas da era do Rei Sol, parte mesmo de sua grandeza. A inclusão da historiografia no corpo das artes literárias francesas integra, ao exercício de crítica e pesquisa dos fatos (ao método de Pierre Bayle, por assim dizer), um profundo e talvez inédito princípio narrativo. Enquanto parte da prosa (isto é, do gênero de textos não versificados ²¹⁸) a historiografia, para Voltaire, está sujeita não só a um compromisso (presente em Bayle, ausente em Bossuet) com a autoridade imanente do relato, mas, igualmente, a um compromisso estético com a força da narrativa (presente em Bossuet, ausente em Bayle). Sua virtude, argumentaremos aqui, se encontra, para

²¹⁴ Ver: VOLTAIRE, “Historiôgrafo”, IN: *Dicionário Filosófico*. Nós poderíamos, e autores como Ernst Cassirer o fazem, compreender a figura do historiôgrafo como análoga (ou próxima) àquela do antiquário, isto é, como o intelectual meramente preocupado com a compilação de dados e não com a sua interpretação.

²¹⁵ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 202.

²¹⁶ CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, p. 222.

²¹⁷ VOLTAIRE, “Le Siècle de Louis XIV”, IN : *Ouvres Historiques*, p. 1002.

²¹⁸ VOLTAIRE, *Op. Cit.* 1003.

Voltaire, na junção coesa (ou na síntese) desses dois compromissos.

Nosso objetivo, portanto, é realizar uma breve investigação acerca do tema da eloquência n'O Século *de Luís XIV* de modo a destacar não só seus traços definidores (identificando, portanto, de que modo Voltaire está também pensando em uma nova forma de historiografia), como sua genealogia específica (identificando de que modo Voltaire reorganiza e revaloriza a história da historiografia francesa). Passemos, então, a isso.

4.2

A Eloquência n'O Século de Luís XIV

Em primeiro lugar, vale observar que a eloquência ocupa um espaço singular no argumento concernente à arte exposto n'O Século *de Luís XIV*. Se, tal qual Voltaire sugere, as belas artes se diferem de outros elementos político-culturais por terem alcançado um aparente ápice na Renascença Italiana ²¹⁹, a eloquência alcança sua forma mais perfeita na França seiscentista. Sozinho, esse deslocamento já é suficiente para que Voltaire dê ao tema uma atenção privilegiada. Não por acaso, em um capítulo intitulado “Das Belas Artes”, o *philosophe* lida exclusivamente com a retórica, a poesia, o teatro e a prosa (de onde desdobram-se comentários sobre as novelas e a historiografia da época). A música, a escultura, a arquitetura e a pintura são relegadas ao curto capítulo seguinte (“Da continuação das artes”), que visa traçar um breve quadro do desenvolvimento das “artes que não dependem só do espírito” ²²⁰ durante o reinado de Luís XIV.

Essa classificação é ela mesma muito elucidativa: se, por um lado, Voltaire não elabora as razões da superioridade da eloquência sobre as outras formas artísticas (e é bem possível que tais razões não lhe pareçam relevantes), podemos, por outro, inferi-las através da nomenclatura oferecida por ele para descrevê-las. Como lemos no início d'O Século *de Luís XIV*, se as artes do Seiscentos não superaram aquelas produzidas sob os Médici, sob Augusto ou Alexandre, “a razão humana em geral se aperfeiçoou” ²²¹. Supõe-se com isso que, para Voltaire, o desenvolvimento de disciplinas como a pintura e a música esteja profundamente

²¹⁹ *Ibid.*, p. 617.

²²⁰ *Ibid.*, p. 1018.

²²¹ *Ibid.*, p. 617.

atrelado ao desenvolvimento de suas condições instrumentais de produção (produção de tintas e pincéis, novos instrumentos e novas ferramentas, por exemplo), ao passo em que a eloquência – dependente tão somente do gênio ou do espírito do autor – tem liberdade para acompanhar o aperfeiçoamento geral do espírito característico do tempo do Rei Sol.

Mais importante do que as razões por trás do crescimento da eloquência seiscentista, todavia, é o fato de que ele surge muito rapidamente como um dos maiores atestados da grandeza da época de Luís XIV no desenvolvimento da cultura europeia. Como Voltaire sugere:

A sã filosofia não obteve na França progressos tão grandes como na Inglaterra ou em Florença, e se a academia de ciências prestou serviços ao espírito humano, não colocou a França acima das demais nações. Todos os grandes descobrimentos e grandes verdades vieram de outras partes. Mas na eloquência, na poesia, na literatura, nos livros de moral e entretenimento, os franceses foram os legisladores da Europa. Não havia mais gosto na Itália. A verdadeira eloquência era ignorada em todas as partes, a religião ridiculamente ensinada no púlpito e as causas defendidas de igual maneira no fórum. Os pregadores citavam Virgílio e Ovídio; os advogados, Santo Agostinho e São Jerônimo. Não havia surgido ainda o gênio que daria à língua francesa seu giro, ritmo, estilo e dignidade. Somente alguns poucos versos de Malherbe permitiam ver que ela poderia ter grandeza e força, nada mais. Os mesmos gênios que escreviam muito bem em latim – um presidente de Thou, um chanceler de L'Hospital, por exemplo – não eram os mesmos quando manejavam seu próprio idioma, que se contorcia rebelde entre suas mãos. O francês era tão somente recomendável por uma certa simplicidade, único mérito de Joinville, de Amyot, de Marot, de Montaigne, de Régnier, da *Sátira Menipea*. Simplicidade que tinha muito de bruto e irregular.²²²

Vemos, nas palavras acima, o uso da língua passar pelo mesmo processo histórico ao qual passam outros fenômenos descritos por Voltaire n'O Século de Luís XIV (como a reforma dos portos e o fortalecimento do exército francês). Processo esse que denota não a retomada de uma grandeza exemplar, mas seu aperfeiçoamento. Voltaire não poupa esforços ao afirmar que, até a chegada do século XVII, a eloquência francesa era recomendável tão somente por sua “tosca simplicidade”, mas falará abertamente na descoberta de uma “verdadeira eloquência” a partir de então. Essa forma particular de pensar o desenvolvimento de um fenômeno já havia sido trabalhada por ele antes, sobretudo em sua avaliação do impacto das leis de Newton sobre o sistema cartesiano nas *Cartas*

²²² *Ibid.*, p. 1002.

*Inglesas*²²³. Voltaire supõe que a eloquência francesa não só tornou-se grande no período de Luís XIV, como tornou também obsoleta a eloquência anterior (e, segundo seu próprio raciocínio, “falsa”). Estamos tratando aqui do processo que, a partir da emergência da cultura barroca, consagra o francês (em contraposição ao latim e ao italiano) como instrumento de referência a qualquer assunto relacionado às artes e humanidades, do qual Voltaire demonstra plena consciência. Ademais, as palavras acima também supõem uma certa reorganização da história da literatura francesa: nomes como Joinville, Rabelais e Montaigne, que hoje são tidos como parte essencial da tradição literária ocidental, são vistos pelo *philosophe* como autores de importância menor, quase obsoleta, se comparados àqueles emergentes no período do Rei Sol. Há, em seu pensamento, se não um robusto senso de “progresso”, uma aceitação tácita da noção de transformação histórica, de que esta procede não por repetição, mas pela *substituição* de paradigmas sociais e culturais.

A ideia de que a era de Luís XIV inaugura uma nova forma de eloquência, portanto, nos supõe uma pergunta essencial: o que, afinal, Voltaire entende por “eloquência”? De que maneira sua definição do termo permite com que ele identifique, no século XVII, o surgimento do “verdadeiro gênio” da língua francesa e a superação de Agostinho, Virgílio e Ovídio no cânone ocidental das artes poéticas? Como veremos, essas perguntas se fazem necessárias na medida em que, a partir de sua ideia específica de eloquência, Voltaire tecerá não só um entendimento geral da cultura seiscentista francesa, mas também um entendimento particular da função e do valor da historiografia nela. Antes, portanto, de nos debruçarmos sobre o problema específico da relação entre eloquência e história em n’O Século *de Luís XIV*, é preciso delimitar a ideia que o *philosophe* tem ele mesmo do termo, trabalho largamente facilitada pela *Encyclopédie* e pelo verbete “Eloquence”, de sua própria autoria. Diz-nos Voltaire:

A eloquência foi criada antes das regras da retórica, como as línguas foram formadas antes da gramática. A natureza faz dos homens eloquentes sob a influência dos grandes interesses e paixões. Uma pessoa excitada vê as coisas com olhos distintos daqueles de outros homens. Para ela, tudo é objeto de rápida comparação e metáfora. Sem premeditação, ela vivifica tudo, e faz todos os ouvintes compartilharem de seu entusiasmo. Um filósofo muito ilustrado

²²³ “Pouca gente em Londres lê Descartes, cujas obras se tornaram inúteis efetivamente”. VOLTAIRE, *Cartas Inglesas*, p. 25.

observou que as pessoas frequentemente se expressam por figuras; que nada é mais comum ou natural do que os giros chamados “alegorias”. Assim, em todas as línguas, o coração queima, a coragem ascende, os olhos brilham; a mente é oprimida, dividida e esgotada; o sangue congela, a cabeça é confundida; somos inflados de orgulho e intoxicados pela vingança. A natureza está pintada por todas as partes nessas fortes imagens, que se tornaram comuns. É dela que o instinto aprende a assumir um tom e um ar modestos, quando necessário. O desejo natural de cativar nossos juízes e mestres, as energias concentradas de uma alma profundamente ferida (que se prepara para apresentar os sentimentos que a oprimem) são os primeiros professores dessa arte. É a mesma natureza que por vezes inspira vivos gracejos.²²⁴

Como de costume nos textos voltairianos, as ideias e referências expostas no fragmento acima são numerosas e quiçá ligeiramente confusas, mas dele nos cabe destacar um ponto essencial: eloquência e retórica são elementos distintos da capacidade de expressão humana que, embora ligados por um mesmo campo semântico, possuem objetivos e qualidades diferentes. Se a retórica corresponde à gramática, à oratória, ao uso técnico e formal da língua; a eloquência corresponde à natureza, ao espírito, ao instinto e à poesia. Se a retórica corresponde ao exercício do convencimento, a eloquência corresponde ao entusiasmo, à “vivificação”, à manipulação das paixões. A primeira é da ordem do aprendizado formal, a segunda é dada pela natureza. A eloquência, portanto, não é só anterior à retórica, mas é mais *orgânica* do que ela: seu campo de atuação é a arte (*versus* a política), seu objeto é mais o sentimento do que a ideia.

Evidentemente, não podemos atribuir a essa diferenciação o peso e a integridade de uma proposição sistemática. Voltaire não está sugerindo uma reinvenção léxica ou conceitual. O *philosophe* se quer usa os termos aqui discutidos de modo uniforme no corpo de seus escritos: por vezes, eloquência significará retórica e vice-versa. O fato, contudo, de que tal distinção é se quer feita nos diz muito, sobretudo quando associada à reivindicação de uma “historiografia eloquente” n’*O Século de Luís XIV*. Juntas, elas sugerem a incorporação de uma dimensão emotiva nova à historiografia, antes própria da poética e absorvida por Bossuet sob o signo do engajamento religioso. Se, por um lado, Voltaire é rápido em afirmar que o sistema histórico cristão de Bossuet “encontrou sábios contestadores”, por outro, ele afirma também que seu estilo encontrou “tão somente admiradores”²²⁵, e continua:

Causou assombro essa força majestosa com a qual são descritos os costumes, o

²²⁴ VOLTAIRE, “Eloquence”, IN: *Philosophical Dictionary*.

²²⁵ VOLTAIRE, *Op. Cit.* 1007.

governo, o crescimento e a queda dos grandes impérios; esses rasgos rápidos de uma verdade enérgica com os quais [Bossuet] pinta e julga as nações.²²⁶

Voltaremos ao conteúdo das palavras acima algumas vezes no curso do presente texto. Por ora, cabe notarmos que elas trazem certas nuances à conhecida relação intelectual de Voltaire e Bossuet. Desde os trabalhos de Karl Löwith, já é sabido que o *philosophe*, contra o teólogo, rejeita o entendimento da história como portadora de um sentido providencial²²⁷. Entretanto, *O Século de Luís XIV* deixa claro que a Providência concede a Bossuet a possibilidade de conferir à narrativa do passado uma força até então desconhecida, uma energia mesmo, considerada de todo desnecessária ao propósito servido pela historiografia (e pela própria noção de história) até então concebido. Ao formular a história como o “paralelismo providencial da sucessão cíclica dos impérios e da afirmação contínua da Igreja”²²⁸, Bossuet está fazendo mais do que antecipando a noção de processo do final do século seguinte. Aos olhos de Voltaire, ele está superando a narrativa (e o entendimento) contingente dos fatos, dando-lhes “uma dignidade e um encanto desconhecidos” e, sobretudo, extraíndo deles “uma moral útil ao gênero humano”²²⁹. Sua contribuição à narrativa histórica é comparável à contribuição de Bayle ao método crítico desta.

Vemos, portanto, que a eloquência não é só uma ferramenta estética, ou, posto de outro modo, que a estética é parte necessária da enunciação de uma moral que, pela própria definição oferecida por Voltaire, difere-se da moral própria do humanismo cívico. Se a segunda corresponde ao universo restrito das decisões políticas, a primeira corresponde também aos fenômenos culturais, artísticos e às atividades do espírito; se a segunda corresponde ao príncipe e aos homens de estado, a primeira corresponde ao “gênero humano” como um todo. Aqui, Voltaire está claramente operando com a noção de “moral” cunhada por Fontenelle, cuja utilidade é “conduzir-nos ao conhecimento próprio, ou ao conhecimento dos outros”²³⁰. E, ao fazê-lo, está igualmente sugerindo que a História “descobre regressivamente a moral como conhecimento da natureza

²²⁶ *Ibid.*, p. 1008.

²²⁷ Ver: LÖWITH, K. *Meaning in History*.

²²⁸ BINOCHÉ, B. *Les trois sources de la philosophie de l'histoire*, p. 44.

²²⁹ VOLTAIRE, *Op. Cit.* 1008.

²³⁰ FONTENELLE, *Sur l'histoire*. O texto pode ser lido na íntegra (no francês original) no site: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/fontenelle/histoire.htm>

humana”²³¹. Não se trata, portanto, do simples embelezamento do texto ou da valorização poética da historiografia, embora esses fatores estejam certamente incluídos na lógica voltairiana. Quando fala em “eloquência”, Voltaire está reclamando à historiografia uma função e um poder novos. Está, enfim, colocando o *Discurso Sobre a História Universal* de Bossuet em um ponto axial da transformação do fazer histórico.

4.3

Eloquência e Historiografia

Como Reinhart Koselleck supõe²³², se considerarmos o processo de transformação da ideia de história ocorrido entre a Reforma e a Revolução Francesa, veremos que tal transformação não foi só de ordem metodológica (isto é, referente à pesquisa dos fatos) ou filosófica (isto é, referente às pretensões abstratas do texto): ela desdobrou-se também em uma aderência mais íntima da ideia de eloquência. Como colocado no primeiro capítulo, um dos passos fundamentais que acompanha a criação de uma “noção moderna de História” é a aproximação da historiografia à épica. Se, por um lado, a transposição da noção de *Historie* para a noção de *Geschichte*²³³ é norteadada pela percepção da não repetição do passado; por outro, ela foi também determinada pela noção que este é detentor de (ou compatível com) racionalização e direcionamento; de que ele compõe um processo segundo o qual os fatos atuam não como espelho do conjunto finito de situações que o futuro pode oferecer, mas como etapas em uma transformação lógica da experiência humana rumo a um destino específico. Essa percepção desdobra-se, naturalmente, em uma transformação estética do texto: a ideia de “processus” produz não só um alargamento da narrativa histórica (que precisa dar conta agora não de fatos atomizados, mas da relação orgânica entre

²³¹ BINOCHÉ, B. *Op. Cit.*, p. 31

²³² Ver: KOSELLECK, R. “Historia Magistra Vitae”, IN: *Futuro Passado*.

²³³ Seria supérfluo, aqui, discorrermos em profundidade sobre a transformação do conceito de história tal qual apresentada por Koselleck em *Futuro Passado*. A título de completude, entretanto, é importante deixarmos claro de que modo compreendemos e utilizamos os termos citados em alemão. De sua parte, o termo *Historie* diz respeito a uma noção dita “antiga” de história, e refere-se especificamente à narrativa (muitas vezes exemplar) de eventos particulares. O termo *Geschichte*, por sua vez, diz respeito a uma noção dita “moderna” de história e refere-se à “História em si”, isto é, à história entendida como um coletivo singular de todos os fatos relevantes à experiência humana, dotado de sentido e coesão racional. *Historie*, de certo modo, pressupõe multiplicidade e origina-se em um contexto onde a história é entendida como acúmulo de relatos díspares sobre o passado. O termo *Geschichte* pressupõe síntese e ganha espaço a partir do momento em que a história passa a ser pensada como um processo dotado de causa e finalidade.

fatos díspares), como lhe concede um caráter abstrato até então inexistente. A narrativa de um processo, diferente da narrativa dos eventos em si mesmos, envolve não só a descrição daquilo que está imediatamente disposto ao olhar ou ao exercício de uma razão de estado, envolve também a apresentação de um fio condutor que transforme o conjunto de eventos randômicos em um sistema lógico de desenvolvimento da espécie. Como Koselleck argumenta:

Passou-se a exigir da história uma maior capacidade de representação, de modo que se mostrasse capaz de trazer luz – em lugar de sequências cronológicas – os motivos que permaneciam ocultos, criando assim um complexo pragmático, a fim de extrair do acontecimento casual uma ordem interna. A história submete-se, dessa forma, às mesmas exigências às quais se submetia a poética.²³⁴

A partir de meados do século XVIII (e, sobretudo, a partir do XIX), portanto, a escrita da história passa por uma transformação significativa, norteadas por uma profunda mudança no campo conceitual referente à atividade historiográfica. Na medida em que o passado perde seu poder de repetição, o relato atrelado a ele perde seu poder didático. Concomitantemente, a história conquista uma “nova dimensão que escapa à narratividade dos relatos”²³⁵; ela se torna capaz de (e, cada vez mais, obrigada a) trazer à tona o sentido oculto por trás de eventos concretos. Torna-se supérfluo, quase obsoleto, descrever minuciosamente os detalhes por trás da vitória espartana no Peloponeso, mas torna-se crucial que se deixe explícito os impactos de longo prazo dessa vitória sobre a consolidação da civilização ocidental. O relato histórico, assim, torna-se profunda e ineditamente interpretativo. O pressuposto da exemplaridade é substituído por um pressuposto novo, referente a capacidade de sintetizar o significado escondido da história humana em sua totalidade. A historiografia, portanto, se aproxima da poética ao ganhar “direção”, “tema”, “tom”, “ritmo” e “sentido”²³⁶; exigências próprias de um texto que está preocupado em ser não um manual da sabedoria político-militar acumulada, mas em criar “por meio de um plano, oculto ou manifesto, um poder frente ao qual o homem pôde acreditar-se responsável ou mesmo em cujo o nome pôde acreditar estar agindo”.²³⁷

²³⁴ KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 51

²³⁵ *Ibid.*, p. 50.

²³⁶ Mesmo a noção de “ponto de vista” como algo próprio da narrativa histórica é um construto moderno, inexistente em uma perspectiva historiográfica que se entendia capaz de revelar uma verdade pura e imparcial. Ver: KOSELLECK, R. “Ponto de Vista, Perspectiva e Temporalidade”, IN: *Futuro Passado*.

²³⁷ KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 53

Sob o signo de Koselleck, então, podemos destacar dois momentos específicos da relação entre eloquência e historiografia.

O primeiro, referente à noção de *Historie*, foca-se nos *res factae* e compreende o relato histórico como a descrição precisa de eventos entendidos como realidades isoladas. Aqui, a questão da eloquência parece ser secundária. Como dito, o *topos* modelar da História tem a sua própria retórica e seu conjunto de figuras linguísticas, mas o compromisso do escrito, segundo o cânone ciceroniano, parece ser exclusivamente com a simplicidade e a clareza, tal qual podemos facilmente observar no modo como o orador aprecia os *Comentários sobre a Guerra Gálica*, de César:

Eles são crus, simples e diretos, e despidos de todo ornamento. Entretanto, enquanto César queria só preservar o material a partir do qual outros escreveriam a história, ele prestou um serviço aos escritores desajeitados que os esburacariam ao tentar torcê-los sob novas formas com pinças rebuscadas. Tão grande é seu sucesso que ele dissuadiu os homens de bom senso a escreverem, pois não há nada na história mais agradável do que a pura e iluminada brevidade.²³⁸

Logicamente, o princípio da exemplaridade depende da simplicidade do texto: se a historiografia está a serviço de um fim didático (oferecer um conhecimento exemplar da vida pública), ela deve ser didática ela mesma. O dever do historiador, assim, é tão somente o de “preservar” o material útil do passado de modo que o exemplo contido nele esteja claramente visível. Com isso, Cícero relega a historiografia ao nível retórico mais baixo, aquele que dispensa inteiramente o uso de adornos e que, como Eric Auerbach bem nos lembra, é apropriado ao ensino²³⁹. A crueza cesariana é própria da pretensão de se revelar nada mais (e nada menos) do que a “verdade” concreta dos acontecimentos, e Cícero é rápido em criticar aqueles que tentam atribuir a tal exercício um nível retórico inapropriado, responsável por ofuscar e mesmo distorcer os fatos. Esta, enfim, é a perspectiva estética que subsiste, em pleno século XIX, nos escritos de Ranke (que frequentemente declarava pretender nada mais do que “mostrar como as coisas realmente aconteceram”²⁴⁰), mas que entra em visível declínio simultaneamente à ideia de *Historie*, a partir da Reforma.

O segundo momento é aquele referente à noção de *Geschichte*, consolidado, ao menos fora do ambiente acadêmico alemão, no final do século

²³⁸ CICERO, *Brutus*, p. 262.

²³⁹ AUERBACH, E. *Ensaio de Literatura Ocidental*. p. 36

²⁴⁰ RANKE, L. “Prefácio”, IN. *História dos povos germânicos*, p. vi.

XVIII. Aqui, vemos que a eloquência já é elemento essencial de um fazer histórico norteado pela noção de processo, e o é por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a noção de processo envolve não a descrição precisa de fatos isolados, mas a exposição de suas ligações causais de longo prazo: se, até então, a história da Batalha das Termópilas podia ser entendida como inteiramente distinta daquela do cerco de Roma de 455, a noção de uma “História Humana” (onde fatos numerosos e variados se tornam igualmente essenciais na compreensão de um sentido) implica em uma capacidade de síntese desconhecida aos historiadores antigos. Em segundo lugar (e esse, parece-nos, é o motivo central), a eloquência se torna necessária porque a função da história se torna, em essência, mais abstrata: ela passa a lidar não com prognósticos de um futuro imediato, mas com a expectativa de um futuro incerto; não com o cálculo político, mas com a especulação filosófica ²⁴¹. Os adornos e as convenções entendidas por Cícero como perigosos à narrativa dos fatos se convertem, modernamente, em ferramentas necessárias a uma historiografia preocupada não com a verdade concreta destes, mas com a revelação de seu significado atemporal. Segundo a máxima kantiana, a história passa a lidar com a *esperança* no futuro e com o exercício de fundamentação filosófica de tal esperança ²⁴². Em última instância, enquanto História Humana, ela se torna mais empática: toda história é vista e narrada como *nossa história*.

Faço questão de discorrer, por breve que seja, sobre as questões apresentadas acima, pois a inserção do pensamento de Voltaire nelas é um exercício merecedor de cuidado. Por um lado, é certo que Voltaire rejeita o cânone ciceroniano de escrita da história. Ainda que sua opinião de Cícero tenha se mostrado, em ao menos um dos seus textos de fôlego ²⁴³, extremamente favorável, sua apreciação particular do *Discurso Sobre a História Universal* já denota descontentamento diante da historiografia como mero recolhimento de fatos. Certamente, Voltaire não considera a recuperação dos fatos irrelevante ou mesmo desimportante; sua preocupação com a crítica das fontes e sua

²⁴¹ Isso tudo se torna tão mais intenso se atribuirmos à noção de *Geschichte* o caráter hipotético (ou, na pior das hipóteses, presuntivo e profético) próprio das filosofias da história do XIX, onde a consolidação de uma esperança transforma-se no exercício de perseguição “da singularidade dos processos históricos e de sua possibilidade de progressão” (KOSELLECK, R. *Historia Magistra Vitae*, p. 54.)

²⁴² Ver: KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*.

²⁴³ Ver: VOLTAIRE, “Cícero”, IN: *Philosophical Dictionary*.

incorporação do método de Bayle (tal qual vimos no capítulo anterior) são suficientes para que levemos a sério seu compromisso com a autoridade técnica da historiografia ²⁴⁴. Entretanto, isso não significa que esse compromisso não esteja ele mesmo sujeito a nuances, ou que ele não divida espaço com outros compromissos igualmente importantes para o *philosophe*. Voltaire, inclusive, foi criticado enquanto historiador por não dar o devido cuidado à precisão de seu relato, e suas respostas a tais críticas mostram com bastante clareza que, para ele, as prioridades da historiografia já são fundamentalmente distintas daquelas de Cícero. O exemplo abaixo é particularmente elucidativo:

Talvez seja importante para a Europa saber que a capela do castelo de Estocolmo, que queimou há cinquenta anos, era situada na ala norte do palácio, e que nos dias de sermão os assentos eram cobertos com tapeçaria azul, que alguns assentos eram de carvalho e outros de nogueira. Estamos bastante dispostos a acreditar que é da maior importância sermos meticulosamente informados da não existência de ouro falsificado nos dias de Carlos XII, ou sabermos a largura do dossel e se ele era adornado com tecido azul ou vermelho providenciado pela igreja. Tudo isso talvez tenha valor para aqueles que desejam conhecer os interesses dos príncipes, mas um historiador tem muitos deveres. Permita-me lembrá-lo de dois razoavelmente importantes. O primeiro é não caluniar; o segundo é não entediar. Posso perdoá-lo por negligenciar o primeiro na medida em que poucos lerão o seu trabalho. Não posso, contudo, perdoá-lo por negligenciar o segundo, visto que eu fui forçado a lê-lo. ²⁴⁵

O trecho, oriundo de uma carta escrita em resposta às críticas do capelão sueco Nordberg à *História de Carlos XII*, pode parecer trivial, até mesquinho, mas nele se encontra uma consideração fundamental acerca do projeto historiográfico de Voltaire. Se o historiador é orientado pelo dever constante de “não caluniar” (isto é, de não distorcer deliberadamente a apresentação dos fatos de modo a satisfazer um objetivo próprio), Voltaire é rápido em apontar também o dever de “não entediar”; dever esse que talvez apareça pela primeira vez em seus escritos.

A princípio, “não entediar” pode parecer um objetivo secundário no conjunto de funções exercidas pela historiografia desde Heródoto, e certamente parece menor se comparado ao compromisso essencial para com a verdade do passado. Entretanto, como Cassirer supõe, ele consolida a “expressão de um novo ideal estilístico da escrita histórica” ²⁴⁶. Voltamos aqui à distinção feita entre os ofícios do historiógrafo e do historiador: para Voltaire, o cânone ciceroniano

²⁴⁴ Cabe comentar que Voltaire é grande crítico dos historiadores que imputam falas e ações fictícias aos personagens sob os quais se debruçam. Diz-nos ele: “aquilo que é ficção em um poema, estritamente falando, é uma mentira na história” (VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 202.)

²⁴⁵ VOLTAIRE, “Carta ao Sr. Nordberg”, IN: *L'Histoire de Charles XII*.

²⁴⁶ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 223.

limita-se a dar conta do primeiro, mas não do segundo. Não é por acaso que Cícero aparece com mais força no seu verbete sobre a profissão de historiógrafo: ao historiador cabe não só a riqueza e a exatidão dos detalhes, mas também “conduzir o leitor pela mão” ²⁴⁷ através deles. Cabe, enfim, a criação de um sentido que, se não metafísico ou providencial (tal qual é o de Bossuet), organize a narrativa rumo a ideias específicas e claramente delineadas. Voltaire, Cassirer sugere, se orgulha de ter libertado a história do “lastro do mero antiquarismo” e da “forma da mera crônica” ²⁴⁸, orgulho esse claramente evidenciado nas páginas iniciais d’O Século de Luís XIV, quando o *philosophe* afirma que seu objetivo é fazer uma “pintura do espírito” ²⁴⁹ dos homens de uma era. O dever de “não entediar”, nesse sentido, não diz respeito apenas à manutenção do interesse do leitor na obra, diz respeito também ao objetivo e à inteligibilidade desta. Voltaire busca, de modo progressivamente evidente em sua carreira de historiador, submeter a descrição mecânica dos eventos a um argumento geral (ou a uma “imagem”, se quisermos manter sua metáfora da pintura) acerca do objeto por ele estudado. E tem perfeita consciência de que tal empreitada frequentemente o colocará a mercê de possíveis imprecisões técnicas. Tudo n’O Século de Luís XIV está organizado de modo que o leitor tenha clareza da grandeza daquela época e de sua importância para o futuro. Como Voltaire sugere: “todas as histórias são quase iguais para aqueles que não memorizam mais do que os fatos” ²⁵⁰.

Entretanto, se Voltaire de fato parece rejeitar o cânone ciceroniano, não podemos dizer que, de igual maneira, ele já opera com todas as ferramentas concernentes à noção moderna de História, ou supor que o passado já lhe aparecia como “coletivo singular”. Segundo Karl Löwith, a própria ideia de uma “História Universal” (da qual advém todo conteúdo poético da historiografia moderna) não aparece de modo sistematizado nos escritos do *philosophe* ²⁵¹. Para ele, a História Universal não é, tal qual em Kant, “a unidade natural da história geral” ²⁵², mas a soma ou o agregado de várias histórias particulares, como sugeria sua época. Trata-se, Löwith propõe (talvez ligeiramente anacrônico), de uma visão

²⁴⁷ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, 203.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 222.

²⁴⁹ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 618.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 618.

²⁵¹ Uma observação interessante se considerarmos que Löwith, de modo geral, é um dos autores mais preocupados em integrar Voltaire à prática de uma “filosofia da história”, frequentemente imputando-lhe uma organização sistemática e um rigor filosófico pouco evidentes em seus textos.

²⁵² KOSELLECK, R. *Op. Cit.*, p. 56

quantitativa (e fundamentalmente errônea) de universalidade, que pressupõe acúmulo, não síntese ²⁵³. Certamente, a historiografia voltairiana é portadora de um claro *desejo de universalidade* ²⁵⁴, mas este se expressa, de modo específico e conjectural, menos em uma síntese filosófica dos fatos e mais em uma tentativa (largamente bem sucedida) de entendimento e incorporação histórica de elementos estranhos à perspectiva bíblica (como o império chinês). Nesse sentido, Löwith talvez tenha razão ao sugerir que Voltaire produza uma história mais “geral” do que propriamente “universal” ²⁵⁵.

Se, entretanto, não podemos afirmar que a historiografia voltairiana seja propriamente *moderna*, sua adesão à ideia de eloquência já parece apontar para a progressiva falência da “noção antiga” de História. Voltaire, de fato, não nos oferece nem a sistematização nem a extensão do pensamento histórico hegeliano, mas já parece consciente do princípio de François Fénelon quando este afirma que o historiador deve apresentar unidade em sua história, “vê-la inteira como uma só visão” ²⁵⁶. De fato, o *philosophe* não pretende (e nem se entende capaz de) apresentar os “motivos ocultos” ou as “causas metafísicas” dos fenômenos por ele abordados, mas parece, sim, disposto a apresentá-los sob um argumento que deixe clara sua importância. Diferente do mero cronista ou do mero antiquário, que compilam fatos sem a necessidade preeminente de um critério narrativo, Voltaire – na esteira de Bossuet – organiza o material levantado de modo a revelar, se não a “unidade épica” apontada por Koselleck, ao menos quadro geral que ofereça coesão ao conjunto disperso de fatos e eventos. Em Voltaire, em suma, a história parece já ser dotada de “argumento”, já parece ter incorporado uma ferramenta linguística que até então era domínio exclusivo da poesia. Não por acaso, n’*O Século de Luís XIV*, a gênese da virtuosa historiografia de Bossuet passa inevitavelmente pelas figuras de Pierre Corneille e, sobretudo, de Jean-Baptiste Racine, e é sobre suas obras que precisamos nos debruçar se quisermos entendê-la a fundo.

²⁵³ Ver: LÖWITH, K. *Op. Cit.*

²⁵⁴ Desejo esse que, muito mais do que qualquer vocação religiosa, constitui o fundamento de sua desavença contra o *Discurso* de Bossuet.

²⁵⁵ LÖWITH, K. *Op. Cit.* p. 69.

²⁵⁶ FÉNELON, F. “Projet d’un traité sur l’histoire”. IN: *Ouvres Complètes*, p. 639.

4.4

“A vida trágica da alma racional”.

A importância de Pierre Corneille e Jean-Baptiste Racine para o desenvolvimento de uma ciência e de uma escrita histórica, ainda que pouco explorada pela historiografia recente, aparece com bastante clareza n’*O Século de Luís XIV*. Se, por um lado, Voltaire apresenta ali sua admiração pelos dois trágicos e lhes concede um lugar central na tradição poética francesa (tema já muito explorado, especialmente pela teatrologia especializada no século XVIII); por outro, Corneille e Racine surgem para o *philosophe* como responsáveis por uma contribuição ainda maior e mais valiosa para o momento por ele abordado: a construção de um novo “gênio da língua”, de uma nova eloquência e de uma nova forma de se expressar. Como Voltaire propõe:

A eloquência de Bossuet e de Bourdalouse, por exemplo, não era, nem podia ser, a de Cícero: compreendia um gênero e um método totalmente novos. Se alguma coisa se aproxima do orador romano, são as três memórias escritas por Pellison para Fouquet. Entram no mesmo gênero que muitas das orações de Cícero: são uma mescla de assuntos judiciais e assuntos de Estado tratados solidamente, com arte pouco ostentosa e adornados por uma eloquência comovente. Temos tido historiadores, mas não um Tito Lívio. O estilo de *A Conspiração de Veneza*²⁵⁷ é comparável ao de Salústio. Nota-se que o abade de Saint-Real tomou-lhe como modelo, ao qual talvez tenha superado. Todos os demais escritos, dos quais acabamos de falar, parecem ser de uma criação nova. Isto é essencialmente o que distingue esta idade ilustre; pois sábios e comentaristas, os séculos XVI e XVII produziram muitos, mas o verdadeiro gênio não revelou-se todavia a nenhum gênero. Quem acreditaria que todas essas obras em prosa provavelmente nunca existiram se não tivessem sido precedidas pela poesia? Tal é, sem dúvida, o destino do espírito humano em todas as nações: os versos foram, em toda parte, os primeiros filhos do gênio e os primeiros maestros da eloquência. Os povos são como os indivíduos. Platão e Cícero começaram fazendo versos. Todavia, não se podia citar uma passagem nobre e sublime da prosa francesa, quando só se sabia de memória as poucas boas estrofes deixadas por Malherbe. É muito provável que sem Pierre Corneille o gênero dos prosadores não haveria se desenvolvido.

²⁵⁸

Observamos no trecho acima que a associação de Corneille à Bossuet pressupõe uma insuspeitada associação entre historiografia e poesia. Enquanto ciência e método crítico, Voltaire tem total clareza de que a historiografia difere-se inteiramente das novelas, contos, romances e outros registros ficcionais (ou “fabulosos”); mas, enquanto forma de expressão escrita, ela divide com eles uma mesma genealogia poética. Aqui, a ideia de “prosa” é bastante útil ao propor uma

²⁵⁷ Obra escrita por César Vichard de Saint-Réal em 1674, detalhando a violenta revolta contra os domínios espanhóis na Itália ocorrida cinquenta e seis anos antes.

²⁵⁸ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1005.

divisão paralela àquela proposta no verbete “História” entre “fato” e “ficção”. Voltaire é consciente de que, a despeito do potencial científico da narrativa histórica, ela é necessitada da cadência e do ritmo de toda boa prosa. Não por acaso, o *philosophe* compara elogiosamente o *Telêmaco*, de Fénelon ²⁵⁹, ao trabalho historiográfico de Bossuet, identificando em ambos as mesmas virtudes (a atribuição de uma dignidade e um encanto ao texto, e a derivação de uma “moral útil ao gênero humano”). Voltaire, em suma, propõe aqui uma dinâmica histórica específica e fundamental para que se compreenda sua avaliação do desenvolvimento da eloquência: para que exista uma grande tradição em prosa, é preciso que se fundamente uma grande tradição poética; Heródoto não existiria se não por Homero.

Se, portanto, a partir do século XVII, a historiografia, enquanto parte do “gênero dos prosadores”, usufrui da emergência de uma nova poesia, cabe investigarmos que características essa nova poesia oferece a ela e de que modo tais características rompem o cânone ciceroniano.

Nesse sentido, contudo, a figura de Racine ganha clara precedência sobre a de Corneille. De fato, Voltaire atribui ao autor de *El Cid* um lugar inaugural na construção de uma nova eloquência, mas seu valor está menos na natureza de sua contribuição e mais no fato de que Corneille “formou-se sozinho”, isto é, de que “teve que lutar com seu século, contra seus rivais e contra o cardeal Richelieu” ²⁶⁰. Enquanto primeiro trágico a introduzir o novo gênio da língua francesa (ainda que imperfeito, como o próprio Voltaire frequentemente diria ²⁶¹), Corneille estava em clara desavença com a tradição poética de seu tempo, estava “rodeado de péssimos exemplos quando começou a escrever suas tragédias”, exemplos “protegidos pelo cardeal Richelieu, protetor dos literatos, mas não do bom gosto” ²⁶². N’O *Século de Luís XIV*, portanto, sua figura funciona especificamente como responsável por retirar o espírito literário francês da inércia, e o *philosophe*, ali, não demonstra quase nenhum interesse nas particularidades e defeitos de seu texto. A tragédia *Cinna* é mencionada por Voltaire como o grande trabalho cornelian ²⁶³, sobretudo por desmontar admiração à Louis de Bourbon ²⁶⁴, mas,

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 1006.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 1007.

²⁶¹ Ver: VOLTAIRE, *Commentaires sur Corneille*.

²⁶² VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1006.

²⁶³ Sobre *Cinna* e Corneille, Voltaire diz: “O grande número de peças indignas que ele escreveu

em última instância, o grande mérito de Corneille foi pavimentar o caminho para o sucesso de Racine, este sim o grande aperfeiçoador da nova eloquência francesa.

Como o *philosophe* coloca:

Corneille se formou completamente sozinho, mas Luís XIV, Colbert, Sófocles e Eurípides contribuíram para formar Racine. (...) Sua reputação cresceu de dia em dia, ao mesmo tempo em que a de Corneille só diminuiu. A razão disto encontra-se no fato de que Racine, em todas as suas obras, desde seu *Alexandre*, exhibe sempre uma mesma elegância, correção e veracidade; no fato de que fala ao coração, enquanto o outro falta com demasiada frequência a esses deveres. Racine compreendeu as paixões com muito mais profundidade que os gregos e que Corneille, e elevou a doce harmonia da poesia, assim como os atrativos da palavra, ao mais alto grau de perfeição alcançável. Esses homens ensinaram a nação a pensar, a sentir e a expressar-se. Seu ouvintes, educados por eles, se converteram, enfim, em juizes severos, inclusive para com os que lhes haviam instruído.²⁶⁵

As palavras acima, por poucas que sejam, revelam mais sobre Racine do que Voltaire revelou sobre Corneille n’*O Século de Luís XIV*, e certamente nos ajudam a pensar um pouco sobre a importância do dramaturgo à historiografia. Como com Corneille, contudo, Voltaire não pretende (e certamente não acha relevante) debruçar-se ali sobre a natureza da poética racineana. Seu objetivo é outro: mostrar como Racine, vindo na esteira de seu antecessor, se constituiu como um exemplo do crescimento espiritual da era de Luís XIV. O trecho citado acima é o máximo que o *philosophe* nos oferece em termos de uma exposição das causas fundamentais do sucesso poético de Racine, pois Voltaire, enquanto historiador, parece menos interessado nas razões históricas por trás de determinados fenômenos do que na identificação científica dos fenômenos em si. Todavia, a ideia de que Racine “fala ao coração” e de que sua tragédia ensinou a nação não só a pensar, mas a “sentir e expressar-se” nos permite algum grau de interpretação. Em texto de 1965 (“Voltaire e le fin de la tragédie classique française”, *The French Review*), Mathé Allain propõe:

Corneille fez da oposição entre amor e dever o grande tema da tragédia francesa. Racine, dando mais importância aos estudos psicológicos, desenvolveu esse tema em profundidade. Seu teatro, apertado, mas perfeito, demonstrou, segundo a admirável expressão de Fergusson, a trágica vida da alma racional

vários anos depois não impediu a nação de considerar-lo um grande homem, como as grandes faltas de Homero não lhe impediram de alcançar sublimidade. É privilégio do verdadeiro gênio, sobretudo do gênio que abre um caminho, cometer impunemente grandes faltas”. (*Ibid.*, p. 1006.)

²⁶⁴ Louis de Bourbon, Príncipe de Condé e Duque de Enghien, foi um dos mais prementes generais franceses da geração de Luís XIV, tendo uma atuação decisiva na Guerra dos Trinta Anos.

²⁶⁵ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1007.

(FERGUSSON, F. *The Idea of Theatre*, p. 52). Nas peças de Corneille, o dever triunfava muito facilmente sobre os sentimentos. (...) Racine, do contrário, não permite que a vontade triunfe se não após uma longa batalha contra as paixões, de modo que sua vitória não se assegure se não no quinto ato, e mesmo assim de modo precário. Racine, para demonstrar o conflito da razão e das paixões, escolheu opor à vontade racional de seus personagens as paixões mais violentas e irresistíveis.²⁶⁶

A ideia de que Racine propõe um “estudo psicológico” certamente precisa ser entendida do modo mais abrangente possível, sobretudo por estar aplicada a um contexto em que a noção de “psicologia” não estava plenamente estabelecida. Entretanto, enquanto tal, o termo muito nos ajuda a compreender não só a contribuição do autor de *Alexandre* à eloquência francesa, como sua contribuição à historiografia da época. Se voltarmos a definição voltairiana de “eloquência”, perceberemos que seu uso parece estar ligado à incorporação narrativa de elementos até então marginais ao cânone da historiografia tradicional, relacionados às paixões e à natureza mesmo dos homens. Como dito anteriormente, Voltaire compreende “eloquência” como a possibilidade de transmitir (ou compartilhar) sentimentos, como possibilidade de, através da palavra, vivificar ou oprimir. Há, portanto, certa coesão entre sua definição do termo e sua apreciação da poética de Racine: quando o *philosophe* anuncia que o dramaturgo “fala ao coração”, ele está apontando o próprio uso da eloquência tal qual ele o considera legítimo.

Até aí, contudo, a tragédia de Racine não carrega nenhum tipo de inovação. Afinal, as paixões são objeto da poética ocidental desde a Antiguidade Clássica, e por mais que Racine as tenha entendido “com mais profundidade do que os gregos”, não podemos atribuir uma súbita relevância historiográfica a esse fato sozinho. Seu valor, contudo, se torna aparente quando consideramos que Racine não só entendeu as paixões com mais profundidade, como lhes ofereceu uma função narrativa particular. Afinal, longe de tornarem o texto raciniano apenas mais trágico ou patético, as paixões oferecem a ele um sentido narrativo específico, inaugurado quando este compreende a tragédia como um embate interno (e febril) da vontade contra a natureza, e como o triunfo final da primeira sobre a segunda. Essa é a contribuição fundamental de *Bérénice* e *Ifigênia* à narrativa em prosa e, eventualmente, à historiografia: a possibilidade de entender

²⁶⁶ ALLAIN, M. “Voltaire et le fin de la tragédie classique française”, IN: *The French Review*, vol. 39, n. 3, p. 385.

a experiência humana como “a vida trágica da alma racional”. Nesse sentido, o drama de Alexandre ou Andrômaca é aquele ao qual Voltaire tentou, com sucesso apenas relativo, aproximar-se n’*O Século de Luís XIV*: um drama aonde as adversidades da razão vem não necessariamente de fatores e circunstâncias externas, mas da própria natureza do indivíduo. Voltamos a Allain, que sugere:

Na tragédia grega, o objetivo é a revelação de certos valores que não são descobertos pelos personagens até que o sofrimento os tenha destruído completamente. Mas na tragédia neoclássica, o único objetivo é demonstrar valores que são conhecidos *a priori*. Um herói de Sófocles descobre valores morais que eram desconhecidos no início da peça e, habitualmente, aprende a ser mais humilde. Um herói raciniano descobre qual sofrimento ele é capaz de suportar para manter os valores absolutos que ele desde sempre conhece.²⁶⁷

Nota-se que o interesse de Voltaire pela tragédia racineana parece repousar na ideia de que esta lida não só com o aprendizado moral, mas com o fato de que mesmo a razão estabelecida por vezes entra em contradição com a natureza humana. A princípio, tais questões podem parecer descoladas do universo historiográfico, mas é importante lembrar que, para Voltaire, o conhecimento da natureza humana (sobretudo dos limites que ela impõe à constituição da razão) é, por excelência, uma questão histórica. Na esteira de Fontenelle, o *philosophe* não deixa de pensar a historiografia como única forma possível de revelar (através dos fatos) o “homem em detalhe”²⁶⁸. Essa observação se faz relevante porque, para Voltaire, o conhecimento da natureza parece mais presente na obra de Racine do que no cânone historiográfico tradicional. Se, n’*O Século de Luís XIV*, o *philosophe* sugere que o século XVII marca a emergência de uma nova eloquência e se, em paralelo, sugere que tal emergência se origina na poesia e transborda para a prosa, não nos parece absurdo identificá-la nessa característica fundamental. Aquilo que, antes dessa notável transformação, faltava à historiografia era, nesse sentido, uma amplitude não só temática (referente à inclusão das paixões e temperamentos como objeto histórico), mas também retórica (referente à

²⁶⁷ ALLAIN, M. *Op. Cit.*, p. 389.

²⁶⁸ “Como nós quase nunca apreendemos os princípios gerais de modo tal que nosso espírito não necessite das suas aplicações particulares, e como tudo em torno de tais aplicações fornece um espetáculo agradável àqueles que de fato conhecem os princípios gerais, é bom que a história acompanhe e fortaleça o conhecimento que podemos ter do homem. Ela nos mostrará, por assim dizer, o homem em detalhe, depois que a moral o tenha mostrado amplamente, e aquilo que porventura tenha escapado às nossas reflexões gerais, os exemplos e fatos particulares, nós reencontraremos.” FONTENELLE, *Sur l’histoire*. O texto na íntegra, em francês, pode ser encontrado no url: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/fontenelle/histoire.htm>.

possibilidade de aliar ao arranjo dos eventos “reflexões naturalmente incorporadas à narrativa” ²⁶⁹).

Sob o signo de Racine, portanto, a historiografia, segundo Voltaire, ganha uma característica fundamental: um sentido específico a partir do qual os fatos não são só exemplos, mas apontam também para a relação geral da razão com a natureza. Com efeito, Ernst Cassirer revelou-se especialmente interessado em tal sentido e no modo geral como a historiografia voltairiana é ela mesma “psicológica”. Como ele sugere:

Tal qual as ciências naturais foram emancipadas da teologia pelo conhecimento das leis mecânicas dos processos naturais, o mesmo serviço será providenciado pela psicologia para o mundo histórico. E a análise psicológica finalmente determina o sentido real da ideia de progresso. Ela explica e justifica essa ideia, mas também indica seus limites e mantém seu uso dentro deles. A análise psicológica mostra que a “humanidade” não pode exceder os limites de sua natureza; mas sua natureza não é dada toda e de uma vez, visto que ela evolui gradualmente e se coloca constantemente contra obstáculos. A “razão”, por certo, é dada de início como um dote fundamental do homem, e é em todo lugar uma e a mesma. Mas a razão não se manifesta extremamente de modo estável e uniforme; ela se esconde atrás da profusão de costumes e hábitos, e sucumbe sob o peso do preconceito. A História mostra como a razão supera tais obstáculos, como ela realiza seu verdadeiro destino. ²⁷⁰

Vemos, assim, que para ser possível falar em um “sentido voltairiano da história” não basta que recuperemos o método científico do *philosophe*, é preciso que compreendamos também a nova dimensão linguística de seu texto. Tal qual Cassirer propõe, a ideia de progresso em Voltaire não faz sentido se não considerarmos que, a partir dele, a historiografia precisa realizar uma análise psicológica de seu objeto, segundo a qual se torna possível compreender os obstáculos de sua natureza e a maneira específica da razão superá-los e triunfar. Esse é o objetivo primeiro da historiografia voltairiana, um objetivo que, como o próprio Cassirer supõe, ele não conseguiu realizar plenamente nem n’*O Século de Luís XIV*, nem em seu *Ensaio Sobre os Costumes* ²⁷¹, mas um objetivo que, de

²⁶⁹ VOLTAIRE, “Eloquence”, IN: *Philosophical Dictionary*.

²⁷⁰ CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 220.

²⁷¹ De fato, a leitura d’*O Século de Luís XIV* deixa claro que o combate interno entre a razão e a natureza é um tema mais incomum do que o presente capítulo (e as ideias de Cassirer e Allain) nos fazem crer. É importante lembrar, portanto, que nosso interesse, pelo menos aqui, está menos no modo como Voltaire escrevia de fato a História e mais em como ele achava que ela deveria ser escrita. Como Cassirer sugere: “O próprio Voltaire foi incapaz de satisfazer esse programa em seu *Ensaio Sobre os Costumes*, mas não devemos imputar as deficiências de execução dessa obra à sua subjacente concepção sistêmica. (...) As fraquezas pelas quais Voltaire, como historiador, foi tão frequentemente repreendido são menos relacionadas ao seu sistema do que à sua personalidade e temperamento. Voltaire não tem inclinação a perseguir o caminho pacífico da exposição histórica

fato, pressupõe um uso novo da língua. Eloquência, nesse sentido, não diz respeito somente à possibilidade de atribuir um maior valor sentimental ao texto, diz respeito sobretudo à abertura de toda uma nova gama temática, à incorporação de um objeto novo ao campo da historiografia.

Se, para Voltaire, Bossuet foi capaz de “incorporar à história a arte de oratória”, ele o foi não só pelo vigor de seu estilo, mas porque sua historiografia está fundamentalmente preocupada com um problema supra factual. Não por acaso, Cassirer acusa o *philosophe* de ser vítima da mesma “teologia ingênua” que criticou no bispo ²⁷². Voltaire considera “eloquente” a historiografia que, sem desrespeitar a autoridade do passado, usa este como espaço de aplicação de uma ideia concernente ao gênero humano. Nesse sentido, a história aproxima-se, se não da épica, certamente do teatro, especialmente ao colocar-se como uma cena (ou pintura) que, por contextualizada que seja, deixa evidente um traço ou uma característica central da humanidade:

Do mesmo modo que Bossuet projeta seu ideal teológico para a História, Voltaire projeta seu ideal filosófico. Enquanto o primeiro aplica à História o padrão da Bíblia, o segundo aplica livremente seus padrões racionais ao passado. Não restam dúvidas de que tais deficiências impediram a execução do plano de Voltaire para uma história verdadeiramente universal, que deveria abraçar todas as culturas, povos e épocas com igual amor. Por outro lado, é inegável que tais deficiências pertencem majoritariamente aos “defeitos de suas virtudes”. Pois aquilo que, objetivamente considerado, parece ser uma limitação do ponto de vista constitui, igualmente, no atrativo pessoal de sua exposição, emprestando-a aquela vitalidade e individualidade que fascinaram seus contemporâneos. Voltaire é o primeiro pensador do século XVIII a recriar e encarnar classicamente o tipo de obra de arte histórica. ²⁷³

Como Cassirer coloca, Voltaire e Bossuet se encontram em uma concepção de história que, por diferente que seja para cada um, tem como força narrativa a projeção de um ideal. É nesse sentido que o *philosophe* vê na obra racineana, se não uma renovação da maneira de se pensar a História, uma

do início ao fim. Quando ele se volta ao passado, ele o faz em benefício do presente e do futuro. Para ele, a História não é um fim, mas um meio; é um instrumento de autoeducação da mente humana. Voltaire não se contenta em simplesmente refletir e investigar; ele demanda e antecipa apaixonadamente o interesse de suas demandas. (...) Esses sentimentos pessoais invadem sua exposição histórica repetidamente. E a exposição se aperfeiçoa na medida em que Voltaire redescobre seus próprios ideais no passado. Isso atinge um climax n’*O Século de Luís XIV*. Voltaire, certamente, consegue ver e distinguir claramente fora dessa esfera; mas seu ímpeto em julgar e condenar é frequentemente grande demais para permitir calma consideração. O orgulho filosófico da razão frequentemente atrapalha a calma reflexão histórica.” (CASSIRER, R. *Op. Cit.*, p. 221).

²⁷² CASSIRER, E. *Op. Cit.*, p. 221.

²⁷³ *Ibid.*, p. 222.

contribuição para sua escrita, pois é Racine que parece fundar a eloquência como exercício de investigação de um sentido da experiência humana; se não um sentido propriamente filosófico, que ordene os fatos como processo, certamente um sentido retórico no qual fatos ultrapassam a situação específica do seu contexto e alcançam um significado abstrato. Para Bossuet, esse sentido talvez não seja interno e certamente não é acessado através de uma análise psicológica do objeto, mas isso não significa que ele não o tenha buscado e não tenha encontrado na experiência humana em geral um objeto de estudo. Como o Voltaire noz diz:

[Bossuet] entregou-se às orações fúnebres, gênero de eloquência que requer imaginação e uma grandeza majestosa, muito próximo da poesia da qual deve-se sempre tomar algo, ainda que com discrição, quando tende-se ao sublime. (...) Uma vez predicadas com eloquência as verdades morais e traçadas com mãos hábeis os quadros das misérias e debilidades humanas; da vaidade, da grandeza e dos estragos da morte, estes se convertem em lugar comum. Vemo-nos reduzidos a imitá-los ou perder-nos.²⁷⁴

A relação de Bossuet com as orações fúnebres é um traço importante do desenvolvimento da eloquência no XVII. Tão importante, aliás, que Voltaire está disposto a assumir que a “verdadeira eloquência” surgida nesse período pode ser chamada de uma “eloquência do púlpito”, visto que seu desenvolvimento talvez seja mais evidente na retórica religiosa do que propriamente no teatro²⁷⁵. Não obstante, nos chama a atenção o próprio modo como o *philosophe*, de novo com enorme brevidade, a qualifica, não só por sua relação estrita com a poesia, mas por referir-se ao gênero humano como um todo. Vemos, com alguma clareza, que Bossuet orbita pelo mesmo universo de conquistas poéticas ao qual Voltaire relegou a figura de Racine, isto é, o universo das paixões, da moral e da natureza humana. Se, por certo, estamos acostumados a destacar certo otimismo religioso como parte central (por vezes, como única parte relevante) do trabalho historiográfico de Bossuet, Voltaire, a quem a historiografia ainda opõe a figura do bispo, é rápido em destacar da retórica religiosa um traço quiçá mais relevante, pois a religião, em última instância, permite que Bossuet dê amplitude e teor

²⁷⁴ VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 1006.

²⁷⁵ A grande eloquência quase não é conhecida na França, pois ela não é conduzida à honra, como em Atenas, Roma e, presentemente, Londres; tampouco tem grande interesse público pelo seu objeto. Ela confina-se, pois, nas orações fúnebres, onde se mescla em pouco à poesia. Bossuet, e depois dele Fléchier, parecem ter obedecido o preceito de Platão, que nos ensina que a locução de um orador as vezes deve ser como a do poeta. VOLTAIRE, “Eloquence”, IN: *Philosophical Dictionary*.

abstrato ao seu discurso histórico. Notemos que sua “eloquência do púlpito” lida diretamente não só com supostas “verdades morais”, mas com as “misérias e debilidades humanas”, elementos que Voltaire identifica na tragédia racineana e, igualmente, que tentaria incorporar ao seu discurso histórico. Se, portanto, a religião parece estar na raiz de um problema científico específico (a possibilidade de pensar o passado estritamente através da cronologia bíblica), ela também aproxima Bossuet da grandeza retórica de seu século ao incutir nele um desejo pelo entendimento histórico do Homem, não de homens específicos em tempos específicos.

É certo que Racine, sobretudo tal qual apresentado n’*O Século de Luís XIV*, não influencia *diretamente* Bossuet (ou o próprio Voltaire), mas isso não significa que sua presença seja menos importante. Como veremos adiante, Voltaire tem menos interesse na influência direta do exemplo raciniano e mais interesse na maneira como o dramaturgo incorpora (e contribui para) a criação de um espírito. Nesse sentido, não é difícil conectarmos a “eloquência de púlpito” de Bossuet à nova tragédia francesa. O que Voltaire identifica na era do Rei Sol não é a emergência isolada de múltiplos exemplos, e seu constante uso da expressão “gênio da língua francesa” não se refere a ninguém em específico; o *philosophe*, sim, atenta para um fenômeno amplo. A partir do século XVII, o espírito literário francês, em todas as suas dimensões, acorda para o “humano em geral”, para aquilo que unifica a experiência através do tempo. Certamente, a ligação entre Racine e Bossuet é mais clara para Voltaire do que para seus leitores; entretanto, ele em momento algum a propõe de modo literal e específico. Para Voltaire, está claro que o exemplo de Racine não pode ser dissociado da *época* de Racine²⁷⁶: seu valor está menos no poder de imitação oferecido por ele e mais na possibilidade de, através da sua obra e de outras, acessarmos a grandeza espiritual de um século.

Faz sentido, desse modo, que o capítulo XXXII d’*O Século de Luís XIV* seja, como muitos dos capítulos finais da obra, vago. Como Suzanne Gearhardt nos lembra, os argumentos históricos de Voltaire são, frequentemente, “auto evidentes a ponto de parecerem banais”²⁷⁷, e sua discussão sobre a eloquência

²⁷⁶ FORCE, P. “Voltaire and the necessity of modern history”, IN: *Modern Intellectual History*, vol. 6, n. 3, p. 469.

²⁷⁷ GEHARDT, S. “The Open Boundary of History and Fiction: A Critical Approach to the French

não é exceção. Se, por um lado, ele se limita a fazer um apanhado do ambiente letrado do XVII (ignorando, quase inteiramente, as características estéticas que justificam a grandeza dos autores por ele citados), por outro, emana de seu texto uma profunda certeza histórica: para Voltaire, a própria emergência de Corneille, Racine, Bossuet e Bayle em uma mesma era é um argumento suficiente em favor do seu profundo (e amplo) desenvolvimento linguístico. Talvez, com isso, Cassirer tenha razão em supor (como muitos supuseram) que sua historiografia é, em parte, “ingênua”, mas o fato é que, para Voltaire, o desenvolvimento da eloquência não parece ser um fenômeno de difícil percepção ou sobre o qual deve-se exercer profundo convencimento. Sua importância, evidentemente, é suficiente para que Voltaire – sempre preocupado com o que é ou não relevante ao presente e ao futuro – o julgue como material historiográfico, mas ela não parece discutível.

O poder de sua certeza, contudo, se mostra curioso se investigamos o contexto no qual Voltaire projetava suas ideias. Com efeito, o papel dado a Corneille e Racine no processo de consolidação de uma nova eloquência francesa o insere de modo insuspeitado nas discussões sobre o tema mobilizadas por sua contemporaneidade. Afinal, se é verdade que o *philosophe* integra, com atípica organização, religião, historiografia e teatro em um único e amplo fenômeno (a emergência de uma nova forma de utilização da língua), não podemos dizer que sua opinião era compartilhada pelo resto da intelectualidade setecentista. De fato, parece mais seguro afirmar que, desde meados do século XVII, o sentimento da inteligência francesa com relação à eloquência era o oposto: angústia, pessimismo, desilusão. Aqui, contudo, cabe buscarmos o auxílio de Jean Starobinski.

4.5

Conclusão: o problema da eloquência no século XVIII

Em um artigo publicado no *Journal of History of Ideas* (“Eloquence and Liberty”, 1977 ²⁷⁸), Starobinski explora de modo resumido a maneira problemática com a qual os séculos XVII e XVIII europeus lidaram com o tema

Enlightenment“, IN : *Princeton University Press*, vol. 38, n. 11, p. 341.

²⁷⁸ STAROBINSKI, J. “Eloquence and Liberty”, IN: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 2.

da eloquência, sobretudo com o estado dessa na contemporaneidade. E a discussão ali proposta é útil se quisermos explorar mais a fundo a maneira como Voltaire pensa o sentido histórico da eloquência francesa.

O ponto de partida de Starobinski é bastante conciso. Há, dentre autores díspares como Rousseau e d'Alambert, Diderot e Guillaume du Vair, uma mesma opinião acerca do estado das artes da palavra (e, para alguns, das artes em geral) no século XVIII: a de que elas se encontram em processo de pleno declínio. Evidentemente, a forma e a seriedade de tal julgamento variam de autor para autor (como variam também as razões atribuídas ao problema e as medidas necessárias para resolvê-lo); entretanto, é notável o fato de que o tema da eloquência se apresenta como uma curiosa constante em um contexto intelectual onde o debate político e estético raramente encontrava consenso.

Entretanto, mais interessante do que o fenômeno em si é o fato de que dele desdobra-se uma ideia acerca da natureza da eloquência que seria cara ao pensamento setecentista, qual seja, a de que seu desenvolvimento depende de sua liberdade frente ao poder público e mesmo de um estado de desordem cívica²⁷⁹. Entre os contemporâneos de Voltaire, a ideia talvez tenha sido mais bem formulada por David Hume, quando este diz ser “impossível para as artes e ciências desenvolverem-se sob qualquer povo, a menos que tal povo usufrua da benção de um governo livre.”²⁸⁰, mas Starobinski a levaria adiante:

Servitude, mesmo sob um senhor justo, impede o pleno desenvolvimento das faculdades da alma. Não parece haver compensação, como a paz ou a prosperidade geral, capaz de fazer-nos aceitar sem arrependimento o novo estado das coisas. Isso nos leva a uma visão pessimista da história humana: exceto por dois curtos períodos em Atenas e Roma, a eloquência não floresceu na antiguidade; deve-se concluir que o despotismo e a tirania foram constantemente mais fortes do que a liberdade. O declínio da Grécia e a queda de Roma foram ambos anunciados e acompanhados pela decadência da eloquência. Não é difícil generalizar a próxima relação entre eloquência e liberdade e estendê-la a todas as artes e ciências. Só uma república livre pode acomodar seu crescimento e progresso.²⁸¹

Nas palavras acima, Starobinski resume os sentimentos da França setecentista acerca da eloquência; sentimentos esses que, ao associarem o declínio da palavra à consolidação de uma política real centralizada, se fazem

²⁷⁹ STAROBINSKI, J. Op. Cit., p. 195.

²⁸⁰ HUME, D. *Essays, moral, political, and literary*. O texto pode ser visualizado na íntegra (e no inglês original) no seguinte site: <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Hume/hmMPLCover.html>

²⁸¹ STAROBINSKI, J. Op. Cit., p. 197

antivoltairianos por excelência. Antes de nos debruçarmos sobre a inserção de Voltaire nesse debate, entretanto, é importante notarmos que essa associação particular entre eloquência e republicanismo não nasce no contexto aqui adotado, e Starobinski é rápido em nos lembrar que suas origens estão, sim, no pensamento de Tácito, precisamente na última parte do seu *Diálogo sobre a Oratória* ²⁸². Ali, Tácito, através do poeta Maternus, expõe a aparente (e trágica) dependência que a eloquência tem não só da República, mas da barbárie (se entendermos “barbárie” como um estado de guerra, violência pública e constante instabilidade política). Com a emergência da autoridade Imperial e o término da guerra civil característica dos dias finais da República, o poeta se vê recordando quase que a contragosto o período de sua juventude, em que florescia “aquela licença que os tolos chamavam de liberdade” ²⁸³. Sensatamente, Maternus (e Tácito) não observa a emergência do Império com arrependimento e não pretende uma elegia aos tempos belicosos da República, mas ele é tampouco capaz de abandonar certa nostalgia ao considerar o florescimento artístico do período pré-imperial. Sua postura ambígua e conflituosa revela, enfim, um dilema que o século XVIII adotaria de modo particularmente vigoroso. Como Starobinski sugere:

Como veremos, no século XVIII, a tese de Maternus deu vazão a certas generalizações. A paz e a prosperidade não são estímulos próprios à conquista artística, mas não são elas preferíveis? E se, presentemente, a eloquência e a poesia estão enfraquecidas, deveriam os cidadãos europeus culpar seu século, que os fez mais felizes e seguros em tantos outros sentidos? ²⁸⁴

É com esse problema que opera parte significativa da intelectualidade europeia desde o final do século XVI. Afinal, como lamentar o declínio da eloquência se ele parece estar associado à consolidação de uma paz pública que, com a Reforma, parecia cada vez mais impossível no cenário político europeu ²⁸⁵?

²⁸² É importante mencionarmos que as ideias incorporadas pelo século XVIII não vieram apenas de Tácito, mas encontraram um importante ponto de entrada no tratado *Sobre o Sublime*, escrito pelo autor grego Longinus (frequentemente referenciado como “Pseudo-Longinus”, visto que os detalhes da autoria do tratado, sobretudo o nome completo de seu autor, são ainda obscuros). Trata-se de um texto importante não só por associar o declínio da retórica à perda das liberdades civis, mas por receber uma importante tradução para o francês, feita por Nicolas Boileau em meados do século XVII.

²⁸³ TÁCITO, *Diálogo sobre a Oratória*.

²⁸⁴ STAROBINSKI, J. Op. Cit., p. 195

²⁸⁵ Fazemos aqui uma referência ao argumento central exposto por Reinhart Koselleck em *Crítica e Crise* acerca da gênese do Estado absolutista (Ver: KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*). Tal qual exposto na obra, o processo que orienta a consolidação da política absolutista se deu não só em resposta à inabilidade da política medieval de conter os avanços das guerras civis religiosas, mas também como um processo de interiorização da moral e de elevação da obediência como virtude cívica essencial. Trata-se, portanto, de um processo que teve ramificações significativas para uma

Para Guillaume du Vair, por exemplo, o declínio da eloquência não é alvo de censura na medida em que a centralização do poder real provoca uma transformação no espírito da aristocracia francesa, a partir da qual a figura literária do “nobre guerreiro” torna-se culturalmente obsoleta ²⁸⁶. Diderot, de sua parte, oferece uma resposta quicá mais poética e sugere que a própria matéria prima da arte (paixão, ódio, honra, heroísmo) torna-se escassa em um mundo cujas relações internacionais são progressivamente definidas pelo comércio e não pela guerra ²⁸⁷. Na Inglaterra, Edward Gibbon propõe que o declínio da eloquência esteja ligado à própria organização da burocracia legislativa europeia, que mata o espírito tumultuoso das deliberações políticas próprio da polis grega e do Senado romano ²⁸⁸. A tais opiniões, enfim, subjaz não propriamente crítica, mas um agudo senso de transformação histórica: o declínio da eloquência não é propriamente uma falta ou corrupção do espírito europeu, mas parte indissociável do processo que marcou a gênese de uma Europa moderna.

Entretanto, tais opiniões sugerem também que aquilo que começou como uma interpretação circunscrita da realidade político cultural romana transforma-se, no XVIII, em um *topos*, isto é, em uma lei regente do relacionamento entre arte e política. Se, por um lado, Tácito pretendia tão somente uma análise do recém criado Império Romano (como ocorre em parte majoritária de sua obra), a transposição de suas ideias ao contexto da Europa setecentista implica na criação de uma lei ou de um modelo interpretativo: o florescimento da eloquência passa a

cultura política definida pela manifestação pública da moral e pela presença dos parlamentos como veículo de participação política.

²⁸⁶ “Nosso Estado francês, desde sua nascença, é governado pelos reis. Tirando de sua potência soberana a autiridade do governo, ele nos libertou, em verdade, das misérias, calamidades e confusões próprias dos estados populares, mas privou-nos também do exercício que poderiam ter os bravos espíritos e dos meios de comparecimento à manutenção dos assuntos públicos.” DU VAIR, G, *De l'Eloquence francaise*, p. 150.

²⁸⁷ “Se me perguntam o que será da filosofia, das letras e das belas artes sob a calma e a longevidade das sociedades mercantis, onde a descoberta de uma ilha, a importação de um novo alimento, a invenção de uma nova máquina, o estabelecimento de um novo posto de troca, a invasão de um braço comercial, a construção de um porto, tornam-se as transações mais importantes, eu lhes respondo com uma outra pergunta. O que nesses objetos é capaz de aquecer e elevar o espírito, de produzir o entusiasmo? Um grande negociante é um personagem próprio a se tornar herói de poema épico? Eu não creio.” DIDEROT, *Pensées detachées*, p. 80.

²⁸⁸ “As repúblicas antigas da Grécia ignoravam os primeiros princípios de um bom governo. O povo se reunia em tumulto, para decidir mais do que deliberar. Suas facções eram furiosas e imortais; suas sedições, frequentes e terríveis; seus melhores dias, cheios de inveja, desconfiança e confusão. Seus cidadãos eram infelizes, mas os escritores tinham a imaginação aquecida por esses objetos nefastos. Pintavam-lhes como sentiam-lhes. A administração tranquila das leis, essas decisões salutares que, feitas em um gabinete individual ou por um pequeno conselho, distribuem felicidade a um povo inteiro, não excitam aos poetas mais do que a admiração, a mais fria de todas as paixões”. GIBBON, E. *Essai sur l'Etude de la Litterature*, p. XII.

ser entendido *tout court* como incompatível à emergência de governos centralizados. Voltamos a Starobinski, que sugere:

Pode-se facilmente ver que tais ideias, ainda que de início aplicadas à interpretação da história antiga, eram abrangentes o bastante para serem retidas e tornarem-se expressões comuns de teste e julgamento do estado presente das coisas. O que nos interessa aqui, pelo menos, é a maneira pela qual um topos concernente à história política e literária da antiguidade, considerada já banal por Pseudo-Longinus, foi utilizado como modelo de entendimento de uma situação contemporânea. Assim que isso acontece, a questão central torna-se esta: é nossa situação sob a monarquia absoluta similar àquela da Roma imperial? Somos ameaçados pelo mesmo destino? É irreversível a perda da liberdade? Ou temos a chance de desenvolver outros ofícios e profissões para compensar pelo estado perdido de licença artística (que não pode de todo ser lamentado)? O topos, em ambas as suas versões, pessimista e otimista, torna-se interessante para nós na medida em que funciona como uma ferramenta analítica e interpretativa, através da qual os escritores do século XVIII conquistam certo entendimento de sua situação presente, ou expressam seu descontentamento. Esses conjunto de questões, pego emprestado de autores clássicos, se encaixava perfeitamente às necessidades de “intelectuais” que, talvez pela primeira vez na Europa moderna, preocupavam-se com as interações entre a literatura e as condições político sociais. Para eles, a história do gosto podia ser cada vez menos dissociada da história das instituições políticas e daquilo que Montesquieu chama de “espírito geral”. Logo, sua tendência era tratar a literatura contemporânea como um índice de sua situação político social e, reciprocamente, referir-se ao regime político vigente de modo a justificar suas opções literárias e desculpas suas falhas.²⁸⁹

Deixando de lado o crescimento do interesse pela história da literatura (impossível de ser justamente abordado nesse trabalho), notamos que a criação de um topos histórico oferece nuances à noção iluminista de progresso. Se, sobretudo em Diderot, identificamos a consciência de que o Estado absolutista de fato fornece maior segurança e estabilidade à vida pública, vemos também que a história ainda parece passível de repetição. A relação taciteana entre eloquência e política conserva seu valor atemporal, e parece claro que a situação romana repete-se no contexto francês. Notamos ainda que em Diderot e Du Vair esse topos é fundamentalmente otimista, e que a perda da eloquência é aceitável se associada à superioridade do governo civil²⁹⁰. Seu otimismo, contudo, dificilmente anula a percepção de que, em pleno século XVIII, a História Antiga ainda era tida como repertório do conjunto de situações relevantes da vida pública.

Isso tudo fica ainda mais intenso quando percebemos que a adoção de um topos também ganha uma projeção didática, se não em Diderot e Du Vair,

²⁸⁹ STAROBINSKI, J. *Op. Cit.*, p. 197

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 198

certamente em autores como François Fénelon. Em sua famosa *Lettre à l'Académie*, o arcebispo não só discute em profundidade o tema da eloquência como, depois de uma análise da democracia urbana grega, estabelece uma ligação algo crítica entre seu declínio e a natureza das decisões políticas na França moderna. Para Fénelon: “Tudo se decide em segredo no gabinete dos príncipes ou em negociações particulares: eis como nossa nação não é estimulada a fazer o mesmo esforço que os gregos em dominar pela palavra” ²⁹¹. Apesar de não proferir nenhuma crítica explícita às condições sociais da França contemporânea, vemos que em Fénelon o *topos* assume uma posição pessimista, onde o declínio da eloquência é não um sacrifício necessário à consolidação de um mundo mais estável, mas um sinal da progressiva perda das liberdades civis. Posicionamento semelhante pode ser identificado nos escritos de d’Alembert, para quem o declínio da eloquência é, igualmente, um efeito da aproximação dos intelectuais à aristocracia. Em seu *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, d’Alembert se mostra particularmente desgostoso do progressivo controle que o sistema de patronagem intelectual do século XVIII exerce sobre o desenvolvimento da língua. Sua associação entre a cultura política vigente e o declínio da eloquência é aparente quando este compara a França setecentista ao “século de Augusto”, sugerindo que em ambos os casos o declínio da eloquência esteve associado a um processo de servitude da intelectualidade aos interesses da nobreza ²⁹². Em ambos os casos, notamos que o *topos* apresenta a possibilidade de emissão de uma lição histórica. Como Starobinski sugere:

A interpretação de Tácito e Longinus da sua própria situação histórica ofereceu um meio de compreender o mundo presente e, ademais, de prever um declínio semelhante àquele que levou Roma a seu lamentável fim. Era possível construí-lo, para os leitores ilustrados, como um fatídico símile, como uma advertência. Tais autores, uma vez decididos em proclamar as faltas de sua nação, podiam profetizar o pior assim que se estabelecesse o declínio ou a ausência da eloquência enquanto “fato”: tal “fato”, uma vez reconhecido, era a premissa de um silogismo, onde a lei regular do desenvolvimento histórico, do tosco início até o declínio, era tida como certa e aplicada de igual modo a sucessivas civilizações.

²⁹³

Se, contudo, os argumentos de Diderot, Fénelon e d’Alembert são relativamente comuns no ambiente intelectual europeu, a leitura d’O *Século de Luís XIV* deixa claro que Voltaire, de sua parte, não compartilha deles. Não por

²⁹¹ FÉNELON, F. *Lettre à l'Académie*, p. 26.

²⁹² D’ALEMBERT, J. *Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, p. 384

²⁹³ STAROBINSKI, J. *Op. Cit.*, p. 219 e 220

acaso, em um texto dedicado à realização de um apanhado da opinião intelectualizada francesa acerca do tema da eloquência, Starobinski não explora em profundidade a obra e a opinião do *philosophe*.

Como vimos até aqui, o lugar atribuído ao século XVII (e ao absolutismo) na História do desenvolvimento artístico europeu está, para Voltaire, longe de ser aquele da decadência. Do contrário, ele enxerga ali a clara emergência de uma eloquência superior²⁹⁴, ignorada na medida em que a história da literatura antiga ainda parece exercer sobre a opinião uma pressão modelar. Como Starobinski supõe, o julgamento de Diderot e Fénelon sobre a eloquência depende da enorme relevância que tais autores atribuem às dinâmicas culturais da antiguidade para o tempo presente. Voltaire, por outro lado, não atribui à antiguidade a mesma relevância. Desde o seu verbete “História”, o *philosophe* deixa muito claro que, enquanto historiador, seu interesse está na história recente, opinião largamente reforçada n’*O Século de Luís XIV*, onde Voltaire compreende o século XVII como momento de ápice da cultura europeia. Enquanto pesquisador, a produção de Voltaire nunca voltou-se para a Antiguidade, e seu presentismo, como Pierre Forcé bem nos lembra²⁹⁵, o colocava não só em oposição à historiografia acadêmica de seu tempo, mas contra a própria noção de *Historie*, que via na Antiguidade um repertório de modelos.

Para Voltaire o interesse pela modernidade é uma necessidade intelectual, enquanto interesse pela história antiga é mera curiosidade²⁹⁶. A história moderna ganha precedência tanto por motivos metodológicos (ou seja, por ser aquela sobre

²⁹⁴ “Muitas pessoas tem sustentado que a língua francesa foi empobrecida desde os dias de Montaigne e Amyot, visto que expressões abundantes dessa época não são mais utilizadas; mas, em sua grande maioria, esses são termos para os quais equivalentes foram encontrados. A língua escrita foi enriquecida com um grande número de expressões nobres e energéticas e, sem chamar a atenção para a eloquência da questão, também foi a língua falada. Foi durante o reinado de Luís XIV, como já observado, que a língua foi reparada. Quaisquer que sejam as mudanças reservadas pelo tempo e o destino, os bons autores dos séculos XVII e XVIII sempre servirão de modelo. As circunstâncias não nos deram o direito de acreditar que a França se distinguiria na filosofia. Um governo gótico extinguiu todo tipo de luz por mais de doze séculos; e professores do erro, pagos para brutalizar a natureza humana, alimentaram ainda mais a escuridão. Ainda assim, há mais filosofia em Paris que em qualquer cidade da Terra, e provavelmente mais do que em todas as cidades juntas, exceto Londres. O espírito da razão penetrou mesmo as províncias. Em uma palavra, o gênio francês é provavelmente equivalente ao inglês em filosofia; enquanto, pelos último oitenta anos, a França é superior a todas as nações em literatura, e certamente assumiu uma liderança nas cortesias da sociedade, em sua polidez natural, impropriamente chamada de ‘urbanidade’”. VOLTAIRE, “Eloquence”, IN: *Philosophical Dictionary*.

²⁹⁵ FORCE, P. *Op. Cit.*

²⁹⁶ VOLTAIRE, *Conseils à un journaliste*, p. 244.

a qual podemos ter mais certeza ²⁹⁷), quanto por motivos propriamente filosóficos. Na esteira de Lorde Bolingbroke, o *philosophe* propõe uma mudança significativa na maneira de se operar com a ideia de exemplaridade histórica. Por um lado, Voltaire tem consciência de que o estudo da Antiguidade (como o da física), serve a um propósito estritamente científico: ele desmonta nossos equívocos acerca da factualidade do passado do mesmo modo que a Academia de Ciências de Paris desmonta nossos equívocos acerca da funcionalidade do mundo natural ²⁹⁸. Entretanto, enquanto influente no melhoramento da condição humana presente e, sobretudo, enquanto repositório de exemplos, a história se torna tão mais relevante na medida em que se aproxima de Luís XIV. O posicionamento de Voltaire na famosa Querela dos Antigos e Modernos é claro. Para ele, a supremacia da época moderna (entendida como indo dos Médici ao Rei Sol ²⁹⁹) é uma certeza quantitativa: foram produzidos, nesse curto intervalo, monumentos mais grandiosos do que aqueles produzidos pelo Ocidente desde Plutarco. Como Forcé coloca:

Fundamentalmente, o propósito da História era traçar o progresso da mente humana. Temos a tendência de enxergar isso sob a luz da interpretação de Condorcet do projeto de Voltaire: contar a história do mundo como uma batalha da razão *versus* a falta de razão. Essa interpretação não é inteiramente imprecisa, mas ela ignora um aspecto que Voltaire entendia como fundamental. Mostrar “o progresso da mente humana e das artes sob Luís XIV” era uma forma de apresentar o século de Luís XIV como “um exemplo aos séculos vindouros”. (...) Nesse sentido, Voltaire não tinha problemas com a invocação de Rollin do topos da *historia magistra vitae* ³⁰⁰, e seu trabalho é uma reafirmação feroz do valor exemplar da história. Por outro lado, sua reinterpretação do topos o levava por um caminho inteiramente distinto. Para a tradição humanista, a exemplaridade era baseada na distância temporal, geográfica e cultural. Exemplos da antiguidade eram, por definição, remotos e estrangeiros, e requeriam um esforço de acomodação e apropriação. A imitação dos feitos dos heróis era predicada pela noção de que os antigos padrões de virtude estavam provavelmente fora de alcance, e, no entanto, era essa própria distância entre padrões antigos e realidades presentes que produzia inspiração. Ao privilegiar exemplos modernos, Voltaire estava virando essa lógica de cabeça para baixo. Ele se deslocou de uma

²⁹⁷ “A história moderna tem a vantagem de ser mais certa pelo simples fato de ser moderna”. VOLTAIRE, *Op. Cit.*, p. 244.

²⁹⁸ “A Academia de Belas Letras, inicialmente composta em 1663 por poucos membros da Academia Francesa de modo a registrar as ações de Luís XIV à posteridade pela forja de medalhas, tornou-se útil ao público quando parou de focar-se exclusivamente no monarca e dedicou-se à pesquisa sobre a Antiguidade e à crítica judiciosa de fatos e opiniões. Ela fez, no campo da história, mais ou menos aquilo que a Academia de Ciências fez para a física: ela desmontou erros.” VOLTAIRE, *Op. Cit.*, 997.

²⁹⁹ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*, p. 245.

³⁰⁰ Charles Rollin foi reitor da universidade de Paris entre 1694 e 1712 e autor de *Ancient History of the Egyptians, Carthaginians, Assyrians, Babylonians, Medes and Persians, Macedonians, and Grecians*.

noção de exemplaridade baseada em distância para uma baseada em proximidade. Ademais, Voltaire de fato abraçava a noção humanista de que exemplos deveriam ser buscados no comportamento de indivíduos excepcionais, mas aqui também há uma mudança. N’*O Século de Luís XIV*, o herói não era tanto Luís XIV quanto o século ele mesmo.³⁰¹

As palavras acima, por longas que sejam, são valiosas por dois motivos. Em primeiro lugar, de um modo geral, elas apontam para uma convivência (ainda que instável) das noções de “exemplaridade” e “progresso”, frequentemente entendidas como mutuamente excludentes. Vemos, na presentificação voltairiana dos exemplos históricos, a capacidade de acomodar, se não a *certeza* no progresso, pelo menos a noção de que os exemplos do passado se tornam progressivamente melhores. Ademais, vemos que esses exemplos também assumem uma dinâmica específica e que estão cada vez menos sujeitos a uma abordagem atomizada: se, como já dissemos, Voltaire ainda não parece operar com uma ideia de “História em si”, ele já parece assumir que a grandeza de um período só pode ser compreendida de modo total, tendo consciência de todos os seus aspectos. De fato, sua abordagem é mais quantitativa do que argumentativa: Voltaire pretende apresentar a grandeza do século de Luís XIV mais pela listagem de todas as suas conquistas e obras do que pelo uso de uma explicação filosófica. Entretanto, isso não muda o fato de que seu entendimento e seu uso de exemplos já parece curiosamente moderno.

Mais importante do que isso, contudo, é como essa ideia se relaciona à discussão sobre eloquência. Se, afinal, Voltaire não sucumbe ao dilema taciteano, não é só por uma questão de gosto ou por um apreço não compartilhado pela poética de seu tempo: é sobretudo porque ele carrega um engajamento histórico profundo. É importante, aqui, que entendamos o crescimento da eloquência como um exemplo de tal engajamento. A emergência de um novo uso da língua francesa não coloca Voltaire apenas em contradição com o pensamento estético de boa parte da intelectualidade setecentista, o insere também de modo singular no pensamento histórico da época. O crescimento eloquência, nesse sentido, talvez seja o fenômeno que melhor evidencie a originalidade do seu pensamento.

Se, por um lado, é certo que Voltaire não é o único intelectual do XVIII a apreciar a tragédia raciniana e a historiografia de Bossuet, por outro, é certo que ele talvez seja o primeiro a compreendê-los como exemplos históricos superiores

³⁰¹ FORCE, P. *Op. Cit.*, p. 470.

aos de Cícero e Desmóstenes. A valorização de Racine e Bossuet carrega um duplo significado: em primeiro lugar, ela é condizente com uma noção de história na qual os exemplos recentes são aqueles que, segundo a lógica geral de Voltaire, melhor contém a barbárie da natureza; em segundo lugar, ela é apreciativa dos intelectuais que, antes de Voltaire, enxergaram e de fato pavimentaram o caminho para tal visão. Racine, assim, carrega uma importância específica (o uso da tragédia como revelação do conflito interno entre razão e paixões), mas também uma importância geral, compartilhada pelo espírito do século (o conhecimento em si de tal conflito). Sua apreciação, portanto, revela não só a modernidade do pensamento de Voltaire, mas a insuspeitada coesão interna deste.

Chegamos, assim, às nossas considerações finais. No curso do presente capítulo, procuramos apresentar a eloquência não só como um aspecto relevante da historiografia de Voltaire, mas como um elemento profundamente revelador da sua maneira de pensar e interpretar o passado. Por um lado, este trabalho (por definição, dependente de fontes historiográficas) carrega uma dificuldade inerente, visto que, na historiografia voltairiana, fenômenos abstratos frequentemente dispensam longos argumentos explicativos. Entretanto, sendo-nos permitido tirar, de tudo discutido aqui, uma ideia, cabe que seja esta: a valorização da língua francesa é não só um fenômeno que, para Voltaire, solidifica o valor espiritual e filosófico do período de Luís XIV, é o um fenômeno que valoriza e singulariza o próprio *philosophe* enquanto parte do Iluminismo francês. O entendimento voltairiano de “Eloquência” é amplo e carrega mais significados do que a definição formal do *Dicionário Filosófico* nos faz crer: ele envolve, simultaneamente, a capacidade de escrever com mais paixão e ter as paixões como elemento poético; mantendo características específicas, ele é central à formas narrativas díspares e, de um ponto de vista epistemológico, antagônicas; ele é parte da grandeza espiritual de um tempo que, no campo das artes, realizou poucas conquistas.

Sua natureza quimérica, entretanto, diz muito a respeito de Voltaire, não só por revelar aquilo que, a despeito de seu ceticismo, poderíamos chamar de uma ideia de “progresso”, mas por deixar claro seu posicionamento específico acerca da exemplaridade do passado. Se, portanto, talvez não encontremos na obra voltairiana uma definição (e uma utilização) coesa da ideia de eloquência, é certo que ela mobiliza e dá solidez a uma série de ideias frequentemente atreladas à

Voltaire (como “razão” e “natureza”). Em última instância, o termo nos revela traços pouco explorados do pensamento voltairiano, e nos ajuda a compreender de que modo o *philosophe* compreendia a escrita da história não só como um processo de afirmação científica dos fatos passados, mas como um processo de exploração da interioridade gênero humano.

5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista tudo o que foi apresentado e discutido no curso desta dissertação, é importante que retomemos alguns pontos e elaborem algumas conclusões, especialmente de modo a integrar o conteúdo de cada um dos capítulos propostos.

Certamente, o trabalho aqui realizado contribuiu mais em amplitude do que em profundidade ao debate que envolve a figura de Voltaire. Ao longo dessas páginas, nós tocamos em mais pontos e abrimos mais possibilidades do que esgotamos, e muito dos temas e dos problemas colocados aqui se beneficiariam de mais tempo, mais aprofundamento, mais pesquisa. Isso, todavia, foi inteiramente planejado. Independente das possíveis conclusões e afirmativas apresentadas no decorrer deste trabalho (e independente das possíveis teses sustentadas por ele), nosso objetivo principal sempre foi um só: revitalizar *O Século de Luís XIV* como uma valiosa fonte de pesquisa e como uma interessante porta de entrada a historiografia de uma época e de um autor.

Por essa razão, não pretendemos aqui apresentar avaliações definitivas sobre o livro, ou encerrá-lo em uma interpretação rigorosa de suas intenções e características. Como sugerimos na introdução deste trabalho, Voltaire é, como muitos dos intelectuais do Iluminismo francês, vítima de sucessivas projeções feitas *a posteriori* sobre sua pessoa e seu trabalho. Projeções essas que o resumem a um conjunto de pressupostos por natureza reducionistas, por precisos que porventura sejam. De uma maneira geral, Voltaire parece ter sido o responsável por transformar a escrita da história no exercício de crítica dos costumes, abordando o passado de modo a avaliar o que nele é digno da atenção presente. Esse é o prisma sob o qual boa parte dos estudos coloca *O Século de Luís XIV*, livro no qual o *philosophe* se debruça sobre o momento em que acredita ver os costumes mais elevados. Segundo essa interpretação, o livro é carregado de um profundo teor filosófico, visto que seu direcionamento ao passado não é dado ao exclusivo entendimento deste, mas à produção de uma avaliação dos modos de vida do presente.

Entretanto, *O Século de Luís XIV* possui uma dimensão própria, e muitas das suas características não se encaixam no mero modelo da crítica intelectual.

Algumas dessas características são dadas pela trajetória de Voltaire enquanto intelectual, algumas existem em função do contexto de produção e circulação de um texto historiográfico no século XVIII, algumas se sustentam na permanência de categorias históricas tradicionais, algumas poucas parecem não encontrar lugar pleno no livro. O que pretendemos aqui é retomar a interpretação que fizemos de tais características de modo a oferecer, se não uma conclusão exata, novas possibilidades de estudo e significação da obra de Voltaire.

A primeira das nossas considerações, por banal que pareça, dá forma ao restante do estudo aqui colocado, e solidifica a nossa interpretação d'*O Século de Luís XIV* enquanto um texto de história: acreditamos que a obra de Voltaire seja composta de momentos distintos e que, como tal, sua originalidade decorra do contraste e do diálogo estabelecido entre eles. O primeiro desses momentos corresponde a narrativa dos principais eventos políticos e militares que compõem o reinado de Luís XIV. O segundo momento corresponde à coleção de anedotas reunidas sobre o período e oferece uma investigação precisa dos costumes e da sociabilidade da corte do Rei Sol. O terceiro momento propõe uma abordagem temática e discute as transformações ocorridas em áreas sociopolíticas específicas da Europa ao longo do século (como a religião, arte, ciências e etc.).

Faço questão de listá-los, pois parece claro que Voltaire não articula essas partes distintas por acaso. Se, por um lado, o *philosophe* (a despeito de suas críticas à Daniel) ainda demonstra grande interesse nas narrativas de guerra e na descrição das virtudes exemplares de generais, é certo também que a guerra e a política são partes de um todo. Já existe em sua obra um sentido de “composição histórica”, uma percepção de que a relevância do passado se dá não pela exemplaridade imutável das situações políticas, mas justamente por aquilo que causa ruptura e que aparece ao presente como um momento singularmente distinto, extraordinário. É o esforço de apreender esse momento em todas as suas dimensões, de não deixar escapar nenhum dos seus traços definidores, que leva Voltaire – como outros – a expandir radicalmente o escopo temático da história. Fundamentalmente, o *philosophe* parece buscar n'*O Século de Luís XIV* a representação total de uma grandeza generalizada: parece querer representar, através de uma análise longa, vigorosa, mas sobretudo *versátil*, a unidade espiritual de um tempo, sem com isso reduzi-la ou acabar com sua complexidade.

A segunda das nossas conclusões lida diretamente com a *forma* (ou “formas) d’*O Século de Luís XIV* enquanto texto, e também com a relação entre Voltaire e Pierre Bayle. De um modo geral, discernir com precisão a influência do trabalho de Bayle sobre Voltaire é um exercício complicado. Certamente, Voltaire admirava Bayle, não só como historiador, mas como intelectual crítico e filósofo cético. Entretanto, não podemos dizer que a sua admiração se converte em uma aplicação direta dos princípios críticos presentes no *Dicionário Histórico Crítico a O Século de Luís XIV*. Tal qual entendido aqui, o *Dicionário* só consegue estabelecer um método de pesquisa autônoma por estar encerrado em uma forma específica, dotada, como Renato Lessa bem sugere, de um aspecto vertical de não terminalidade. Essa forma, por completa que seja no discernimento do que “de fato aconteceu”, não se presta bem à construção de uma narrativa histórica que, se não teleológica, já se preocupa com o encadeamento dos fatos à longo prazo e com o exâme do espírito abstrato de um século. Em outras palavras, Voltaire ainda mantém seu texto enquanto uma narrativa monológica, dotada de fixidez, literalidade e, sobretudo, *encerramento*. Fundamentalmente, a distância entre Bayle e Voltaire é aquela que se coloca entre as ideias de “crítica historiográfica” e “historiografia”: o primeiro, como sugerimos, constrói o discernimento exato daquilo que pode ou não ser dito sobre o passado; o segundo está preocupado com a composição de uma narrativa (ou de um quadro) no qual a escolha dos fatos compõe uma ideia abstrata.

Entretanto, se observarmos os capítulos finais da obra, veremos que Voltaire opera uma mudança sutil, mas significativa na sua maneira de escrever seu texto. Seja por um incipiente enfraquecimento das características narrativas que orientam a primeira parte do livro, seja por uma adoção progressiva daquilo que – a partir de Adorno – chamamos de uma “forma de ensaio”, *O Século de Luís XIV* é encerrado segundo pressupostos críticos semelhantes aos de Bayle, sobretudo no que tange uma valorização do fragmentário, do detalhe factual e do que é historicamente transitório. É claro que essa valorização ganha traços distintos na obra de cada autor. Para Pierre Bayle, o fragmentário tem um valor científico (isto é, ele pode ser conhecido com mais certeza do que qualquer conceito da metafísica ou qualquer proposição demasiadamente abstrata); para Voltaire, ele tem um valor propriamente filosófico, ele desconstrói qualquer noção genérica e fanática que se tenha a respeito do passado, ele desmonta o dogma ou a

ideia de que o mundo funciona segundo parâmetros filosóficos imutáveis (sejam eles oriundos do jus naturalismo, do espírito das leis ou da teologia cristã). Em suma, o fragmentário em Voltaire revela a individualidade preciosa de cada momento histórico, individualidade essa cuja memória cabe ser preservada. Se há, portanto, pouca influência metodológica do *Dicionário sobre O Século de Luís XIV*, o espírito crítico de Bayle se faz presente nos últimos capítulos voltairianos e ambos os autores parecem se encontrar em uma concepção da história como um exercício de valorização de fenômenos individuais *versus* conceitos invariáveis.

A terceira consideração que propomos aqui, entretanto, talvez seja a mais abrangente delas, posto que se inscreva em um objetivo geral de incorporação do tema da eloquência como valioso às discussões sobre a historiografia setecentista e voltairiana. Nosso interesse pelo assunto se manifesta desde o primeiro capítulo e, ao longo desta dissertação, procuramos destacar pontos de interferência de um espírito poético no trabalho histórico e crítico de Voltaire: seu interesse repentino pela escrita da história, seu singular descaso por detalhes e minúcias antiquárias, sua manutenção de uma narrativa sintética (e carregada de um certo espírito feminino), sua preocupação com a difusão do texto histórico no espaço de sociabilidade dos salões e das repúblicas das letras do Setecentos, sua integração da historiografia ao corpo das artes do espírito, sua valorização de Racine e Bossuet como formadores de uma nova poética da história... Tudo isso nos sugere uma direção de pesquisa peculiar. Não nos parece absurdo compreender a historiografia de Voltaire como um discurso repleto de pretensões poéticas, ou, pelo menos, onde as pretensões filosóficas passam por uma revisão da linguagem histórica. Ao aproximar a historiografia do teatro de Racine, Voltaire não está só pensando em como torná-la mais palatável à sensibilidade poética da sociedade letrada de seu tempo, mas está diretamente envolvido em uma revisão de sua utilidade prática. Fundamentalmente, a historiografia de Bossuet, para ele, é aquela que, desculpados suas incongruências filosóficas, compreende o passado não em seu pragmatismo mecânico, mas como perpassado de uma grandeza e de um sentido de longo prazo, capaz não só de inspirar pelos exemplos que conserva (se não pela imitação, pela grandeza essencial de tais exemplos), mas capaz também de oferecer uma visão ampla do espírito de nações e épocas específicas, capaz de reunir aspectos variados da experiência humana (muitos dos quais eram até então tidos como irrelevantes) em um quadro geral da realidade pública e

privada, e capaz de criar totalidade através de um exercício combinado de seleção e articulação de objetos históricos distintos.

Fosse-nos, portanto, indispensável estabelecer uma conclusão acerca d'*O Século de Luís XIV*, diríamos que o livro representa e engloba muitas das questões intelectuais do seu tempo. Por um lado, Voltaire parece envolvido na busca por uma autonomização do discurso histórico fundada pela emergência do Antiquarismo e pelo ceticismo de Pierre Bayle. Por outro, ele está também preocupado com a expansão do interesse ilustrado pela história, com a democratização da cultura intelectual parisiense e com a revisão da historiografia enquanto um discurso eminentemente moderno: voltado não a príncipes e estadistas, mas ao saber crítico de todo indivíduo; feito não segundo o modelo de manuais militares, mas segundo um espírito épico, organizado a partir de um fio condutor e preocupado com questões de ordem abstrata. É nesse sentido, diríamos, que há em sua obra uma “filosofia da história”, pois *O Século de Luís XIV*, antes de ser um livro especificamente interessado no “progresso” do espírito, é um livro que procura circunscrever a história como uma pesquisa do espírito e como um instrumento capaz de tornar tal espírito visível, palpável, presente.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. W. "The Essay as Form". IN: New German Critique, No. 32. (Spring - Summer, 1984), pp. 151-171.

AUERBACH, E. *Mímesis: representações da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARON, R. *La philosophie critique de l'histoire: essay sur une théorie allemande de l'histoire*, Librairie Philosophique J. Vrin : 1969.

ANDREW, E. *The Senecan Moment: Patronage and Philosophy in the Eighteenth Century*, Journal of History of Ideas, Vol. 65, No. 2, p. 277-300.

BINOCHE, B. *Les trois sources de philosophie de l'histoire*. Paris : Les Presses de l'Université Laval, 2008 .

BRUMFITT J.H., *Voltaire Historian*, Oxford: 1958.

BURCKHARDT, J. *Reflexões Sobre a História Universal*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*, New Jersey, Princeton University Press: 1979.

CREPON, M. « La double philosophie de l'histoire de Voltaire », IN: *Sens du Devenir et Pensée de l'histoire au temps des Lumières*. Org : BINOCHE, B. Paris : Champ Vallon, 2000.

DIDEROT, "Moeurs" IN: *Encyclopédie*, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2011 Edition), Robert Morrissey (ed), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

FONTENELLE. *Digression sur les Ancien et les Modernes*. ELIOHS Eletronic

Library of Historiography (Mars, 1998), disponível em :
<http://www.eliohs.unifi.it/testi/600/fontenelle/digression.htm>.

_____. *Sur l'histoire*. ELIOHS Eletronic Library of Historiography
 (Mars, 1998), disponível em :
<http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/fontenelle/histoire.htm>

GAY, P. *The Party of Humanity*, New York: Norton and Company Inc., 1971.

GINZBURG, C. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HAZARD, P. *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris : Fayard, 1961.

_____. *O Pensamento Europeu no Séc. XVIII*, Lisboa: Editora Presença, 1951.

HEGEL. G, *Filosofia da História*, Brasília: Editora UNB, 1985.

HENRY, P. “Voltaire as a Moralist”, *Journal of History of Ideas*, vol. 38, n. 1, Jan. – Mar. 1977, p. 141-146, disponível em:
<http://www.jstor.org/stable/2708846>, acesso em: 15 jun, 2011.

LAZTER, M. “Leibniz’s Conception of Metaphysical Evil”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No. 1, Jan. 1994, p. 1-15, disponível em:
<http://www.jstor.org/stable/2709950>, acesso em: 15 jun, 2011. 86

LEPAPE, P. *Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das luzes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LOJKINE, S. « La manipulation des sources dans le Essai sur les mœurs de Voltaire » IN: *Sens du Devenir et Pensée de l'histoire au temps des Lumières*. Org : BINOCHE, B. Paris : Champ Vallon, 2000.

LÖWITH, K. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991.

KANT, I. “Resposta a pergunta: O que é o Esclarecimento?”, IN: *Textos Seletos*: Petrópolis, 1985.

KANT, I. *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*, Lisboa: LusoFia Press, 1998.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*, Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, R. “Espaço de Experiências e Horizonte de Expectativas”, IN: *Futuro Passado*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

_____, “Historia magistra vitae: sobre a dissolução do topos na História moderna em movimento” IN: *Futuro Passado*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

_____, “O Futuro Passado dos Tempos Modernos” IN: *Futuro Passado*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

MOMIGLIANO, A. “Ancient History and the Antiquarian”, IN: *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 13, n. 3/4, p. 285-315,

_____, *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*, Bauru: EDUSC, 2004.

MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws*, Chicago : Enciclopaedia Britannica, 1952.

MORA, J. F. *Visões da História*. Porto: RÉS Editora Lda., 1962

PLATÃO, *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RASMUSSEN, D. *Burning Laws and Strangling Kings?: Voltaire and Diderot on the perils of rationalism in politics*. *The Review of Politics*, vol. 73, p. 77-104.

ROSELTHAL, J. "Voltaire's Philosophy of History", *Journal of History of Ideas*, vol. 16, n. 1, Abril 1955, p. 151-178, disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2707660>, acesso em: 15 jun, 2011.

STAROBINSKI, J. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras 2001.

STEFANOVSKA, M. *Exemplary or Singular? The Anecdote in a Historical Sense*, *Substance*, vol. 38, n. 1, 2009.

VOLTAIRE. *Cândido*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. « Dicionário Filosófico ». IN: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Essai sur les mœurs: et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'a Louis XIII*, Paris: Garnier, 1963.

_____. *Filosofia da História*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. « Le Siècle de Louis XIV », IN : *Ouvres Historiques*, Gallimard: 1957.

_____. "Lettre aux Mr. Dubos, 30 / 10 / 1738", IN: *Ouvres Historiques*, p. 607, Gallimard: 1957.

_____. *Lettres Philosophiques*. Paris: Flammarion, 2006.

WYNN, T. *Voltaire, Marie-Antoinette and the Politics of Galanterie*, *French Studies*, vol. LXV, n. 1, 2012.

ANEXO 1

FRAGMENTO DO CAPÍTULO XXV D'O SÉCULO DE LUÍS XIV ("Das Particularidades e Anedotas do Reinado de Luís XIV").

Um prisioneiro desconhecido, de altura majestosa e porte nobre e gracioso, foi enviado secretamente ao castelo na Ilha de Santa Margaret, no mar da Provença. Na estrada, esse prisioneiro usava uma máscara cujo queixo era feito de molas de ferro, o que lhe dava a liberdade de comer sem retirá-la. Ordens foram dadas para matá-lo se ele algum dia descobrisse o próprio rosto. Ele permaneceu na ilha até um oficial de absoluta fidelidade, chamado St. Mars, governador de Pignerol, ser feito governador da Bastilha em 1690. St. Mars foi até a ilha de St. Margaret e trouxe o prisioneiro mascarado à Bastilha. O marquês de Louvois foi vê-lo na ilha antes de sua transferência e falou dele com grande respeito, sem sentar-se ³⁰². O estranho foi trazido à Bastilha e abrigado da melhor forma possível naquele castelo. Nada do que ele desejava lhe era recusado. Seu maior prazer eram tecidos e costuras extraordinariamente delicadas. Ele tocava violão, era tratado com grande carinho e o governador raramente se sentava em sua presença. Um velho médico da Bastilha, que frequentemente atendia a esse estranho cavalheiro, declarou nunca ter visto o seu rosto, ainda que regularmente examinasse sua língua e outras partes do seu corpo. Esse médico disse que ele era ligeiramente moreno, mas formidavelmente apessoado. O próprio tom de sua voz era cativante, mas ele nunca reclamava de sua situação, e nunca revelou quem era. O estranho morreu em 1704, e foi enterrado de noite na paróquia de St. Paul.

O que redobra nosso espanto é o fato de que, quando foi enviado à ilha de St. Margaret, nenhuma pessoa de consequência desapareceu na Europa. Esse prisioneiro era, entretanto, sem dúvida um homem de alta estatura, pois em sua chegada à ilha, o próprio governador colocou pratos prateados sobre sua mesa e retirou-se depois de trancar a porta. Um dia, o prisioneiro escreveu em um de seus pratos com uma faca e jogou-o janela afora na direção de um barco que estava em um rio, perto da base da torre. Um pescador, a quem o barco pertencia, encontrou o prato e o trouxe ao governador, que, com grande ansiedade, perguntou: "Você leu o que está escrito neste prato? Ele passou pela mão de mais alguém?". O pescador respondeu: "Eu não sei ler, e acabei de encontrá-lo. Ninguém mais o

³⁰² Voltaire refere-se aqui a um sinal de respeito. Ao falar com ele de pé, o marquês reconhece a importância e a estatura do prisioneiro.

viu”. O plebeu foi detido até o governador estar convencido de que ele de fato não sabia ler e que o prato não havia sido visto por mais ninguém. “Vá”, ele disse, “você é feliz por não saber ler”.

Entre aqueles que tiveram conhecimento direto destes fatos, existe um ainda vivo que é digno de confiança. M. Chamillard foi a última pessoa que soube qualquer coisa deste estranho segredo, mas o segundo marechal de Feuillade, seu genro, me contou que, no leito de morte de seu sogro, ele foi de joelhos implorar para que ele lhe contasse quem foi aquela pessoa conhecida somente pelo nome de “o homem da máscara de ferro”. Chamillard respondeu que aquele era um segredo de estado, e que ele fez um juramento de nunca revelá-lo. De fato, existem muitos dos meus contemporâneos que atestariam a verdade do que conto aqui; e eu não conheço nenhum outro fato simultaneamente tão extraordinário e tão bem sustentado.

Tradução: Caio Moraes Ferreira