



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MATHEUS SILVA COSTA

**DOIS PRISMAS ACERCA DA IDEIA DE FILOSOFIA DA HISTÓRIA NO SÉCULO
XVIII: VOLTAIRE E ROUSSEAU**

São Luís

2025

MATHEUS SILVA COSTA

**DOIS PRISMAS ACERCA DA IDEIA DE FILOSOFIA DA HISTÓRIA NO SÉCULO
XVIII: VOLTAIRE E ROUSSEAU**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão-cidade universitária Dom Delgado, como requisito para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Luciano da Silva
Façanha**

São Luís

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva Costa, Matheus.

DOIS PRISMAS ACERCA DA IDEIA DE FILOSOFIA DA HISTÓRIA
NO SÉCULO XVIII: VOLTAIRE E ROUSSEAU / Matheus Silva
Costa. - 2025.

55 f.

Orientador(a): Luciano da Silva Façanha.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. História. 2. Voltaire. 3. Rousseau. 4.
Filosofia. 5. Progresso. I. da Silva Façanha, Luciano.
II. Título.

MATHEUS SILVA COSTA

**DOIS PRISMAS ACERCA DA IDEIA DE FILOSOFIA DA HISTÓRIA NO SÉCULO
XVIII: VOLTAIRE E ROUSSEAU**

Monografia apresentada ao Curso de
Licenciatura em Filosofia da Universidade
Federal do Maranhão-cidade universitária Dom
Delgado, como requisito para obtenção do
título de Licenciado em Filosofia.

Aprovada em ____/____/____

BANCA AVALIADORA

Prof. Dr. Luciano da Silva Façanha
Orientador
Universidade Federal do Maranhão

Prof^ª. Dr^a. Maria Olília Serra
1º Membro da Banca Avaliadora
Universidade Federal do Maranhão

Prof^ª. Dr^a. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
2º Membro da Banca Avaliadora
Universidade Federal do Maranhão

Aos meus pais, minha mãe Luziane Silva Costa e o meu pai Jerfson Dias Costa por todo amor e dedicação na minha trajetória e por toda ajuda no meu processo de formação.

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial minha mãe Luziane Costa, meu pai Jerfson, minha irmã Vitória, minha prima Larissa. Obrigado por tudo que fizeram para a concretização deste sonho, desde um momento de boas conversas, como ajudando-me com algo que fez toda a diferença na escrita da minha monografia.

Agradeço à FAPEMA, na qual financiou grande parte da minha pesquisa na graduação. Sem esse suporte financeiro, não seria possível o desenvolvimento da pesquisa e a permanência na universidade.

Ao meu Orientador Dr. Luciano da Silva Façanha, grande referência no meio acadêmico no Brasil, e minha referência como professor e pesquisador. Minha eterna gratidão pelos conselhos, pelas orientações que foram fundamentais para a execução não só desta monografia, mas grande parte da minha produção acadêmica na graduação.

Sou grato pelo Carlos Pablo Lacerda, uma das pessoas mais amorosas e gentis que conheço. Obrigado pelo apoio e paciência nos dias turbulentos que passei, mas também por sempre ter uma palavra de positividade em meio ao meu pessimismo nato.

Aos meus amigos que a filosofia me deu, Bruno Coelho e Etienne Santos, pelas risadas, pelos longos debates que tivemos. Além disso, de forma especial quero agradecer ao meu amigo do coração, Dr. Carlos Fernando, uma das minhas referências como professor, pesquisador, obrigado pelas conversas filosóficas que tivemos, pelos conselhos, e algumas vezes pelo espaço cedido para a escrita da minha monografia.

Aos professores que me formaram, que privilégio eu tenho de tê-los como meus mestres, minhas referências na filosofia e na vida acadêmica. Destaco a professora Dr^a. Maria Olília Serra pela disponibilidade de compor a banca de defesa, e por todos os aprendizados ao longo do meu processo na Universidade. Ademais, agradeço a minha eterna professora Dr^a. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, meu primeiro contato na filosofia. Suas aulas foram fundamentais para tornar-me quem sou hoje.

Por fim, agradeço a todos que passaram em meu caminho durante o meu processo de graduação na Universidade Federal do Maranhão, aos bons colegas e amigos.

*“Compositor de destino
Tambor de todos os ritmos
Tempo, tempo, tempo, tempo
Entro em um acordo contigo
Tempo, tempo, tempo, tempo”
(Caetano Veloso, Oração ao tempo)*

“A vida é feita de palavras, elas explicam e fazem nascer e morrer. Se ninguém pronuncia um nome este ser está morto, mesmo que respire e leve um coração batendo no peito. Estar vivo é ser palavra na boca de alguém”.

(Socorro Acioli)

“Quem me acompanha que me acompanhe: a caminhada é longa, é sofrida, mas é vivida.

(Clarice Lispector)

RESUMO

Esta monografia busca contribuir e elucidar sobre a ideia de uma filosofia da história no século XVIII, em especial as concepções de Voltaire e Rousseau. Diante de um questionamento moderno sobre o *sentido* da história, da finalidade (*télos*) da história, os aspectos que fazem pensar Voltaire e Rousseau como contribuintes desse legado de buscar um sentido na história aos moldes filosófico (daí o termo filosofia da história). Isto é de extrema relevância para o debate tanto da filosofia como da história. Desse modo, a monografia é dividida em três capítulos. O primeiro visa investigar a tradição filosófica no que tange o tema da história, como em Platão, Políbio e a concepção de história clássica entre os gregos, como também a contribuição para o tema em Heródoto e Tucídides, fundadores da historiografia ocidental. Ademais, no primeiro capítulo também vamos entender os caminhos que levaram a mudança radical de paradigma entre uma visão cíclica de história para os antigos e a visão linear providencialista e cristão do período medieval personificada em Santo Agostinho. Além disso, seguindo os trilhos da história na tradição filosófica, vamos caracterizar a ideia de progresso na substituição da providência e salvação, mas sem o questionamento da visão linear de tempo. O segundo capítulo busca mostrar as contribuições das teses voltairianas na ideia de história em especial em sua historiografia. Conhecido como historiador filósofo, Voltaire não poupava críticas à tradição filosófica pelo descaso em registrar, narrar ou mesmo contar a história, pois segundo ele os verdadeiros defeitos da história, tal como foi escrita até o presente, são, por uma parte, uma concepção e uma interpretação mítica do passado; por outra parte, o culto dos heróis, no qual ele não é propenso, em absoluto. Por fim, no último capítulo a interpretação de Rousseau perante a filosofia da história ganha precedentes fundamentais para se pensar o *sentido* da história na modernidade. Rousseau também não nega sua indignação com o tempo, com os rumos que a história tomou, por isso, ele elabora sua tese sobre a decadência e o declínio do homem que culminará no próprio declínio da história. O confronto do filósofo genebrino é na luta de descortinar a degradação do homem, mostrando para seus contemporâneos o verdadeiro motivo do progresso, um progresso sem precedente, que em nada contribuiu para o bem humano. Por fim, temos duas concepções de filosofia da história moderna, mas que em essência resulta no mesmo objetivo, a busca de um sentido.

Palavras-chave: História, Voltaire, Rousseau, Filosofia, Progresso.

ABSTRACT

This monograph seeks to contribute to and elucidate the idea of a philosophy of history in the 18th century, particularly the conceptions of Voltaire and Rousseau. Faced with a modern questioning of the meaning of history, of the purpose (télos) of history, the aspects that make Voltaire and Rousseau thinkers who contributed to this legacy of seeking meaning in history in a philosophical mold (hence the term philosophy of history). This is extremely relevant to the debate on both philosophy and history. Thus, the monograph is divided into three chapters. The first aims to investigate the philosophical tradition regarding the theme of history, as in Plato, Polybius, and the conception of classical history among the Greeks, as well as the contribution to the theme in Herodotus and Thucydides, founders of Western historiography. Furthermore, in the first chapter we will also understand the paths that led to the radical paradigm shift between a cyclical view of history for the ancients and the linear providentialist and Christian view of the medieval period in Saint Augustine. Furthermore, following the tracks of history in the philosophical tradition, we will characterize the idea of progress in the replacement of providence and salvation, but without questioning the linear view of time. The second chapter seeks to show the contributions of Voltaire's theses to the idea of history, especially in his historiography. Known as a philosopher-historian, Voltaire did not spare criticism of the philosophical tradition for its neglect in recording, narrating, or even telling history, for according to him, the true defects of history, as it has been written to date, are, on the one hand, a mythical conception and interpretation of the past; on the other hand, the cult of heroes, to which he is not at all inclined. Finally, in the last chapter, Rousseau's interpretation of the philosophy of history gains fundamental precedents for thinking about the meaning of history in modernity. Rousseau also does not deny his indignation with time, with the direction that history has taken, which is why he elaborates his thesis on the decadence and decline of man, which will culminate in the decline of history itself. The Genevan philosopher's struggle is to unveil the degradation of man, showing his contemporaries the true motive behind progress, an unprecedented progress that has contributed nothing to human welfare. Finally, we have two conceptions of modern philosophy of history, but which essentially result in the same goal: the search for meaning.

Keywords: History, Voltaire, Rousseau, Philosophy, Progress.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O DELINEAR DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA	14
2.1 A ideia cíclica de história no pensamento grego	16
2.2 A concepção linear de história nos medievais e a aceitação pelos modernos	20
3. VOLTAIRE: CONSIDERAÇÕES SOBRE SUA HISTORIOGRAFIA E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA	28
3.1 Voltaire historiador	32
3.2 O progresso da história em Voltaire e o nexo com o otimismo histórico	36
4. ROUSSEAU: O ESTADO DE NATUREZA E A RELAÇÃO COM A FILOSOFIA DA HISTÓRIA	41
4.1 O declínio da história	45
4.2 O pessimismo da história em Rousseau	49
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS	54

1. INTRODUÇÃO

A Filosofia da história moderna a qual conhecemos é pensada sob a ótica de uma reflexão ou compreensão do processo histórico enquanto acontecimentos vinculados às ações humanas que conduzem e dão sentido ao destino do homem e da cidade numa abordagem antropológica, ética e política. A ideia de uma história enquanto o seu sentido, é perfeitamente compreensível em uma concepção atual e moderna, pois faz relação com questões fundamentais para o ser humano. Indagações estas que não existiam na antiguidade, e foi delineada pelo pensamento moderno, em especial o período iluminista. A própria ideia de uma subjetividade criou no homem um novo olhar para questões sobre si, sobre o outro, e consequentemente isto implicou em temas como o sentido da história. Não existe mais a possibilidade da história ser apenas um conjunto de ações de diferentes homens ou apenas uma disciplina ao lado das outras. Apesar dos dois sentidos ser amplamente aceitos pelos filósofos da história. Alguns privilegiam aspectos, procuram investigar os fundamentos que sustentam a atividade dos historiadores, tentando conferir uma base teórica sólida à história na condição de forma de saber; outros filósofos estão interessados em questões mais propriamente filosóficas e, do mesmo modo que perguntam pelo sentido da vida, querem descobrir se a história tem ou não tem sentido; outros, porém, recusam essa alternativa e dizem que a velha pergunta acerca do sentido da história não tem hoje qualquer sentido, já que a história chega ao fim.

Na contramão dos que defendem a última alternativa, a intenção deste trabalho de conclusão de curso, não é apenas apresentar os filósofos e movimentos teóricos relativos à filosofia da história. Mais importante do que este ou aquele autor, é estar atento aos problemas que estão sendo colocados, o que nos viabiliza a reflexão sobre diversos temas que suscitam em nosso tempo, como a falta de esperança em um futuro que parece fechado, a ideia de progresso é novamente questionada, assistimos o fim da história ser cantada em prosa e verso.

Neste sentido, pensar a filosofia da história por dois prismas de Voltaire e Rousseau - consagrados por suas ideias e pensamentos nada convencionais -, nos respalda a investigarmos como a tradição filosófica entendeu a história, quais os erros comuns referentes a ela, e quais os problemas que a história do progresso causou ao homem, resposta que Rousseau responderá com afínco.

A partir de tais considerações, o primeiro capítulo incidirá sobre os percursos que levou a filosofia da história na tradição filosófica, destacando a visão dos antigos com o tema. Figuras como Heródoto e Tucídides nos ajudam a pensar essa concepção de “história”, nos mostrando

como a antiguidade entendiam a relação de temporalidade, como escreviam suas histórias, e para além disso, existia alguma preocupação de sentido na história para os antigos?

Ademais, após a análise dos antigos, nas subseções investigamos relação da teologia da história e sua influência para a filosofia da história, desse modo, acompanhamos como Santo Agostinho disserta sobre a ideia de tempo, reafirmando uma ideia de linearidade que mais tarde é usada pelos modernos, com outros moldes e sem as amarras de um Deus que controla o tempo e o destino.

O período que marca a ruptura da teologia da história para a filosofia da história é o início do século XVIII, no qual é marcado por grande influência na literatura, arte e música, um período rico em produções intelectuais nunca vistas ao decorrer da história. E é graças aos filósofos, que grande parte do que a história humana hoje pode desfrutar, foi fruto de uma série de questionamentos, e batalhas que os pensadores sofreram para a sua consolidação.

No itinerário dessa influência, no segundo capítulo deste trabalho iremos caracterizar a filosofia da história em François Marie Arouet, conhecido como Voltaire, “o patriarca de Ferney”. Filho de uma abastada família parisiense, seu pai era tabelião, pagador de especiarias e recebedor de multas na câmara das contas, apesar disso, possuía uma pequena fortuna e desejava ver o filho estudando Direito para tornar-se advogado na corte. Sua mãe, Marguerite Daumard, provinha da pequena nobreza de Poitou, porém, faleceu logo após dar à luz a ele. Seu irmão mais velho, Arnaud, destacou-se por se tornar seguidor do jansenismo, um culto considerado herético pela igreja¹.

Realizando o desejo do pai, pois, o filósofo francês cursa direito, mas abandonou logo em seguida, e segue sua jornada ao insinuar-se na sociedade ociosa da aristocracia. Arouet seguiu na vida literária baseado em modelos de individualidade intelectual que herdou do século XVII. Declarar a intenção de ser um “homem de letras” nos primeiros anos do século XVIII não permitia de forma alguma prever o tipo de figura transcendental moderno, para o jovem burguês Voltaire, “*homme de lettres*” designava um tipo diferente de aspiração, a saber, a ascensão social por meio do seu intelecto.

É inegável o ostracismo que foi relegado pelos historiadores da filosofia a figura de Voltaire. Pois, se por um lado a imensa bibliografia que Frederik Spear consagrou a Voltaire (1966-1990) mostra a vastidão dos estudos dedicados à sua obra, por outro, a mesma

¹ O jansenismo foi um movimento de caráter dogmático, moral e disciplinar, que assumiu também contornos políticos; tendo sua origem apoiada nas ideias do bispo de Ypres, Cornelius Jansen. Desenvolveu-se principalmente na França e na Bélgica nos séculos XVII e XVIII, em reação a determinadas doutrinas e práticas no seio da igreja católica (Chantin, 1996, p. 10-20).

bibliografia revela que muito pouco se estudou a rica relação de Voltaire com o século XVII, sobretudo com o cartesianismo.

Segundo Elaine Martin-Haag, no movimento que oscila entre cartesianismo e newtonianismo, Voltaire foi capaz de se afastar do pensamento cartesiano e fazer escolhas no interior do newtonianismo que o conduziram ao pensamento da história, a despeito e, em certa medida, por causa da concepção da fixidez da natureza. Contra a interpretação segundo a qual Voltaire não teria propriamente inaugurado uma verdadeira filosofia da história, porquanto ainda se manteria preso à concepção cartesiana da atemporalidade e universalidade da razão, Haag sustenta que Voltaire tem, sim, um pensamento da história.

No percurso da história de uma perspectiva moderna, entra em cena um filósofo fundamental para pensar a filosofia da história, mas dessa vez, sem pudor, e com um tom “pessimista realista”, Jean-Jacques Rousseau, vai contra tudo aquilo que foi idealizado pelos iluministas, ele, diferente do que pensava Voltaire e outros filósofos do iluminismo, como Condorcet, entendia o progresso, o avanço da civilização, o desenvolvimento das ciências e das artes como um caminho para a decadência do homem e não para a sua felicidade. É isto que trata o terceiro capítulo desta monografia. Rousseau afirma em sua obra *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, que as ciências e as artes contribuem para que o homem se afaste da natureza e perca as virtudes que tinha quando era simples e rústico. Daí a preferência de Rousseau por Esparta em detrimento de Atenas. Segundo Rousseau, Atenas era repleta de artistas e filósofos, enquanto Esparta tinha verdadeiros cidadãos, cujas virtudes não tinham sido destruídas pelo refinamento e pela afetação que acompanham as artes.

Ao associar as artes e as ciências ao processo da civilização em geral, culminando na decadência, o genebrino no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de 1754, disserta como o processo de civilização, tão elogiado pelos filósofos de seu tempo, era responsável pela desigualdade entre os homens. Rousseau mostra como o progresso estabelece uma desigualdade tanto ao fazer os homens se distinguirem pelos talentos, lá nas primeiras associações, quanto ao instituir entre eles uma divisão das tarefas e do trabalho que acarretará mais tarde uma desigualdade enorme entre aqueles eu têm e os que nada possuem.

A ideia de progresso defendida pelos filósofos modernos é unânime, nenhum deles viam a impossibilidade de um tempo sem avanços. Voltaire e Rousseau, foram autores que se preocuparam em compreender a noção de progresso; eles se dedicaram a captar o sentido das mudanças por que passava o seu tempo. É neste sentido que a sofisticação das ciências e das artes no século XVII e XVIII aparecia para Voltaire, como uma marca do progresso do homem,

marca de um tempo melhor e mais refinado, enquanto para Rousseau, todo esse refinamento significava, na verdade, uma decadência, compreendida como perda das qualidades naturais. Além disso, ao mesmo tempo que Voltaire via o movimento histórico como algo ora para frente, ora para trás, ou seja, o movimento para esta ou aquela direção não é certo, podendo progredir ou regredir conforme as circunstâncias de cada tempo, Rousseau o via como algo inexorável, cujo sentido não pode mais ser revertido. Em outras palavras, ela é signo de decadência, daí ser preciso pensar uma sociedade que minimize os estragos que o progresso, entendido como afastamento da natureza, causa.

Destarte, na conclusão deste trabalho, identificamos como os dois filósofos modernos (Voltaire e Rousseau), pensam de maneira distintas, mas relacionam suas ideias de maneira pontual e crítica. É através deles que podemos pensar uma autêntica filosofia da história moderna, cada qual a sua maneira de fazer filosofia, e de pensar a história, com suas concepções nos trazem até aqui, e não parece ser em vão, pelo contrário, é o sinal de que a filosofia moderna muito contribuiu para se pensar a história, e de dois modos, emoção e razão, ou como pensa Guy Endore, “coração (Rousseau) e o espírito (Voltaire)”².

² "*O Coração e o Espírito*" refere-se a um livro de Guy Endore que conta a história das vidas paralelas de Jean-Jacques Rousseau e Voltaire. O autor sugere que todos os pensamentos, todos os sentimentos, todas as ações na vida de Rousseau foram ditados pelo amor, pelo ódio e pelo ciúme que Voltaire lhe despertava.

2. O DELINEAR DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

Começamos a delinear a filosofia da história recentemente, filosofia da história é moderna. A concepção que a filosofia toma para si sobre história, é uma ideia de filósofos do século XVIII, ainda que em meados do século XVII, filósofos como Pierre Bayle³, já dava os primeiros passos, colocando questões importantes para o historiador. Cassirer destaca que Bayle nunca nos deu uma verdadeira filosofia da história; a bem dizer, se consideramos a sua concepção geral e suas premissas metodológicas, ele nem mesmo podia tentar oferecer uma (Cassirer, 1992 p. 282). O primeiro a enveredar por esse caminho foi Giambattista Vico, na qual pensava uma filosofia da história por uma “teologia civil racional”, reivindicando a providência de Deus diretamente com a história. Apesar desta preocupação com a história ser delineada por filósofos do período moderno, o olhar minucioso para a história advém de muito antes da concepção moderna de filosofia da história, mas com outros modelos e outras preocupações.

Em Heródoto (484 a 420 a. C), conhecido como *pater historiae*, cognominado que recebeu de Cícero (106 e 43 a. C). O conhecido orador romano reconhece em Heródoto o primeiro método histórico para construir e explicar a história dos povos e de seu tempo. Nas primeiras sentenças das *Guerras Pérsicas*, Heródoto diz-nos que seu propósito é preservar aquilo que deve sua existência aos homens, para que o tempo não elimine, e prestar aos extraordinários e gloriosos feitos de gregos e bárbaros louvor suficiente para assegurar-lhes evocação pela posteridade, fazendo assim sua glória brilhar através dos séculos.

Hannah Arendt, destaca que Heródoto ao postular um método histórico ao narrar a história, ver como evidente por si, a ideia de uma imortalidade no que tange a perpetuação da história, que envolve o homem por completo, e o Ser enquanto finito, agora toma posição de um “ser-para-sempre”, é a história que o torna-se imortalizado, feito que só os deuses possuíam. Além disso, Hannah Arendt reconhece que Heródoto não diz muito sobre o assunto.

Seu entendimento da tarefa da história - salvar os efeitos humanos da futilidade que provém do ouvido - em rezava se no conceito e na experiência grega de natureza, que compreendia todas as coisas que vêm a existir por si mesmas, sem assistência de homens ou deuses - os deuses olímpicos não pretendiam ter criado o mundo - e que são, portanto, imortais (Arendt, 2022, p. 92).

³ Bayle nasceu em Carla-le-Comte, hoje Carla-Bayle, na França, aldeia do congado de Foix, entre Pamiers e Rieux, em 18 de novembro de 1647. Foi um filósofo cético e escritor francês, pai da tolerância religiosa e autor do “Dicionário Histórico e Crítico”, o livro mais popular na Europa no fim do século XVII e começo do século XVIII.

O entendimento de Arendt sobre o tema história é ainda mais profundo, pois a autora reconhece que o movimento histórico começou a ser construído à imagem da vida biológica. Neste sentido, a imortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos*, com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, dzoé.

Com Heródoto, as palavras, os efeitos e os eventos – isto é, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens – tornaram-se o conteúdo da história. De todas as coisas feitas pelo homem, estas são as mais fúteis.

O século XVIII marca um importante capítulo para a filosofia da história, é neste período que ela se consolida e ganha novas perspectivas aos moldes da modernidade, ou seja, ela dar novos rumos ao percurso da história, o que permite um novo sentido. Segundo Ricardo Terra, “no século XVIII a filosofia da história se constitui no confronto de uma concepção linear de história com outra cíclica” (Terra, 2022, p. 21)⁴. O Jogo que agora acompanha a filosofia a partir desse momento é a noção de progresso atrelada a história, isso torna-se visível e abrangente à medida que a concepção linear de história suplanta a cíclica. Não há com precisão uma datação do início da filosofia da história, alguns acreditam que se deu na concepção cristão de temporalidade, outros só encontram parâmetros e condições de reflexão sobre a filosofia da história no século XVIII quando se tornou possível pensar o progresso indefinido no futuro.

A obra *História e providência*, de Edmilson Menezes, Humberto Guido e Maria das Graças de Souza, afirma que a filosofia da história teria surgido da busca por respostas no final do século XVII, quando a Inglaterra fez uma revolução, derrocando seu rei. Segundo os autores, o absolutismo monárquico passou a ser questionado e a história não estaria mais se repetindo. Desta forma, a busca por respostas na história teria acontecido nesse contexto, dando início à filosofia da história. A comparação entre antigos e modernos, oriunda do Renascimento, teria trazido, para os pensadores do século XVIII, a ideia de progresso, já que eles entendiam que suas artes e ciências estariam num processo de aperfeiçoamento em comparação com gregos e romanos.

Para concretizar a mudança que o iluminismo francês causa na sociedade de sua época e consequentemente na história, o maior empreendimento do século XVIII, a *Enciclopédia*, será a detentora na propagação de conhecimento e críticas aos dogmas religiosos, em textos elaborados por homens defensores das luzes. Voltaire faz parte deste empreendimento, é nele que o filósofo escreve seu verbete *História*, o prisma de uma ideia sobre a filosofia da história otimista em relação ao progresso da humanidade.

⁴ O texto em questão é um artigo do professor Ricardo Terra, que encontra-se em um livro de Kant, da Editora Martins Fontes, livro que conta com tradução e organização do professor Ricardo Terra.

A sociedade europeia do século XVIII estava fascinada pelo espírito do progresso fincado pelo iluminismo. A partir desse momento, uma renovação de outra ordem que não é a da igreja e nem o poder absolutista começa a emanar, o próprio homem direcionado pela racionalidade coloca-se no mundo como o senhor de si, do agir conforme a magnitude de seu pensamento, sem interferência de divindades.

A visão iluminista da historicidade mostra que o verdadeiro cerne da “nova história” proposta pelos iluministas estava na fé que depositavam no progresso. Nesse viés, para eles a história é “uma história que ensina pelo exemplo”, pois a história é a própria experiência, é o que designa Voltaire, na qual mostra a história como um estudo racional do desenvolvimento da cultura, um conhecimento que avança, porque cada geração pode se apoiar na experiência da antecessora.

Para além disso, a filosofia da história enquanto um sentido para a história vai muito além da tradição filosófica francesa, ela ganha novas camadas com Kant. Sendo um filósofo moderno, ele não fez da história seu tema principal, mas é possível identificar na filosofia kantiana uma questão do sentido da história como determinante para a dimensão prática de sua filosofia, ou seja, suas reflexões sobre a moral, a política e o direito. O ponto de partida de Kant baseia-se nas ideias iluministas, sobretudo na ideia de progresso, e de que o homem esclarecido é um sujeito autônomo, livre capaz de guiar a si mesmo sem que nada lhe seja imposto, pois tem consciência do seu papel na história. Segundo Ricardo Terra (2022, p. 53) a concepção da filosofia da história dominada pelo progresso está em profunda concordância com outros aspectos do pensamento político e jurídico kantiano.

Exemplos como Kant não é com intuito de privilegiar o autor em detrimento de tantos autores importantes para este debate, mas é só uma ilustração de como a filosofia da história toma precedentes ainda maiores, sem falar de toda problemática levantada sobre o tema por filósofos contemporâneos, ora já citado, como Hannah Arendt. Levando em consideração a delimitação do tema deste trabalho, na qual se detém em dois autores modernos, ou seja, do século XVIII, iremos colocar como representantes da filosofia da história na tradição filosófica os autores acima, mas reconhecendo que a filosofia da história é um campo aberto para debates e que na própria tradição filosófica muitos são seus expoentes.

2.1 A ideia cíclica de história no pensamento grego

“Os pais da história foram os gregos”, esta é a frase que abre o primeiro capítulo do livro *Uso e abuso da história* de Finley. O conceito original de *ιστορία* (história) entre os gregos não se

baseava na reflexão sobre a natureza do tempo, em outras palavras, não existia uma ordem cronológica, uma preocupação com o tempo ao qual conhecemos nos dias hodiernos. Etimologicamente, o termo significa “pesquisa, informação, relato”. Heródoto, o “pai da história” dá importância à investigação dos fatos que pretende narrar a sua atitude, apresentada pelo verbo *historeô*, na qual demonstra que a sua função primordial é buscar as narrativas dos eventos, relatar o que vê e ouve em suas viagens e pesquisas, e assim preservar os fatos mais memoráveis para transmiti-los à posteridade, era isto a preocupação e o compromisso de Heródoto, um pacto com a memória, pois relatar fatos é relatar a história.

Na análise de Gagnebin sobre o início da história, a autora elenca três aspectos sobre as práticas narrativas de Heródoto e Tucídides, a saber: a construção da memória do passado, a questão da causalidade e a posição do narrador. São estes três aspectos que emitem a uma concepção subjacente, explícita ou implícita, das relações entre o tempo da história dita “real” (o conjunto dos acontecimentos, *Geschichte*, em alemão) e o tempo da história contada (a narração dos acontecimentos, *Geschichte*, mas também *Erzählung*), isto é, a dinâmica temporal que preside à história enquanto saber (disciplina, “ciência”, em alemão também *Historie*).

O que está se delineando com Heródoto é um novo modelo de narrar a história, o pai da história só quer falar daquilo que viu ou daquilo de que se ouviu falar. Desse modo, Heródoto quer apresentar, mostrar (*apodexis*) aquilo que viu e pesquisou. Trata-se, então, de um relato de viagem, de um relatório de pesquisa, de uma narrativa informativa e agradável que engloba os aspectos da realidade dignos de menção e de memória. Heródoto fala daquilo que ele mesmo viu, ou daquilo de que ouviu falar dos outros; ele privilegia a palavra da testemunha, a sua própria ou a de outrem.

No limiar do pensamento grego, a ideia de um tempo cíclico descende de antigos mitos cósmicos, na qual não possuem uma datação certa, mas que influenciaram e fez nascer grandes sistemas filosóficos a partir dessa visão de mundo. Em outras palavras, não existe em Heródoto, como no pensamento grego em geral, um lugar para uma ideia de progresso histórico linear. Existe sim, a certeza de que qualquer excesso, mesmo um excesso de felicidade, deve ser castigado, pois coloca em questão o equilíbrio cósmico. Nesse sentido, reina em Heródoto um princípio de causalidade profundamente grego.

A ideia de história no período clássico no que tange a temporalidade é bastante diferente do conceito atual de história. Encontramos em Heródoto e Tucídides um desenvolvimento da cronologia e da genealogia. A primeira está preocupada exclusivamente com o estabelecimento de sistemas de contagem e sistematização de períodos e eventos, como no caso da contagem dos anos através do calendário olímpico, elaborada por Timeu (c. 356 – 260 a.C), e de certa

forma é reproduzida através da oralidade. Com a segunda, temos um outro cenário, pois ela é caracterizada pelo relato da tradição de feitos heroicos, misturando lendas e mitos, da qual a *Teogonia* de Hesíodo (c. 700 a.C) é o melhor exemplo. Jeane Marie Gagnebin em seu texto *As lágrimas de Tucídides*, destaca que Tucídides percebe que a oralidade tratada por Heródoto está cedendo lugar para a escrita.

Tucídides reivindica a escrita como meio de fixação dos acontecimentos, fazendo da imutabilidade do escrito uma garantia de felicidade. Várias vezes, ele se define como sendo um *syggrapheus*, aquele que escreve (*graphein*) junto (*sun*) aos acontecimentos, título que também se aplica aos juristas redatores de projetos de lei ou de contratos precisos entre cidadãos (Gagnebin, 1997, p. 30).

Nesse sentido, para Tucídides, o único remédio para evitar a emancipação do passado é deixar resolutamente os encantos da oralidade, das palavras que voam de boca em boca, incham-se de desejos e paixões e chegam cheias de história inverificáveis. Desse modo, a oralidade e a escrita se embatem, pois no que tange a oralidade do texto lido, uma vez professada, contrapõe-se à escrita, na qual precede de uma técnica mais rigorosa e, é respaldada por um leito que com paciência se debruça sobre o texto.

Ademais, o texto de Hesíodo no qual foi referido é o primeiro exemplo de narrativa centrada na importância do decorrer do tempo, ainda que não adquirida de características de obra histórica -já que não há compromisso sistemático com o relato “verdadeiro” em oposição ao mítico. É também um típico representante da associação entre o pensamento greco-romano e tempo cíclico opostos ao tempo linear judaico-cristão.

Em outro texto de Hesíodo, *Os trabalhadores e os dias*, existe uma sucessão de cinco raças ou idades dos homens: a primeira e mais elevada é idade de ouro, na época de Cronos, na qual não existia a velhice. Depois surge a idade de prata, quando os homens, insolentes perante os deuses, viviam cem anos na infância, mas morriam logo após a adolescência. Segue-se a idade de bronze, estritamente associada à guerra, e a idade dos heróis (a raça de heróis não tinha começo na história: ela simplesmente foi feita por Zeus. E não tinha fim, não sofrera transição para o estágio seguinte, o contemporâneo. Alguns dos heróis foram destruídos diante dos portões de Tebas e na Guerra de Tróia), também de caráter belicoso, mas justa é valorosa. A idade de ferro seria a própria época de Hesíodo, em que os homens trabalhavam dia e noite e envelheciam rapidamente. Ainda uma raça futura é prevista, raça esta em que os homens já nascerão de cabelos brancos e não terão vergonha ou respeito.

A introdução de *Os trabalhos e os dias* contém um dos mais famosos relatos primitivistas, a narrativa do declínio do homem da idade de ouro do passado em vários estágios, cada um simbolizado por outro metal: ao ouro sucede-se a prata, em seguida o bronze ou o

cobre, e finalmente o ferro (a era presente). Mas a visão de Hesíodo não é de degeneração progressiva, de evolução, ao contrário. Cada raça humana (Hesíodo fala de raças, gene, não de idades) não evolui até a seguinte; ela é destruída e substituída por uma nova criação. Nenhuma das raças existe nem no tempo nem no espaço. As raças humanas são atemporais como a Guerra de Tróia: tanto em relação ao futuro quanto ao passado. E assim Hesíodo pode lamentar: "eu não queria estar entre os homens da quinta geração, e sim ter morrido antes ou nascido depois" (Hesíodo, 2012, p. 81).

Pensar a história enquanto um processor de formação, seja ele social, político, econômico, é sobretudo entender o papel da formação do pensamento histórico grego, e principalmente da formação balizada nas obras platônicas. Sobre isto, Gerson Pereira Filho em sua obra *Uma filosofia da história em Platão*, destaca minuciosidades na obra de Platão enquanto um “sentido histórico” e até mesmo de um princípio de teorização sobre a história nos diálogos.

[...] Encontramos esse sentido histórico na leitura que a obra platônica faz das ações humanas propriamente ditas, do processo de mudanças, da evolução dos acontecimentos, das rupturas, ações e transformações presentes na realidade grega. A obra platônica também permite que se veja ali o entrelaçamento dos acontecimentos gregos numa concepção de passado e presente ou até mesmo de projeção do futuro histórico possível, apresentando-nos possibilidade de intervenção no devir (Pereira Filho, 2009, p. 51).

A proposta de Gerson Pereira Filho não é anacrônica no que tange a ideia de sentido para a filosofia moderna, pelo contrário, a interpretação é de que Platão não se ateu ao domínio pleno dos objetos e conceitos em relação a história, mas as obras platônicas laçam bases que denotam, sobretudo, ao buscar compreender as razões da evolução e da decadência dos modelos das cidades, reconstruindo o devir e projetando nesse devir um futuro, às vezes, utópico e ideal; outras vezes, histórico e realizável. Mas apesar do esforço de uma interpretação de filosofia da história em Platão, não existe tal feito. Não é a proposta da filosofia platônica de pensar a história, isso precisa ser delineado para não causar má interpretação no que tange o tema defendido neste trabalho.

Nada que o período antigo criou é irrelevante para o tema da filosofia da história, o próprio conceito de homem bom que persegue as ações virtuosas, pela “bravura”, segundo a visão de Snell, é responsável pela indicação do valor humano e de suas ações no curso da história grega desde Homero, pensada por Platão, e prosseguindo no pensamento posterior. Este propósito moral, “ser bom”, justificaria as ações humanas na cidade e promoveria as mudanças necessárias para se atingir a felicidade e a perfeição.

A tradição clássica de filósofos e pensadores consagrou a diversidade de ideias em relação ao tempo. Pode-se facilmente mencionar a concepção temporal dos estoicos, baseada na visão pitagórica do universo. Denominaremos essa concepção de ciclo do universo, essa ideia está relacionada com a teoria matemática da perfeição do círculo, da imutabilidade ideal e harmoniosa presente no mundo. Nesse sentido, a mudança para os estoicos é inerente a uma permanência que sempre se repete, mesmo que haja um progresso, nada do que nele resulta é essencialmente válido.

Um outro modelo para se pensar a ideia de tempo é conhecida como tempo cíclico diretamente vinculado a história. É neste modelo que pode ocorrer como um ciclo das instituições políticas de Políbio, ou dentro da existência de um determinado império, cidade ou influência de alguma cidade-estado, ou seja, sempre em torno da ação do poder.

Alguns estudos de Bodei (2001) e Löwith (1990) indicam que Políbio seria o único autor que, no mundo antigo, escreve a história com base em uma perspectiva universal. De fato, para eles, os acontecimentos e história particulares de cada povo devem ser revistos a partir de uma perspectiva mais ampla, pois passam a ganhar sentido a partir de um objetivo ou meta que foi realizado na história, a saber: a instauração do Império Romano. Na visão de Políbio, anteriormente aos fatos que conduziram à formação desse império, os acontecimentos das várias partes do mundo eram claramente isolados uns dos outros, independentes quantos aos planos, às consequências e ao cenário. Dado que os acontecimentos se desdobravam para uma única finalidade, então, pensa Políbio, é necessário também que o “historiador recolha para os leitores, numa visão unitária do conjunto, os vários atos mediante a quais o acaso levou a cabo as coisas do mundo” (Bodei, 2001, p.17), de modo que a história humana alcança, assim, um sentido universal. Contudo, essa história política que Políbio escreve também não aponta para um interesse no futuro, pois também para ele, assim como para Tucídides, a história se repete de maneira cíclica, como as estações do ano ou o movimento dos astros. Para Políbio, a história descreve um movimento giratório, um ciclo de revoluções políticas, mas é guiada não pela necessidade, mas pelo acaso ou fortuna.

2.2 A concepção linear de história nos medievais e a aceitação pelos modernos

A última teologia da história segundo o modelo Agostiniano é *Discurso sobre a história universal* (1681) de Bossuet, fazendo a transição para o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (1756) de Voltaire, a primeira filosofia da história. A inauguração da filosofia da

história foi uma emancipação da interpretação teológica. Ela é antirreligiosa por princípio. Em outras palavras, a filosofia da história é marcada pela libertação da teologia da história.

Apesar da filosofia da história tornar-se, em grande parte, herdeira da teologia. Fosse a escatologia cristã modificada sob a forma de progresso secular, fossem elementos gnósticos e maniqueístas subjacentes ao dualismo de moral e da política, ou ainda a então recente legalidade das ciências naturais aplicadas à história, tudo isso contribuiu para formar a consciência histórica do século XVIII.

A contribuição da teologia da história para com a história no que tange pensar sobre o sentido dela, é algo relevante no sentido historiográfico, pois a empreitada de Agostinho em refutar a visão pagã do “eterno retorno” nos levou a pensar para além do que estava posto, e que mais tarde a filosofia toma para si na definição de filosofia da história. Uma apropriação no sentido de pensar uma ideia de linearidade em relação ao tempo. Isso muda por completo a relação do indivíduo com a história.

Agostinho não subsistiu a ideia de um tempo cíclico por uma linha reta rumo a um progresso, mas sim pela cruz do Ressuscitado que, cravada na história, a defende em duas, provocando os homens à decisão da fé que é a única que qualifica sua existência no tempo e para a eternidade: o que está no cerne da teologia agostiniana da história não é o progresso do homem rumo a um futuro ideal, mas a sua peregrinação na fé rumo a visão, o decidir-se por Cristo, que dá sentido e beleza à vida.

A interpretação da história é, em última análise, uma tentativa de entender o sentido da história como o sentido do sofrimento pela ação histórica. O sentido cristão da história, em particular, consiste no fato mais paradoxal de que a Cruz, esse sinal da mais profundo ignomínia, pôde conquistar o mundo dos conquistadores ao se opor a ele. Segundo Karl Löwith:

Em nossos tempos, cruzes foram carregadas em silêncio por milhões de pessoas; e se algo justifica fica pensamento de que o sentido da história deve ser entendido em um sentido cristão, esse algo é esse imenso sofrimento. No mundo ocidental, o problema o sofrimento foi enfrentado de 2 maneiras diferente: pelo mito de prometeu e pela fé em Cristo – um, rebelde, o outro, servo. Nem antiguidade nem o cristianismo se entregaram à ilusão Moderna de que a história pode ser concebida como uma revolução progressiva que resolve o problema do mal por meio da sua eliminação (Löwith, 2024, p. 18).

Para um homem como Agostinho, toda a nossa discussão sobre o progresso teria sido insignificante. Pois, do ponto de vista cristão, há apenas um progresso: o avanço em direção a uma distinção cada vez mais nítida entre fé e descrença, descrença Cristo e anticristo. Apenas duas crises de real importância: Éden e Calvário. E apenas uma ordem mundial: a dispensação

divina, ao passo que a história dos impérios “corre solta em uma variedade intermináveis de prazeres estúpidos”.

A empreitada da história no período medieval é consolidada em grande parte, como viu-se, por Agostinho, mas vale destacar a contribuição de seu aprendiz Paulo Orósio, um importante nome no debate entre pagãos e cristãos. Ele, um “romano cristão”, ao longo da vida escreveu três obras, dentre as quais sobressai a *Historiae Adversus Paganos*. Trata-se de um dos livros com mais repercussão da historiografia na passagem da Idade Antiga à Idade Média, bem como da hispânica de todos os tempos. Além disso, é o escrito no que o autor dá ao manifesto a sua metodologia histórica. É basicamente uma narração histórica, dos primeiros tempos até o momento que viveu, embora dando um papel proeminente aos povos pagãos.

A história, tanto para Orósio quanto para Agostinho, é uma história de salvação pelo simples fato de ser a história de uma raça pecadora, que usou sua Liberdade contra seu criador. Uma vez que o homem está manchado pelo pecado original, a história de sua salvação não pode ser se não uma história de disciplina e castigo, que é tão justa quanto misericordiosa. Para um crente cristão como Agostinho e Orósio, a história secular não é dotada de sentido em si mesma, mas é um reflexo fragmentário de sua substância supra histórica, a história da salvação, que é determinada por um início, um centro e um fim sagrado.

Em Santo Agostinho se caracteriza uma teologia da história que mais tarde serve de referência para a filosofia da história moderna no que tange a linearidade do tempo. A caracterização de um viés história/teológico é revelado na figura de duas cidades. Nos livros XV a XVIII do tratado *Sobre a cidade de Deus*, o autor faz uma releitura do desenvolvimento da história da humanidade à luz de dois conceitos metafísicos: o do bem (cidade de Deus), que significa a presença de Deus na história, e o mal (Cidade terrena), o que significa a desobediência a Deus por parte dos homens.

Segundo Marco Vannini, a ruptura entre a filosofia antiga e a moderna no que concerne à concepção de tempo, de homem e de história deu-se na divisão dessas duas cidades, e uma universalidade.

Está, mais uma vez, que é aqui, nessas páginas da cidade de Deus, o verdadeiro fim da clássica e o início da moderna concepção do tempo, do homem e da história. É aqui, no fundo, a origem daquela convicção progressiva, mais ou menos subterrânea, que permeia o homem moderno e que está esparsa, de várias formas, nas diversas teologias e filosofias da história (Vannini, 1989, p. 130).

Mais do que dividir a história da humanidade em dois grupos, a teologia da história agostiniana pressupõe uma noção de hierarquia entre as duas cidades, sendo uma – a cidade de Deus - superior à outra – a terrena -, passando, portanto, a ser aspiração ou ideal a ser atingindo

pela segunda, o que dá, assim, um caráter idealístico ou utópico ao modelo de sociedade (*Civitas*) por ele proposto.

Além da consolidação de Agostinho na idade medieval, anos depois o fascinante e complexo Joaquim de Fiore (c.1130-1202) elabora uma teologia da história fundamentada na concepção trinitária (as suas teorias foram condenadas pela Igreja da época) e em uma original interpretação dos textos bíblicos. O abade calabrês, cuja influência é vista nas reflexões de Vico e de Comte, nos movimentos dialéticos de Hegel e Marx ou nas teorias que defendem a ideia de progresso no devir histórico, distingue na história três estados que correspondem às três pessoas da trindade. Sobre isso, Pecoraro destaca:

A fase do pai, a primeira, é aquela do antigo testamento e da submissão à lei, que vai da criação até Jesus Cristo. A segunda era, que Joaquim acredita que esteja para concluir-se na época em que escreve, é a do filho, do novo testamento, da libertação da graça e da consolidação da igreja e das suas instituições essa será seguida pela era do espírito, a terceira e última da história humana, que representa um progresso real em relação às outras duas e na qual as promessas de salvação serão cumpridas e se consumará o fim providencial de amor, paz e justiça (Pecoraro, 2009, p. 15).

Joaquim de Fiore considera o curso da história como uma sequência ordenada e ininterrupta de acontecimentos que é marcado por transições para épocas superiores, cada qual possuindo a sua própria verdade, embora uma supere e suplante a outra ao longo do caminho em direção ao fim preestabelecido. Essa visão altera alguns pontos centrais da teologia da história de Agostinho.

À exceção de Joaquim de Fiore e de alguns debates menores, o interesse da Idade Média pela teologia da história é um tanto escasso. São os ataques dos averristas, que, retomando a filosofia de Aristóteles, defendem a tese da perenidade do mundo e do tempo, a provocar a primeira grande crise na concepção providencialista cristã. Na Renascença, o modelo cíclico de história volta a ocupar um lugar fundamental. A crítica da visão linear deve menos ao renovado interesse pelo pensamento da antiguidade (Políbio, por exemplo) do que à afirmação da centralidade do homem do universo.

A concepção linear retorna ao auge no final do século XVII com a obra de Jacques Bossuet (1627-1704), que como vimos, é o alvo de Voltaire nas críticas em relação a história. Bossuet retoma as teses de Agostinho e sentencia que a história da humanidade é orientada pela providência e direcionada para uma única finalidade.

Para a contribuição do pensamento histórico na modernidade, além de Bossuet, o filósofo italiano Giambattista Vico (1688-1744), publica sua obra intitulada *Ciência Nova* (1725), na qual constitui um esforço pioneiro para aplicar um método rigoroso ao estudo

da evolução das sociedades humanas, buscando compreender a “natureza comum das nações”. Além disso, ela é um modelo de história, uma “teologia civil racional da providência divina”. Vico, diferente de autores do século XVII, como Bacon, não se propõe em discutir o processo de transição dos tempos medievais para os modernos.

É importante observar que a existe uma linha tênue entre Bossuet e Vico no tema da história. Bossuet, com sua visão teológica, via a história como guiada pela providência divina, enquanto Vico, embora reconhecendo a influência da providência, defendia a importância do estudo da história como um processo cíclico e com leis próprias e, embora sustentando a teoria dos ciclos, Vico acrescenta um elemento fundamental: os homens são diferentes nas diferentes fases da História. Nesse sentido, as nações se modificam, porque os homens se transformam.

O esforço do filósofo italiano é em questionar se há um padrão na história, se a natureza humana é igual em toda parte e como podem ocorrer as mudanças sociais. São questionamentos que abrem caminho para reflexões que fazemos até hoje sobre a história e a civilização. E para responder a essas inquietações, Vico entendendo a história como guiada pela Providência Divina, mas não de forma determinista; ela atua através das causas segundas, que são as próprias ações humanas, preservando o livre arbítrio e a criatividade humana (uma crítica implícita ao racionalismo cartesiano). Propõe uma teoria inovadora do desenvolvimento histórico, não linear, mas cíclico. As nações, segundo ele, percorrem um ciclo (*corso*) composto por três eras (idades), sobre isso, o historiador inglês Peter Burke elenca:

A idade dos deuses foi simplesmente a idade em que os homens “pensavam que cada coisa era um Deus ou era fabricada ou feita por deus”. A idade dos heróis era heroica apenas no sentido ambíguo ou irônico, uma vez que Vico a definiu como uma idade em que a força era o direito. (...) A terceira idade, a do homem, da razão, da civilização, é aquela que Vico parece mais a provar (Burke, 1997, p. 67).

As três idades de Vico são “ciclo”, no sentido de que formam uma sequência necessária que pode ser encontrada em diferentes partes do globo e também no sentido de que sua sequência (*corso*) é seguida por uma espécie de recorrência (*ricorso*). Essa concepção cíclica, porém, não exclui a ideia de progresso.

A importância de Vico no debate da história para os modernos, dar-se pela sua influência mais tarde em autores como Kant e Hegel no que tange a ideia de ações humanas. Além disso, a ideia de Vico em relação a ideia de um tempo cíclico orientado por um plano providencial não significa a negação da finalidade, do sentido da história. Pelo contrário, em uma época na qual a sociedade se torna tão supercivilizada a ponto de os homens não conseguirem mais se entender e a razão, enquanto cálculo e busca de utilidade, transforma-se em opressão e domínio, o retorno

à barbárie, a uma idade de imaginação criativa (“poética”, como diz Vico), salva o homem da autodestruição racional.

Para além do que professa idade média, o surgimento do cristianismo, atrelado a uma ideia judaico-cristã de tempo, coloca na figura de Deus uma posição de condutor da história, é “Deus que dirigiu o curso da história”. Apesar da perspectiva da queda do homem, toda história humana, seja ela da Babilônia ou de Roma, é essencialmente a mesma, pois tudo que foi construído pela mão do homem cai e termina com o passar do tempo. Tal afirmação é válida, mas Roma caracteriza um outro estágio do que venha a ser um exemplo de poder e decadência. O império Romana, é tida como uma escolhida por Deus, o senhor deu poder a ela, o senhor a fez prosperar, isso mostra que a perseguição aos cristãos no período romano, fez o império manter-se longe dos males de seu tempo, sobre isso, Löwith destaca:

Respondendo a acusações dos pagãos de que os tempos atuais, isto é, os tempos cristão, nos quais a adoração dos deuses pagãos foi negligenciada e suprimida, Estão cercados de calamidades como nunca visto antes, enquanto Roma prosperou durante a perseguição dos cristãos, ócio argumenta, primeiro, que os registros da história mostra que a ruína da guerra, a queima de cidades, a escravização de províncias inteiras, a pilhagem de riquezas, o saque de rebanhos, o roubo dos mortos e a escravidão dos vivos, a fome as doenças as inundações e os terremotos-em suma, todas as misérias e calamidades que constituem a história-substituíram desde então; e, em segundo lugar, que, se uma comparação justa for feita entre o passado e O Presente, os tempos cristãos estão muito menos afetados por esses males (Löwith, 2024, p. 287).

A modernidade, em especial o século XVIII foi responsável por marcar a questão conflituosa da teologia da história e da filosofia da história. Voltaire com seu método empírico, questionou Bossuet e Agostinho, afirmando que eles não representam uma teoria da história verdadeira, sua crítica vai além, criticando toda tradição filosófica pelo descaso com a história. O período moderno agora desperta de um sonho secular de progresso, o que substitui a fé na providência.

Vale destacar, que a separação provocada pelo cartesianismo entre filosofia e teologia, isto é, a exclusão da história do cânon científico, abre uma lacuna interpretativa ao descreditar o discurso verdadeiro à história, fazendo com que ela, assim, careça de uma unidade capaz de agregar a dispersão inevitável sempre presente em cena e, ao mesmo tempo, incapacitando o fornecimento das condições para qualquer produção de um raciocínio definitivo sobre a trajetória dos humanos. Sendo a história o *lócus* no qual se desenrolam os movimentos espirituais que geram a comunicação da verdade, é somente por uma elaboração subjetiva que se desvela a unidade da história, a qual deve ser, então, encontrada, de agora em diante, na

realidade histórica ela mesma ou uma outra instância espiritual, já que filosofia não pode lhes fornecer os elementos para uma tal elaboração.

Ao que parece, essa face filosófica é vislumbrada no século XVII, ela sinaliza com clareza, nitidez, uma posição radical entre historiador e o filósofo: de um lado, o labor paciente daquele que, submisso a mil sujeições, reconstitui passo a passo uma imagem do passado que sempre será fragmentária, imperfeita, muita das vezes, incerta; do outro lado, o filósofo, impaciente com os grandes períodos, cheio de desprezo pela acumulação dos conhecimento de fato, de uma minúcia, com frequência, aos seus olhos, inepta, é o que destaca Henri-Irénée Marrou.

Voltaire em sua obra *O pirronismo da história* descreve sua crítica a Bossuet de forma contundente. Ele tinha em mente dois pontos em relação a crítica a Bossuet: primeiro, que a história universal de Bossuet não é universal e, segundo, que a providência não é evidente no curso empírico da história. Desse modo, ele apontou que a história de Bossuet se refere apenas a quatro impérios da antiguidade, representando-os principalmente em sua relação com os judeus, como se o destino dos judeus fosse o centro de interesse e sentido.

O que mais admiro em nossos compiladores modernos é a sabedoria e a boa-fé com a qual nos provam que tudo o que aconteceu outrora nos maiores impérios do mundo só se deu para instruir os habitantes da palestina. Se os reis da Babilônia, em suas conquistas, atacam de passagem o povo hebreu, é unicamente para corrigir esse povo de seus pecados. Se o rei a quem se chamou Ciro se assenhora da Babilônia, é para dar alguns judeus licença para ir para casa. Se Alexandre é vencedor de Dario, é para estabelecer alguns roupas-velheiros judeus na Alexandria. Quando os romanos anexam a Síria à sua vasta dominação e englobam o pequeno distrito da Judeia ao seu vasto império, é novamente para a instrução dos judeus. Os árabes e os turcos chegam apenas para castigar esse povo adorável. Devemos admitir que eles tiveram uma excelente educação: ninguém jamais teve tantos professores. Isso mostra como a história é direcionada a propósitos (Voltaire, 2007, p. 13).

Voltaire era um defensor do progresso. Ele acreditava em um progresso moderado, interrompido por períodos de regressão e sujeito ao acaso, na medida em que a razão não prevalecesse. Essa sobriedade de julgamento o distingue das expectativas entusiásticas de Condorcet e o separa da esperança cristã em uma perfeição final.

A noção de progresso ganha notoriedade no século das luzes, o que causou um enorme conflito com a igreja, aos poucos ela via suas ideias e concepções religiosas se esfacelando. Não haveria a possibilidade de uma negociação entre igreja e o progresso histórico que defendia o século XVIII na personificação dos filósofos do iluminismo, em sua grande maioria contra a igreja e contra a intolerância, filósofos como Voltaire é a forte representação do tema tolerância, e do fanatismo religioso que assolava a Europa do século XVIII.

A filosofia da história era o poder que tornava evidente a consciência elitista dos iluministas. Era o poder que os “iluminados” partilharam com o iluminismo como um todo. A filosofia da história era a rutura, pois dispunha de uma consciência enquanto a busca de uma “verdade”, dessa vez, não uma verdade baseada na tradição, e na memória da igreja, mas a verdade que liberta a história dos povos das amarras de um passado nebuloso, que omitiu o real e privilegiou por séculos os mitos.

Nota-se a real diferença entre a teologia da história e a filosofia da história. De um lado uma pautada exclusivamente em um modo fiel a Deus, com sua fé inabalável, com Deus imutável. Por outro lado, a filosofia da história parte de uma busca incessante pelo sentido da história na qual o indivíduo seja o protagonista, pois é ele quem escreve a história, que participa e que é testemunha da dela.

Os filósofos modernos e até mesmo os teólogos frequentemente reclamam que o esboço de Agostinho da história do mundo é a parte mais fraca de sua obra e que ele não fez justiça ao problema “intrínseco” dos processos históricos. Como destaca Löwith, “esperar do autor das *Confissões* uma crítica histórica de fatos empíricos seria tão descabido quanto esperar de um historiador moderno o interesse pelo problema da ressurreição da carne, problema ao qual Agostinho dedicou todo o último livro de sua *cidade de Deus*” (Löwith, 2024. p. 279).

Desse modo, as ideias para se pensar a história e o seu sentido, levaram a famosa concepção linear, tanto de uma perspectiva medieval e moderna a cruzarem-se e compartilharem de uma mesma concepção, mas que divergem em grande parte. Desse modo, os filósofos e historiadores citados acima servem de base para uma série de mudanças no tema abordado, e é Voltaire e Rousseau um dos detentores dessa mudança.

3. VOLTAIRE: CONSIDERAÇÕES SOBRE SUA HISTORIOGRAFIA E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Voltaire é o primeiro filósofo a usar o termo filosofia da história, tecendo uma crítica a tradição da história ocidental, aos seus modos de escrever e narrar a história. Em toda sua trajetória, Voltaire fez análises contundentes ao absolutismo e à religião cristã, defendendo a tolerância, que era tema central do seu debate, é só lembrarmos do famoso caso de Jean Calas⁵ que fez Voltaire escrever sua obra referência para o tema da tolerância, *O Tratado Sobre a Tolerância*. Mas não era apenas o cristianismo, o catolicismo, o protestantismo que ele combatia, mas sim todas as religiões que afirmam ser reveladas e, naturalmente, as três grandes religiões monoteístas: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. A reprimenda de Voltaire sobre a história é observada primeiramente no seu verbete *História*, que originalmente foi escrito para *Enciclopédia* na qual foi idealizada por Diderot e d'Alembert⁶. O espírito motivador para a criação de uma enciclopédia era facilitar a difusão do conhecimento e do saber, de forma universal, popularizando o espírito progressista do iluminismo.

A primeira “filosofia da história” de Voltaire, que é inaugurada com o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (1756), marca uma emancipação da interpretação teológica da história. Ela é antirreligiosa por princípio, é o que destaca Karl Löwith. Uma vez postulada a ideia de filosofia da história para Voltaire, não haveria dúvidas das críticas que viriam ao decorrer de seus escritos. Voltaire, reconhecendo o erro que Bossuet perpetuou ao escrever sobre a história, escreve com seu tom irônico uma refutação da visão tradicional de história, tanto em seu princípio quanto em seu método e conteúdo.

Bossuet é um grande exemplo disso, em sua pretensa História universal, que apenas a de quatro ou cinco povos, principalmente da pequena nação judia, ignorada ou justamente desprezada pelo resto da Terra, à qual, entretanto, ele remete todos os acontecimentos e para a qual diz que tudo foi feito, como se um escritor da Cornualha dissesse que tudo aconteceu no Império Romano em função da província de Gales (Voltaire, 2007, p. 5).

O sucesso do *ensaio* de Voltaire não foi uma surpresa para o seu tempo, pois ele ofereceu à burguesia em ascensão uma justificativa histórica para seus próprios ideais, sugerindo que toda história levava ao século XVIII, o melhor do seu tempo. No *ensaio* do filósofo, Deus é

⁵ Caso em que um cidadão é brutalmente executado no suplício da roda no interior da França. O caso causou revolta em Voltaire, por não ser repreendido pelos seus contemporâneos, mas também pela multidão que assistia e se regozijava com a execução em praça pública; essa mesma multidão fora uma das atuantes principais na sucessão de eventos que conduzira o homem àquela morte horrível. Jean Calas morreu alegando sua inocência até o fim.

⁶ Voltaire foi um colaborador ativo do empreendimento da Enciclopédia, o filósofo contribuiu com diversos artigos para a Enciclopédia, enviando textos até 1758.

tirado do comando da história; ele ainda pode reinar, mas não governa por intervenção⁷. O propósito e o sentido da história são o aperfeiçoamento, por meio de nossa própria razão, da condição do homem, tornando-o menos ignorante, “melhor e mais feliz”.

O delinear do pensamento de Voltaire está em consonância com o século XVIII, épocas de grandes mudanças no estudo da antiguidade. O pensador estava perfeitamente consciente desta mudança e demonstrou respeito pelo trabalho dos antiquários. Contudo, aos olhos de Voltaire, a história moderna e a história antiga eram dois empreendimentos fundamentalmente diferentes. Somente a história moderna se qualificava como história: era “uma questão de necessidade” porque poderia fornecer uma narrativa coerente que conduzisse aos tempos atuais. A história antiga, por outro lado, era “uma questão de curiosidade”, com o mesmo status que o estudo do mundo natural. Nesse sentido, o privilégio que Voltaire tinha com a história moderna implicava não tanto uma “derrota da erudição” nas mãos da filosofia, mas uma reformulação de erudição como atividade científica, separada da tarefa filosófica de escrever história. Voltaire mostra que história é o relato dos fatos dados como verdadeiros, diferente da fábula, que para ele são os fatos considerados falsos. Consonante a isso, o filósofo francês afirma que os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais para os filhos, transmitidos de geração em geração, mas deixa de ser verdade com o tempo, e acontece a ampliação da fábula. “Daí resulta que todas as origens dos povos são absurdas” (Voltaire, 2015, p. 345).

Na defesa do seu tempo e do seu movimento, há quem diga que Voltaire negue o passado totalmente, o que com uma leitura mais apurada vê-se que Voltaire se volta ao passado, mas ao fazer isso, não é pelo passado em si, mas no interesse do presente e do futuro. Para Voltaire, à medida que se aprofundava no passado, as coisas tornavam-se menos relevantes e interessantes. Havia algum propósito, entretanto, no estudo da antiguidade, mas esse propósito foi fundamentalmente modificado pelo progresso da mente humana. A antiguidade era agora objeto de estudo científico. Houve progresso no conhecimento da antiguidade da mesma forma que houve progresso no conhecimento da física. Voltaire foi o primeiro pensador do século XVIII que deu vida à grande obra-prima histórica e encarnou-a um modelo clássico. Aliviou a história do acúmulo de erudição, livrou-a do discurso obscuro e prolixo.

Voltaire tem um jeito muito peculiar em analisar a história ocidental ao seu jeito de ser, um tanto debochado e irônico.

⁷ Esta crítica caracteriza-se pelo deísmo de Voltaire, no qual é definido pela crença em um Deus criador, mas sem a necessidade de intermediários religiosos ou revelações divinas para se conectar com ele. O que Deus já fez está dado e criado, e segundo Voltaire, ele não está preocupado com o que acontece com os homens.

Os romanos, tão sérios como eram, mesmo assim envolveram de fábulas a história dos primeiros séculos. Esse povo, tão recente em comparação com as nações asiáticas, esteve quinhentos anos sem historiadores. Assim, não é de se espantar que Romulo fosse filho de Marte, que uma loba tenha sido sua ama-de-leite, que ele tenha marchado com mil homens da sua aldeia de Roma, que ele tenha marchado com mil combatentes da aldeia dos sabinos; o velho, tenha cortado uma pedra com uma navalha e que uma vestal tenha puxado um navio para a terra com seu cinto etc. (Voltaire, 2007, p. 4).

Ademais, o filósofo francês considerava que os verdadeiros defeitos da história, tal como foi escrita até o presente, são, por uma parte, uma concepção e uma interpretação mítica do passado; por outra parte, o culto dos heróis, ao qual ele não é propenso, em absoluto. Esses dois defeitos estão em correspondência; constituem a dupla expressão mitológica da história, ao qual produziu o culto dos heróis, dos líderes e dos príncipes, e não para de nutri-lo. É importante destacar que a história moderna é totalmente documental. E todo o movimento que Voltaire criou e participou no que tange a história está ligado à narrativa iluminista padrão: a história moderna é mais fiável porque, à medida que nos aproximamos do presente, o mundo é mais esclarecido. Contudo, Voltaire tinha razões, talvez mais importantes, para preferir a história moderna. “Mais uma ideia. Sempre se fez a história dos reis, nunca a das nações. Parece que, durante mil e quatrocentos anos, tivemos na Gália apenas reis, ministros e generais. Nossos costumes, nossas leis, nossos hábitos, nosso espírito, nada são?” (Voltaire, 2011, p. 100).

Em primeiro lugar, com o seu estatuto de historiógrafo do rei: cargo que ocupou de 1745 a 1750, Voltaire continuou a informar a sua perspectiva posteriormente. Apesar do seu cargo no reinado, Louis XV nunca aceitava Voltaire, pois ele o achava antipático, e posteriormente descobriu que o pensador era um homem de ideias subversivas e ele não queria ouvir nada sobre isso. Em segundo lugar, a história moderna deveria ser privilegiada por seu maior valor exemplar. Voltaire partiu da perceptiva que o sujeito moderno é mais preocupado com questões que valorizam a vida, mas o filósofo não deixa de criticar sua época, suas hipocrisias, seus preconceitos e seus dogmas. Arouet estava a par de tudo, por isso usava seus romances para denunciar as mazelas do seu tempo. Mas é impossível negar que para Voltaire, a modernidade era superior, ele estava falando do seu tempo, da sua história, do seu presente, ele não poderia negar o que ele estava vivendo, pois para ele, sem dúvidas era a melhor época da humanidade.

A investida de Voltaire em relação a história é contundente, o filósofo não só fazia dela objeto de reflexão filosófica, como transformava a filosofia em um trabalho histórico. Em outras palavras, Voltaire concebe um valor filosófico à história dos saberes na medida em que todas as questões em que importam aos homens, todos os problemas filosóficos, demandam

uma visada histórica caracterizada pelo jogo de oposição das diversas perspectivas oferecidas pela variedade das doutrinas filosóficas.

Além de seu trabalho em relação a filosofia da história, Voltaire muito se esforçou em outros trabalhos, como já mencionado durante o texto, ele escreveu gênero textuais, científico e criativo. Esse padrão era conhecido por outros nomes importantes do século ilustrado, como Rousseau, Montesquieu e David Hume. Jean-Jacques Rousseau, inimigo de Voltaire, escreveu romances, ensaios políticos, obras filosóficas, óperas musicais, críticas e tratados musicológicos; escritos sobre a educação, e cartas botânicas. É a Rousseau, que no dia 30 de agosto de 1755, Voltaire escreve uma carta para o genebrino, ao jeito Voltairiano:

Recebi, senhor, o seu novo livro contra o gênero humano. Obrigado. O senhor agradará aos homens, pois diz boas verdades, mas não os corrigirá. Não se poderia pintar com cores mais fortes os horrores da sociedade humana, da qual nossa ignorância e fraqueza esperam tanto consolo. Nunca se empregou tanta sutileza no sentido de nos bestializar; dá vontade de andar de quatro, quando acabamos de ler seu livro. Não obstante, como perdi tal hábito a mais de sessenta anos, desgraçadamente sinto se impossível recuperá-lo, e deixo essa postura natural aos que são mais dignos dela do que o senhor e eu (Voltaire, 2011, p. 184).

Depois da resposta irônica a Rousseau, o embate entre os dois voltou a aflorar em novembro de 1755 com episódio do terremoto de Lisboa. O terremoto abalou algumas convicções de Voltaire, ou melhor, rompeu o equilíbrio que permitia afirmar a ordem do universo mesmo com a existência de males particulares. O episódio do terremoto fez Voltaire escrever o *Poema sobre o desastre de Lisboa*, o intuito do filósofo era contrariar o otimismo filosófico e seu lema “tudo está bem”, mas também a tradicional resposta cristã ao problema, que subsumia todo mal físico ao mal moral, ao pecado de natureza.

Mais tarde Rousseau envia uma carta a Voltaire sobre seu poema, *A carta sobre a providência* é uma defesa ao otimismo e um ataque ao desespero de Voltaire. Mais do que isso, segundo Brandão, a carta de Rousseau inaugura um novo modo de tratamento da questão do mal, ao deslocá-la de Deus ao homem. Rousseau acusa Voltaire de ser cruel e afligir ainda mais aqueles que sofrem com a falta de perspectiva futura e com a insolência de alguém que, em boas condições, põem-se a falar das mazelas alheias.

Voltaire não responde Rousseau, mas anos depois ele publica um conto *Cândido ou o otimismo*, a obra mais lida do filósofo e que possivelmente seja uma resposta à carta de Rousseau. A este respeito o genebrino cita: depois, Voltaire publicou aquela resposta que me havia prometido, mas que não me endereçou diretamente. Simplesmente o romance de *Cândido*, sobre o qual não posso falar porque não li” (Rousseau, 2018 p. 406). O conto entra para o conjunto das obras de Voltaire com o status de responder grandes questionamentos sobre o mal,

o otimismo e sobre a história. Além disso, o conto possui um valor filosófico, literário, histórico e polêmico. Filosófico porque a caricatura da filosofia do otimismo exacerba pontos que não são frágeis e discutíveis nessa doutrina. Literário porque a caricatura e a exacerbação se realizam por meio de expedientes literários dos mais diversos, a aceleração do tempo da narrativa e o jogo dos nomes dos personagens são dois deles. Histórico porque a narrativa é também a obra de um historiador que faz uma crônica de seu tempo, da guerra dos setes anos, da presença dos jesuítas na América da condenação do almirante Bying, por exemplo. Polêmico no sentido que o conto toma partido em um debate público com o intuito de se fazer ouvir, de maneira a envolver elementos de uma amplitude social, desde as mistificações da produção e publicação da obra até o seu lugar e valor dentro dos quadros de compreensão tanto filosóficos quanto literários.

3.1 Voltaire historiador

A revelação de Voltaire enquanto historiador o faz ser um dos autores mais preparados para lidar com o tema da história no século XVIII. O príncipe das luzes⁸ se mune de boas intenções, no sentido ímpeto de realização, na pesquisa histórica de um leque amplo de novas propostas, faltam-lhe dados suficientes: documentação organizada e tradição crítica anterior. Voltaire é um historiador com rigor.

Em seus textos teóricos, concebe a história como conhecimento que avança, porque cada geração pode se apoiar na experiência das antecessoras. Em 1764, no verbete História, do *Dicionário filosófico*, Voltaire avalia o que tinha sido a história anterior à que se praticava na época, e fala de novas obrigações, dos fardos aumentados significativamente pelo labor de homens de letras, que, com ele, haviam dedicado boa parte de suas vidas a especulações sobre a história:

Discute-se tanto sobre essa matéria, que agora é preciso falar um pouco a seu respeito. Sabe-se que o método e o estilo de titio Lívio, sua gravidade, sua eloquência sábia, convém a majestade da República romana; sabe-se também que tácito é feito mais para pintar tiranos, Políbio para dar lições de guerra, Dionísio de Halicarnasso, para desenvolver as antiguidades. Mas se hoje em dia nos modernizarmos por esses grandes mestres, teremos que suportar um fardo mais pesado do que eles. Exigência dos historiadores modernos mais detalhes, fatos mais constatados, datas precisas, autoridades, mais atenção aos costumes, às leis, aos usos, ao comércio, às finanças, à agricultura, à população. Ocorre com a história o mesmo eu com a matemática e a física: a estrada alongou-se prodigiosamente. Atualmente é mais fácil fazer uma

⁸ Expressão usada pelo Dr. Professor Marcos Antônio Lopes em seu livro *Voltaire Político: Espelhos para príncipes de um novo tempo*. Lopes é professor adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, atuando na área de História moderna.

coletânea de jornais do que escrever a história. (...) Essas regras são bem conhecidas, mas a arte de bem escrever a história sempre será rara. Há leis para escrever a história como há para todas as artes de espírito, mas, como estas, naquela também há mais preceitos do que grandes artistas (Voltaire, 1973, p. 214-215).

Existe um questionamento se a filosofia da história de Voltaire está realmente preocupada em buscar um sentido para a história ou apenas preocupada na escrita e no modo como ela é narrada. O que é relevante destacar, é que Voltaire ao se propor em escrever uma história com verdades e sem fabulações, está também apontando a flecha para um sentido. Desse modo, foi ao lançar os fundamentos de uma história universal, *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações*, exprimiu mais claramente a sua ambição de renovar o gênero histórico. As novas e *considerações sobre a História* (1744) abrem-se com efeito sobre uma verdadeira profissão de fé, onde alguns viram o primeiro manifesto da história total. A história não é um gênero imutável, diz-nos Voltaire de imediato. A maneira de a conceber está ligada ao movimento científico geral. O despertar do sentido crítico está em vias de arruinar um certo número de lendas tenazes, O maravilhoso medieval, portanto cristão, não é mais poupado do que a mitologia antiga neste amplo empreendimento de desmistificação. Deve também atacar a história moderna, entendamos contemporânea. Malditos os intermináveis relatos de batalhas e de festas, malditos os mexericos da corte que enchem tantas obras, lugar aos factos ricos de ensinamentos e aos conhecimentos de uma utilidade mais sensível e mais durável! Então a quê ligar-se para edificar - a história dos homens - e não a dos reis e das cortes? É preciso tentar avaliar as vantagens e as desvantagens das guerras e das conquistas coloniais. Deve sobretudo lançar-se as bases de uma ciência demográfica, para cortar um debate que agita muito os espíritos: é verdade que a terra se despoeva, como defende Montesquieu nas *Cartas Persas*? Depois de ter adiantado inúmeras provas do contrário, Voltaire denuncia o caráter moralizante da tese do despovoamento.

O interesse de Voltaire em relação a história está no fato de suas observações levarem a uma sucessão cronológica e a ideia de progresso como um princípio hipotético, segundo Löwith:

Uma história universal direcionada a um único fim e unificando, pelo menos potencialmente, todo o curso dos eventos não foi criada por Voltaire, mas pelo messianismo judaico e pela escatologia cristã, com base em um monoteísmo exclusivo. Uma vez que essa crença tenha sido adotada de forma geral e prevalecido por séculos, o homem poderia descartar a doutrina da providência, juntamente com a da criação, do juízo e da salvação, mas não retornaria as visões que satisfizeram os antigos. O homem buscará substituir a providência, mas dentro do horizonte estabelecido, secularizando a Esperança cristã de salvação em uma esperança indeterminada de melhoria, e a fé na providência de Deus, na crença da capacidade do homem de prover sua própria Felicidade terrena (Löwith, 2024, p. 182).

Existe ainda na perspectiva voltairiana, segundo Maria das Graças de Souza, uma responsabilidade do historiador no sentido da escrita da história, Voltaire entretece questões fundamentais para este ofício, Maria das Graças destacar:

O historiador deve ser capaz de descobrir (...). É preciso segundo a perspectiva voltairiana, fazer uma história dessacralizada. Essa história humana e dessa canalizada não pode se contentar em relatar os efeitos dos chamados grandes homens. Não importa que um rei qualquer, num ano qualquer, tenha vencido uma batalha. O que importa é conhecer o caráter, as leis, os costumes de um pov. É preciso saber contemplar o espírito dos homens, e não se deter em conhecimentos e detalhes sem importância (Nascimento, 1993, p. 45).

A preocupação com a escrita da história está intrínseca na filosofia voltairiana, isso implica também como os historiadores não devem permanecer nos acontecimentos. A respeito de um povo, é preciso saber qual é a sua virtude fundamental, seu vício predominante, suas forças, suas fraquezas. Segundo a professora Maria das Graças, a história deve mostrar os direitos dos povos, as leis que regulam a propriedade, os tratados entre nações, o progresso das artes, como também os abusos da tirania. Nesse sentido, cabe ao historiador examinar, e não transcrever. Voltaire identifica o erro do passado nessa tarefa, ou seja, em vez de discutirem os o sentido dos fatos, limitaram-se em escrevê-los, “adornando o trono do erro”. Em o *Pirronismo da História*, Arouet faz uso de uma analogia que mostra claramente sua ideia quanto à escrita da história:

Mesmo os homens mais sábios, mais eloquentes, muitas vezes só serviram para adornar o trono do erro, em vez de derrubá-lo. Bossuet é um grande exemplo disso, em sua pretensa História Universal, que é apenas a de quatro ou cinco povos, principalmente da pequena nação judia, ignorada ou justamente desprezada pelo resto da terra, à qual, entretanto, ele remete todos os acontecimentos e para a qual diz que tudo foi feito, como se um escritor da Cornualha dissesse que tudo aconteceu no império romano em função da província da Gales. (Voltaire, 2007 p. 5).

O trono do erro que Voltaire se refere é a perpetuação dos erros ao escrever a história, pois quando a arte de escrever era monopólio de um pequeno grupo de pessoas, “era mais fácil fazer-nos acreditar nas coisas mais absurdas”. A história era (é) contada por quem detinha o poder, e o passado era entendido da maneira que esses grupos contavam as histórias. A modernidade veio para quebrar em parte com essa tradição, em parte, porque a história por um longo tempo foi contada por quem tinha poder, poder no sentido político e social, a figura do rei ou até mesmo dos senhores. A ideia de se contar uma história “verdadeira” é contemporânea, pois a narração da história não tolera mais erros.

Vale ressaltar que no século XVIII a história era considerada uma parte das *belles lettres*, e Voltaire ficaria maravilhado se tivesse visto ser promovida a ciência no século XIX. No século

XVIII, críticos e eruditos forneciam aos leitores um conhecimento técnico e gradual da antiguidade na forma de ensaios e livros sobre temas definidos com precisão. Tal assunto, longe de ter sido “popularizado”, como diríamos hoje, teve de ser transformado pela arte do historiador, que não consistia em um recurso às Fontes (o que era tarefa dos eruditos), mas em tirar proveito das obras anteriores: A tarefa do historiador era transformar um material difícil em algo interessante. A história Moderna tinha a ver com reproduzir o material disponível. A este respeito, em sua carta ao padre Dubos, em 30 de outubro de 1738, na qual relata a produção da escrita sobre a história do século de Luís XIV, onde divide em vinte capítulos, cada um com uma vasta pesquisa e estudo sobre todos os aspectos, pessoais, sociais e políticos de Luís XIV, Voltaire afirma:

Para a história geral, não conto com outras Fontes se não os cerca de 200 volumes de memoriais impressos que todos conhecem; não se trata de formar um corpo bem-proporcionado de todos esses membros esparsos, mas de pintar em cores verdadeiras, porém numa só pincelada, o que Larrey, Limiers, Lamberti, Rousseau etc. Falsificam e diluem em calhamaços (...) Abandono o resto aos mexericos e ao anedotário(...) Deus me guarde de desperdiçar trezentas páginas com a história de Gassendi! A vida é muito curta, o tempo por demais precioso, para dizer coisas inúteis (Voltaire, 2011, p. 91-92).

Nesta passagem em que Voltaire reconhece a importância de se escrever uma história com verdades, e a munção para tal ato está na análise e cuidado com os dados coletados, essa é a diferença de Voltaire historiador, um historiador moderno, que como já vimos anteriormente é mais atento aos detalhes, não se deixa levar por histórias fabulosas. Daí tal sucesso de seu escrito sobre Luiz XIV, o orgulho do filósofo francês é na certeza que o seu trabalho enquanto historiador filósofo é escrever uma história verdadeira.

O fim último do que Voltaire escreveu era para ser lido por um público exigente. Para tanto, não bastava simplesmente romancear o texto, criar frases perfeitamente equilibradas nem dotar a narrativa de uma estrutura clara, como muitas vezes foi dito como na carta ao senhor D'Argenson em 26 de janeiro de 1740 em que Voltaire comenta: “é preciso, numa história, como numa peça de teatro, exposição, trama e desenlace” (Voltaire, 2011, p. 98). A história tinha, portanto, de parecer verdadeira, ou exata; tinha de manter o interesse do leitor, revelando-se os elos entre uma sequência de eventos; e tinha de contar somente o que valesse a pena, de maneira a instruir o leitor e não simplesmente aguçar a curiosidade.

O *Ensaio sobre a moral*, uma das obras mais típicas do iluminismo francês, serviu como balão de ensaio para um dos princípios mais fundamentais do pensamento voltairiano: a ideia de que o espírito humano não se desenvolve de uma maneira contínua, mas que, em vez disso, é preciso encontrar nutrientes que robusteçam a razão. Dessa forma, os fatos históricos são a

perspectiva ideal para qualquer um que queira entender o funcionamento e os altos e baixos do espírito humano, bem como os pontos fortes e, principalmente, os fracos, mesmo quando terríveis. Além disso, escrever história - isto é, história de verdade e não crônicas que tanto Voltaire odiava e que denunciava como compilações hagiográficas de detalhes inúteis – é a melhor prova da existência da razão, que é tanto sujeito como objeto da história. Essa reflexividade é a pedra angular da historiografia de Voltaire, fato que também precisa ser visto em seu contexto, em um tempo em que a escrita da história era umas das principais atividades culturais e que seguia regras rígidas, com que Voltaire brincava habilmente.

Destarte, a arte de contar história ou escrever cartas não podem ser confundidas com uma teoria da história propriamente dita, tal como surge do *corpus* das obras de Voltaire. Mas também nesses escritos, por desejar ser lido e compreendido, ele evita sobrecarregar o leitor com detalhes para, em vez disso, identificar as tendências e manter o fio da narrativa, tal como o embate entre Império e Igreja medieval.

3.2 O progresso da história em Voltaire e o nexa com o otimismo histórico

O conceito de progresso é um dos mais importantes que compõem a Filosofia da história. Se há um sentido para a história, ela passa por algum tipo de desenvolvimento, de mudança, de crescimento, até que chegue ao seu alvo, ao seu destino, ao que foi estabelecido de antemão. A ideia de progresso afirma que a humanidade avançou do passado (a partir de alguma condição original de primitivismo, barbárie), continua avançando e deverá ainda avançar através do futuro que possa ser antevisto. A ideia de progresso é a síntese do passado e o prenúncio do futuro. Nesta seção, buscaremos responder à questão de Voltaire e a ideia de progresso na história, e como isso impacta na ideia também de um otimismo histórico, já que o conceito de progresso em Voltaire está atrelado a ideia de civilização, princípio da Filosofia da história, na qual implica uma norma de classificação e de ordenamento; o caminho da humanidade não é uma via sem saída, mas uma progressão, em favor da qual o estado atual do mundo europeu dá testemunho irrefutável. A crença no progresso não significa que seu defensor tenha que conceber um sentido necessário para a história ou que haja uma única força condutora para as ações humanas. É possível crer no progresso como algo que os homens lutam para alcançar, não havendo, todavia, a garantia de que ele ocorrerá. Na obra *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*, Voltaire nos revela a que se deve esse progresso humano.

Em todas as nações, a história é desfigurada pela fábula, até que finalmente a filosofia vem esclarecer os homens; e quando enfim a filosofia chega em meio a essas trevas, ela encontra os espíritos tão cegos pelos séculos de erros, que ela consegue, com dificuldade, os esclarecer; ela encontra cerimônias, fatos e monumentos estabelecidos para encontrar mentiras (Voltaire, 1829, p. 335)⁹.

A citação acima ilustra bem como Voltaire enxergava o papel da filosofia, ao mostrar que a própria traria luz aos homens; percebemos a comparação do erro às trevas e da filosofia à luz. Com tal comparação, é notório observar que Voltaire concebe que o progresso na história está relacionado à presença da filosofia. Pois é ela que tira os espíritos da escuridão provocada pela fábula e pelos erros. Dessa forma, os períodos em que a filosofia floresce são aqueles em que o progresso acontece. Com a filosofia, a história passa por etapas de evolução, trazendo esclarecimento ao espírito humano. Nessa perspectiva, Voltaire contraria a ideia de Rousseau em afirmar que os filósofos eram ruins para Roma. O modelo de cidade para o genebrino não era a filosófica Atenas, mas Esparta, pelos valores éticos que essa exprime.

Pensar uma vida civilizada é pensar suas regras. Desde a Renascença, encontramos os grandes tratados cujo objetivo era ditar as regras que deveriam ser seguidas pelos homens para se fazerem representativos e queridos na vida em comum. Com efeito, a disciplina e o refinamento não são trazidos geneticamente pelas pessoas sequiosas da convivência na corte ou na sociedade bem posta. Esses elementos são fruto de uma longa e bem cuidada aprendizagem: se bem aplicadas, as regras podem disciplinar a qualquer aspecto da vida.

O otimismo filosófico permeia o período moderno. Por outro lado, Voltaire coloca-se como crítico desse otimismo exacerbado que provinha de Leibnz, baseado na filosofia de Agostinho. Leibnz atualiza os modos de uma teoria providencialista, na qual, Voltaire possui aversão a essa atualização metafísica do filósofo alemão. Na defesa do otimismo moderno, Rousseau em sua *Carta sobre a providência*, reconhece que Voltaire confunde – com seu poema sobre Lisboa - o mal particular, que ninguém, segundo Rousseau, nega a existência, e o mal geral, este sim existe de acordo com o otimismo. Ou seja, para Rousseau, a questão não é saber se cada um sofre ou não, mas sim se é bom que o universo exista, e se os males são inevitáveis na constituição do universo. Para Rousseau não existe um culpado metafísico pelo que acontece de trágico ao mundo, pois Deus, apesar de não se importar com a vida dos seres aqui embaixo, deixou tudo da melhor forma possível. Nesse sentido, para Brandão, a providência que Rousseau defende é uma providência geral, que age por leis gerais, e não influencia a cada momento aquilo que se passa com os homens. Desse modo, como pensar Voltaire crítico do otimismo de sua época, mas ao mesmo tempo otimista em relação ao progresso da humanidade?

⁹ Tradução feita pelo Professor Júlio Cesar Lazzari Junior.

Tal resposta é dada ao notarmos uma dualidade no otimismo voltairiano. De um lado, Voltaire crítico de Leibniz e sua defesa da providência, e de outro, o filósofo francês reconhece que a história, seja ela contada na ciência, nas artes, nas letras trouxe sim um progresso moral ao homem. O otimismo de Voltaire é o otimismo do progresso, do melhoramento do homem.

A confiança no progresso, durante muito tempo, assegurou aos modernos a indefectível certeza num sentido para a história. Pode-se dizer que até o início do século XVII os obstáculos a uma teoria do progresso estavam presentes. De 1620 a 1720, aproximadamente, a ideia de progresso se afirma antes de mais no domínio científico. Segundo Rossi, a imagem moderna da ciência (apelo à natureza e à experiência, a insistência sobre a necessidade das observações, avaliação da importância das abstrações) desempenha um papel decisivo e determinante na formação da ideia de progresso.

Segundo Guizot, "A ideia de progresso, de desenvolvimento, me parece ser a ideia fundamental contida sob o nome civilização". De imediato, a palavra civilização evoca uma produção crescente de recursos e bem-estar na sociedade, assim como uma distribuição mais equitativa, entre os indivíduos, desses recursos e desse bem-estar. A precisão aqui estabelecida é de suma importância: por um lado, o progresso é sinônimo de desenvolvimento e, por outro, é entendido a partir da igualdade de condições. Dessa forma, o progresso passa a ser vislumbrado a partir de um ponto de vista moral, ou seja, passa também a ser concebido como promessa de uma vida menos penosa, fruto de um processo contínuo de abolição de limites tradicionalmente definidores da condição humana. Neste sentido, é preciso estabelecer parâmetros e limites para as diversas ciências capazes de atestar o progresso.

Indiscutivelmente, "o espírito moderno situa-se sob o signo da história", afirma Huppert. Contudo, o pensamento ilustrado fornecerá uma outra interpretação para o progresso moral e seu nexos com as conquistas da ciência. O século XVIII abre as vias da inteligência histórica ao reconhecer a diferença entre passado e presente, traço que lhe confere a consciência de que os homens do presente se diferenciam dos anteriores, pois se encontram numa época privilegiada. Ele identifica-se com a civilização, as ciências, a filosofia, e possui um particular gosto pelo caminho percorrido pelos povos e pelos ensinamentos daí retirados: o uso da história narrativa cede lugar a um espírito investigativo e crítico "cara a cara" ao modo de se interpretar a história. Não há dúvidas de que se vive num século especial, num século filosófico e propenso à educação; e essa confiança no presente deveria apressar a marcha dos homens e lhes propor uma nova forma de pensar. A história traz os exemplos a serem seguidos ou rejeitados, é o árbitro que garante a certeza de que se é melhor do que os antigos.

Outrossim, ao analisarmos o século XVIII, é possível identificar o espírito daquela época nas obras de Voltaire, podemos vislumbrar isso através dos sucessos de seus romances, contos, e o próprio *Dicionário*. Um exemplo disso é a sua obra *Cândido, ou o otimismo*, que é uma perspectiva cristã de um desígnio providencial e a interpretação teológica da história como Leibniz a apresentou (representada no conto por Monsieur Pangloss), que Voltaire sujeita à crítica satírica. A própria história (e aqui uma história verdadeira) é testemunha que Voltaire deu a mente humana um grande ímpeto. Ao analisar o caso de Luís XIV, Voltaire enfatizou que a eficácia da administração pública dependia do polimento das relações interpessoais e da sensibilidade dos súditos, algo que seria possível graças ao controle da violência passional e ao cultivo de uma convivência agradável e aberta ao debate filosófico. Em várias oportunidades, ele apresentou o processo civilizador como produto da dinâmica interativa entre os múltiplos aspectos da vida coletiva e a forma como os indivíduos manifestavam suas paixões.

Não homenageio Luís XIV apenas pelo bem que fez aos franceses, mas pelo bem que fez aos homens. É como homem, e não súdito, que escrevo. Quero descrever o século passado, e não simplesmente um príncipe. Estou cansado das histórias que tratam das aventuras do rei como se só ele existisse, ou como se tudo só existisse em função dele. Resumindo, escrevo a história de um grande século, mais do que um grande rei (Voltaire, 2011, p. 105).

Voltaire já mostra sua preocupação em escrever uma história que com a finco de um bom historiador filósofo, que sabe escrever bem, que não se preocupa em nutrir os príncipes de um tempo apenas, mas de saber o que é real e confiável para a história.

“O mundo é velho, mas a história é de ontem. A que chamamos de *antiga*, e que é de fato muito recente, mal remonta a quatro ou cinco mil anos” (Voltaire, 2007, p. 16). Voltaire mostra isso através de vários momentos da própria história, utilizando da arte, seja ela em monumentos, retratos, pinturas, o filósofo afirma que os retratos, sejam eles pinturas, fotografias ou qualquer outra forma de representação visual de uma pessoa, têm diferentes propósitos e significados dependendo do contexto e da intenção do artista, ou seja, essa forma de arte é um mecanismo que serviu não apenas para instrução, mas para ludibriar o tempo e a história. Ademais, os templos também eram alvo de observação para Voltaire, “as cerimônias, as festas anuais estabelecidas por toda uma nação, não constatarem melhor a origem a que são atribuídas” (Voltaire, 2007, p. 19). Os templos eram construções humanas que serviam como locais de culto e adoração, mas não necessariamente representavam a existência de divindades ou a veracidade das doutrinas religiosas. Ele via os templos como produtos da imaginação e da necessidade humana de encontrar significação e conforto espiritual.

Voltaire identifica que praticar a equidade significava negociar a diferença entre as circunstâncias do passado e as circunstâncias do presente. Consciente como estava da diferença histórica e cultural, Voltaire acreditava que praticar a equidade significava submeter tudo ao teste da razão e, em última análise, rejeitar o que não resistiu ao teste. Segundo ele, no final das contas, é dever do historiador ser severo e implacável. Provavelmente é igualmente correto dizer, na linguagem do humanismo, que o objetivo de Voltaire era simplesmente mostrar severidade no julgamento histórico.

Ademais, Arouet destaca que o progresso não é resultado de um movimento que não pode ser mais detido; é preciso que o homem saiba que a história depende dele, ele é o responsável pela manutenção do aperfeiçoamento dos costumes. Por outro lado, há certos momentos em seus textos que Voltaire dá a entender que a oscilação entre o tempo grandioso de um povo e outro de decadência, na qual faz parte do movimento da história. Para ele, as artes parecem progredir até certo ponto, como fizeram no século XVII na França. No entanto, a decadência não significa o retorno a um estágio anterior. Não há retorno à mesmíssima situação; há decadência, mas não retorno anterior. De acordo com essa concepção, o progresso é possível e o sentido da história parece ser linear. Ricardo Terra destaca ‘que o progresso para Voltaire não é contínuo; épocas de grande brilho são sucedidas por épocas de retrocessos. Há um aspecto estático e cíclico na história, e outro dinâmico e de certa forma acumulativo...’ (Terra, 2022, p. 30).

Diante disso, parece ser difícil afirmar que Voltaire era um otimista do progresso. No entanto, segundo o autor, o progresso é possível e, mesmo que a história seja construída de altos e baixos, cabe ao homem fazer com que o futuro seja melhor do que o presente e o passado.

4. ROUSSEAU: O ESTADO DE NATUREZA E A RELAÇÃO COM A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Jean-Jacques Rousseau, nascido em Genebra, na Suíça, em 28 de junho de 1712, filho de Suzanne Bernard e Isaac Rousseau, o pai, relojoeiro de profissão e orgulhoso cidadão de Genebra. Com a morte da mãe ainda bebê, o pai de Rousseau teve um papel constante nos seus anos iniciais. O jovem genebrino desde cedo teve amor pela leitura, pois junto ao seu pai, depois da morte de sua mãe, passou noites lendo a biblioteca de livros deixado por ela. O filósofo genebrino conta-nos em suas *Confissões* que a leitura o fez despertar nele uma consciência que só poderia ser dada através dos romances.

Não formava nenhuma ideia sobre as coisas, e já todos os sentidos me eram conhecidos. Nada tinha concebido, tudo havia sentido. Essas emoções confusas que experimentei seguidamente não alteraram o raciocínio que eu ainda não tinha; porém formaram-me de uma outra têmpera e me deram noções bizarras e romanescas sobre a vida humana, noções das quais nem a experiência nem a reflexão conseguiram jamais curar-me perfeitamente (Rousseau, 2018, p. 16).

A consciência que Rousseau toma sobre si permeia toda sua trajetória filosófica, e leva-o ao mais alto grau de erudição. Desse modo, depois de mergulha nos romances que herdou de sua mãe, Rousseau ganha amor por outros livros que também moldaram seu pensamento. A biblioteca, que tinha clássico grego, latim e francês, organizada por um pastor, como era costume na época, deu ao genebrino a oportunidade de ler *A história da Igreja e do Império* por le Sueur, *O Discurso* de Bossuet sobre a história universal, e uma de suas maiores paixões, os Varões de Plutarco entre outros. Mais tarde em 1722, o pai, em consequência do desentendimento com um capitão de sua cidade, deixa-o e vai morar em Nyon, também na Suíça. Rousseau, com dez anos, ficou sob a tutela do seu tio Bernard, enviado para estudar, como pensionista na casa do pastor Lamercier, em Bossey, povoado campestre nos arredores de sua mesma cidade natal.

A caminhada de Rousseau a partir da adolescência começou solitária, é neste período que sua paixão pela música aflora, ele estuda composição musical, escreve poesias, até se mudar para Paris em 1742, levando em suas mãos algumas recomendações, uma proposta para um novo sistema de notação musical, um manuscrito de uma comédia chamada *Narciso ou o amante de si mesmo* e uma coleção de poesias, para tentar a sorte na capital francesa.

Em Paris, Rousseau encontra uma enorme quantidade de jovens talentosos, ambiciosos e alucinados pelo iluminismo, o que de certa forma ofusca a presença do genebrino. Mas o cenário muda com o evento mais significativo da vida de Rousseau, o famoso incidente na estra

da Vincennes (quando visitava Diderot, preso pela publicação da sua *Carta sobre os Cegos*), momento decisivo no seu percurso filosófico. Em uma dessas visitas, lê no jornal *Mercure de France*¹⁰ o enunciado da questão proposta pela Academia de Dijon em 1750, que lhe rendeu o prêmio a partir da seguinte questão: “O restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para o aprimoramento dos costumes?” A partir daí, Rousseau toma a inquietação para si, relata a Diderot sua ideia, e é encorajado pelo amigo a dar sequência a suas questões.

O resultado da inquietação de Rousseau deu-nos a primeira obra publicada: o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), na qual responderá de forma negativa e crítica a questão proposta pela Academia, afirmando que a ciência e as artes serviram apenas para corromper o homem e, este progresso exaltador da alta cultura, desde a Renascença havia deixado a civilização menos feliz no que tange a moralidade, o que abre assim, uma ferida na ideia de progresso do Século das Luzes.

O que antes era visto como progresso moral dos homens, torna-se motivo de questionamento. O embate de Rousseau é descortinar o declínio que as ciências, as artes fizeram ao homem. A crítica de Rousseau merece uma ressalva, pois ao critica os efeitos causados pelas ciências e as artes, o autor esclarece que não é a crítica em si ao objeto, mas ao homem, a defesa do genebrino estava na virtude.

O cerne do debate em Rousseau sobre a natureza e história recai sobre a famosa ideia de um Estado de Natureza primitivo e o Estado Social, dois princípios totalmente dicotômicos. O Estado de natureza não é um imperativo moral ou norma prática do qual se pode adequar-se, mas um postulado teórico que recebe evidência concreta pela virtude de uma linguagem natural. Não se caracterizará como um período histórico e sim fora da história, pois não há nenhum monumento para testemunhar. Ao que concebe o Estado Social, Rousseau afirma que tal estado está balizada em um contrato, na qual os indivíduos renunciam a sua liberdade natural para forma uma associação política que vise garantir a liberdade, que nem sempre funciona.

A separação que Rousseau faz no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, no que seja natureza e história é o meio pelo qual o genebrino introduz a noção de Lei Natural entre lei da Natureza e a Lei Positiva (dos homens) para demonstrar as diferenças de desigualdades em cada estado vivido pelo homem, submetido pelo processo histórico de privilégios de uns em detrimento de outros, o que culmina na desigualdade.

¹⁰ O *Mercure de France* era um jornal literário francês que foi publicado inicialmente de 1672-1724 (com interrupção entre 1674-1677). Desempenhou um papel importante no debate sobre a questão das artes e a literatura do século XVII.

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdades: uma, a questão de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste na diferença de idade, de saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, o que se pode chamar de desigualdade moral, o política, depende de uma espécie de convenção, é estabelecida, ou pelo menos autorizada, Pelo consentimento dos homens, e consiste nos diferentes privilégios de que gozam alguns em detrimento de outros, como o de serem mais ricos, mas homenageados, mas poderosos ou menos de se fazer obedecer (Rousseau, 2020, p. 169).

A proposta de Rousseau não é manter-se no questionamento da desigualdade natural, pois ao perguntar sobre qual fonte dessa desigualdade, a resposta se encontra no próprio enunciado. Segundo Rousseau, nem cabe indagar se haveria alguma ligação essencial entre as duas desigualdades; o que seria, em outros termos, perguntar se os que dirigem são necessariamente melhores dos que os que obedecem. A crítica do filósofo suíço, recai também - como sempre -, na hipocrisia de seus contemporâneos, pois segundo ele, quando os filósofos falam incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejos e orgulho, eles “transferiram ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade; referiam-se ao homem selvagem e descreviam o homem social”.

Rousseau coloca o Estado de Natureza primitivo fora da história. Vale destacar que o filósofo destaca o que o homem está fora do primeiro estado de natureza. Então, como ele explicará esta ausência e como o homem pôde cair na história?

Para solucionar esta questão, Rousseau cria o termo perfectibilidade, um neologismo. O genebrino ataca essa faculdade de aperfeiçoamento, e a coloca como culpada.

[...] Ao passo que o animal é, depois de alguns meses, o mesmo que se tornará por toda a vida, e sua espécie, passados mil anos, a mesma do primeiro ano. Por que apenas o homem está sujeito a tornar-se imbecil? Será que assim ele volta a seu estado primitivo, e o animal, que nada adquiriu e nada tem a perder, permanece com seu instinto, enquanto o homem torna a perder pela velhice outros acidentes tudo o que a sua “perfectibilidade” o fizera adquirir, recaindo assim mais baixo do que o próprio animal? Seria triste para nós vermo-nos forçados adquirir a essa faculdade quase ilimitada que o distingue seja a causa de todas as desgraças do homem. Ela que, com o tempo, retira o dessa condição originária, na qual viveria dias tranquilos inocentes; ela que, com o passar dos séculos, faz desabrochar seu saber e seus erros, seus vícios e suas virtudes, ela que, afinal, faz dele o tirano de si mesmo e da natureza (Rousseau, 2020, p. 183).

Na busca incessante de adaptação, o indivíduo é provocado a necessidades, os sujeitos adquirem paixões que fazem desejar coisas que até então os olhos não tinham percebido. Sobre as paixões, Rousseau disserta sobre dois sentimentos específicos ao homem: o *amor de si* e o *amor-próprio*, termos que já tinham sido referidos em notas do *Segundo Discurso*, e depois aparecem no livro IV do *Emílio ou Da Educação* (1762).

A fonte de nossas paixões a fonte de nossas paixões, a origem o princípio de todas as outras, A única que nasce a única que nasce com o homem e não o deixa nunca durante sua vida é o amor de si; paixão primitiva, inata, anterior a qualquer outra, e da qual todas as outras são, em certo sentido, apenas modificações (Rousseau, 2022, p. 253).

Desse modo, sendo a fonte de todas as paixões, o amor de si junto a piedade - as únicas nascentes do homem -, são restritas à sua liberdade, todas as outras vêm de fora, das modificações da natureza, pois além de serem boas, nunca o deixam ao decorrer da vida, sendo seu principal cuidado a sua própria conservação. Contudo, o amor-próprio se desenvolve com o estabelecimento das relações sociais, do surgimento dos desejos de dominação e prestígio de um sobre o outro, desalojando o amor de si e conhecendo a negatividade do eu, da contradição consigo mesmo.

Nesse viés, percebe-se que as necessidades forjadas pela sociedade incitaram o primitivo a se colocar numa funesta relação de desejo entre o eu e o outro para além da sua própria condição humana. Rousseau reconhece que o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar aos outros; o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades de se prender muito à opinião. Dessa vez, ao invés de conservar sentimentos e leis naturais que poderiam constituir homens melhores e felizes, o indivíduo concentra seu olhar no sofrimento, da virtude incessante de conservação da espécie. O Estado Civil afrouxou o coração humano, tornando-o desamoroso consigo mesmo, criando uma relação de subjuogo da inocência original, da indiferença, da inveja, da liberdade e miséria, que valorizam aquisições de um poder positivo e corrupto.

A obra *Emílio ou Da Educação* tornou-se objeto de diversas leituras. E neste trabalho, a leitura a se fazer sobre o livro é no tocante a posição de Rousseau em relação a história. No livro IV, o genebrino é contundente na sua posição em relação a história e aos historiadores. Rousseau disserta sobre uma tradição em que o que parece ser dito é diferente do que a história nos revela, pois ela contém uma verdade. Para o filósofo suíço, na história, os fatos não possuem véus, e comparando o que fazem com o que dizem, vemos ao mesmo tempo o que são e o que querem parecer: quanto mais se disfarçam, melhor os conhecemos.

A posição de Rousseau sobre a história também se concentra em algo que pouco se estudou, a relação do romance filosófico e os nexos entre a filosofia da história. Marilena Chaui destaca que o romance é superior à história, porque esta “pinta os excepcionais” e aquele ‘todo coração humano’. A filosofia da história frequentemente se volta para a literatura, incluindo o romance, para encontrar exemplos de como a experiência humana é moldada pela história e como as narrativas históricas podem ser interpretadas. Nesse viés, é possível pensar a filosofia da história atrelada ao romance filosófico, em especial, em Rousseau, já que foi o autor alcançou

prestígio em 1761 com um romance epistolar *Júlia ou a Nova Heloísa*, através da história de dois apaixonados, Julie e Saint-Preux, são ensinados valores novos, como apego à natureza e à vida simples, a sinceridade e a espontaneidade nos afetos, a relação entre o amor e o sacrifício. O principal tema é a *virtude*, diferente de tudo que fora produzido antes, Jean-Jacques mostra ao povo de sua época um novo modo de entendimento em relação a sociedade e os modos de vida na qual estavam alterando-se com a modernidade, mas que também eram mascarados pela hipocrisia da sociedade burguesa do século XVIII.

4.1 O declínio da história

A ideia de um declínio no tempo é vista em algumas ocasiões na antiguidade. No artigo “*Ocasão propícia, ocasião nefasta: tempo, história e ação política em Rousseau*” (2006), a professora Maria das Graças de Souza, inicia nos lembrando que a imagem de um tempo que devora tudo, proveniente de *Kronos* - que era saturno -, aparece em Ovídio, nas *Metamorfoses* (XV, 2324): o tempo é aquele que devora tudo que criou, ele é o *tempus edax rerum*. A imagem chega à Renascença, na arte e na literatura, por exemplo, no Triunfo do tempo, de Petrarca, e no famoso quadro de Goya, no qual se vê Saturno devorando seus filhos.

Nessa perspectiva, é possível dizer que esta imagem do tempo que devora todas as coisas remete à ideia da história como declínio, como sugeri Souza. Ora, já discurremos que Rousseau é um autor que pensa a história na perspectiva linear de progresso - isso é inegável - que tem como ponto de partida a rusticidade e a simplicidade e como ponto de chegada o “estado de civilização”, que correspondem respectivamente a um estado de virtude e perfeição nos inícios e uma condição de corrupção ao final do trajeto. Neste sentido, o curso da história é de declínio ou degeneração progressiva da perfeição natural. Esta concepção já está de certo modo formulada no *Primeiro Discurso*, pelo viés da crítica do progresso das ciências e das artes, como já mencionado acima.

Em sua obra *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês*, Maria das Graças de Souza dedica um capítulo, intitulado *História e declínio em Rousseau*, para verificar qual história o filósofo aponta que seja a da humanidade. Se a história começou como história de inocência e lembrarmos do estado primitivo, e se desenvolve como história da queda, culminando na saída do homem do seu estado natural, estaríamos condenados à degeneração, ou, em um momento de esperança, encontraríamos a redenção? Ou ainda, voltaríamos à origem? Para tais questões, é preciso refazer o próprio percurso histórico que Rousseau traçou.

Rousseau, a todo tempo está apontando um caminho que não é do progresso contínuo, seus *Discursos*, seu romance, suas cartas, suas confissões, suas peças, todas falam de um declínio que o homem sofre no decorrer da história, ocasionado pelas mudanças que a sociedade causou a ele, o afastando do seu estado primitivo. É um indivíduo considerado civilizado, mas “bestializado” pelo luxo. Rousseau estaria na contracorrente de sua época, pois, mesmo ele sendo herdeiro de uma longa tradição, quando ele elabora o percurso do declínio, o faz integrando a noção de progresso e também uma avaliação do conteúdo deste conceito.

A certeza de Rousseau é na ideia de progresso enquanto um declínio, uma degeneração, segundo Luciano Façanha;

Mesmo a ideia de progresso, para Rousseau, desembocando numa ideia de declínio, parece que há também, uma possibilidade afirmativa para o autor no que se refere ao progresso. Tanto no plano individual, como no social, Rousseau nos convida a pensar nessas possibilidades, por intermédio do Emílio e, também, pelo Contrato Social. No Emílio, Jean-Jacques, depois de esboçar todo o processo educacional que o Emílio passaria, dá a entender que seu aluno mereceria viver num outro século, ou seja, sua proposta educacional é incompatível com a situação vigente de degradação dos costumes, de ausência de liberdade e de crescimento da desigualdade. Mas há uma ‘fresta na janela’. Quem sabe, num século futuro. Também no Contrato Social, momento em que tudo já parecia irremediavelmente perdido há, talvez, uma última chance, pois o autor aponta uma possibilidade (Façanha, 2024, p. 9).

Isto sinaliza que a ideia de progresso, para Rousseau, tinha uma feição crítica, desde sua investida com a resposta a academia de Dijon, em todas as suas obras o genebrino não poupou críticas a história do progresso e seus desígnios, ainda mais quando a história está totalmente atrelada ao seu povo e a sua nação.

Ademais, no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, a história dos progressos do gênero humano se constitui em termos de diferentes modos de ação do homem: o ponto de partida é o homem em estado de natureza, que só age em função de suas necessidades de sobrevivência, e o ponto final é o homem civil, que age para estabelecer e manter desigualdades sociais que garantem vantagens materiais asseguradas pela lei para uma minoria de ricos dominadores em relação à maioria formada pelo povo, este pobre e oprimido pela dominação dos ricos.

Ainda no *Discurso sobre a origem da desigualdade entres os homens*, Rousseau comenta:

[...] todos os progressos da espécie humana afastam-na paulatinamente de seu estado primitivo à medida que acumulamos novos conhecimentos e nos privamos dos meios de adquirir o mais importante deles: de tanto estudar o homem, como que perdemos a capacidade de conhecê-lo (Rousseau, 2020, p. 161).

O genebrino parece convicto do que o progresso moral causou na história. O luxo de uma vida civilizada tornar o homem refém de uma escravidão moral, reféns de seus desejos, e longe de si mesmo, pois suas necessidades não falam mais sobre si, mas sobre o outro. Além disso, a crítica de Rousseau no livro IV do *Emílio* nos revela inda mais indignação em relação a história e ao modo como ela é escrita, para ele, o grande defeito dos historiadores estava em limitar suas narrativas aos fatos passíveis de localização no tempo e no espaço, sem vislumbrar as causas lentas e progressivas que os provocaram, uma vez que essas causas são muito mais difíceis de apreender. Isso é algo que também inquietava Voltaire, como já dissertamos neste trabalho.

Rousseau ressalta que um dos grandes vícios da história é que ela pinta muito mais os homens pelas suas más qualidades do que pelas boas. Segundo o filósofo a história é uma espécie de “abutre”, que parece se alimentar do que já se deteriorou:

Como ela só se interessa pelas revoluções e pelas catástrofes, enquanto um povo cresce e prospera na calma de um governo pacífico, ela nada diz; só começa a falar dele quando, não podendo mais bastar-se a si mesmo, toma parte nos negócios dos vizinhos ou deixa-os tomar parte nos seus. Ela só ilustra quando ele já está em declínio: todas as nossas histórias começam onde deveriam terminar (Rousseau, 2022, p. 288).

A trajetória linear de decadência e corrupção progressiva nos dois discursos é significativamente atribuída tanto na alma humana, quanto as instituições das quais este processo histórico se passa. No *Emílio ou da Educação*, precisamente no livro IV, Rousseau colocará a trajetória pedagógica da educação moral na qual seu discípulo Emílio terá que percorrer para tornar-se um cidadão virtuoso, passando pelo estudo da história. Sendo que, o mesmo não tendo olhado senão para si mesmo, agora terá que conhecer os homens pela observação de suas diferenças, ou seja, se até a presente idade o jovem Emílio fora instruído sua própria experiência, tratar-se-ia agora de instruí-lo pela experiência de outrem.

A história é recurso pelo qual aquele aprendiz buscará identificar os progressos no tempo, olhando as transformações que a natureza humana passou, colocando-se como espectador sem interesse e paixão, diferente dos historiadores modernos, que segundo Rousseau se abstraem das ações do homem e narrar apenas a história dos heróis, tornando-se cúmplice de suas narrações. Para o genebrino, o coração seria a base para se ler as boas ações e a história deveria ser o registro desses povos, mas ficam à mercê de belos discursos dispostos a julgar os fatos, sem dar direito ao leitor fazer as suas conclusões.

Além disso, os fatos descritos na história estão bem longe de ser a pintura exata dos próprios fatos tais como ocorre: mudam de forma na cabeça dos historiadores,

amoldam-se a seus interesses, ganham a cor de seus preconceitos. Quem sabe pôr o leitor exatamente no local da cena para vir um acontecimento tal qual se passou? Tudo é disfarçado pela ignorância ou pela parcialidade (Rousseau, 2022, p. 288).

É no *Discurso sobre a origem da desigualdade* que esta concepção da história assume seus contornos definitivos. A exortação contida no Prólogo configura a direção que tomará a história hipotética do segundo discurso:

Homem! Seja de onde fores, quaisquer que sejam tuas opiniões, ouve-me. Eis tua história (...) os tempos de que vou Falar -te bem longe vão. Como mudaste, (...) há, eu sinto, uma idade em que o homem individual gostaria de parar; tu procurarás a idade na qual gostarias que tua espécie houvesse parado. Descontente com teu estado atual, por razões que anunciam à tua infeliz posteridade ainda maiores descontentamentos ainda, quem sabe gostarias de voltar atrás. Tal desejo deve constituir o elogio dos teus primeiros antepassados, a crítica de teus contemporâneos e o temor daqueles que tiverem a infelicidade de viver depois de ti (Rousseau, 2018, p. 172).

Essa história hipotética de Jean-Jacques Rousseau acontece em um tempo linear desenvolvido por longos degraus de destruições dos sentimentos originários, degenerados pelo progresso histórico da sociedade de desigualdades e aparências, pelos vícios mais tenebrosos e corruptores do coração humano. Esta reconstrução do tempo histórico elaborado por Rousseau considera-se um desdobramento crítico da condição humana em que se encontra a sociedade de valores morais vigentes, usurpados pelo ato de fé na exaltação da razão e do progresso a partir do Renascimento, prolongando-se à proposta do iluminismo e adquirindo força maior no século XVIII, precisamente na França, período chamado de ilustração. Todo este movimento ganha expressividade no continente europeu, no qual, fica marcado por grandes manifestações de caráter social, econômico, religioso e cultural.

Vale destacar também no *Discurso sobre as ciências e as artes* o delinear que Rousseau mostra sobre grandes cidades que começaram como potências, mas que o luxo e as artes enfraqueceram. O Egito, segundo Rousseau foi a primeira escola do universo, mas que foi conquistada por reis, pelos gregos, romanos, árabes e por último, os turcos. Vede a Grécia, um celeiro de heróis, que o autor afirma que foi levada ao luxo e as artes, e tornou-se fraca, sem forças para se levantar. Roma também, começou a degenerar no tempo do Ênio e de Terêncio. Para Rousseau esses são locais em um dia prevaleceu a virtude e o amor, mas que foi degenerada, “viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no horizonte, e o mesmo fenômeno foi observado em todos os tempos e lugares” (Rousseau, 2020, p. 44).

4.2 O pessimismo da história em Rousseau

A dualidade do pessimismo de Rousseau se entrelaça mais uma vez ao dualismo de Voltaire e seu otimismo. Para Rousseau, o problema sobre uma visão otimista ou pessimista do mundo coloca-se sempre que se procura a resposta para a pergunta sobre o problema do mal. Rousseau não nega a existência do mal, não lhe causando isso qualquer embaraço.

A resposta e o embate do problema do mal em Rousseau e Voltaire no que tange o conflito entre otimismo e pessimismo, parece não surtir efeito a Voltaire, pois ele não se apetece dos argumentos de Rousseau, segundo Voltaire, ele mesmo reconhece que, depois de tantos séculos, as palavras de Epicuro ainda permanecem sem resposta: ou Deus pôde evitar o mal e não quis, ou quis e não pôde, ou nem quis nem pôde. No primeiro caso ele não é bom; no segundo, não é poderoso; no último, nem mesmo é Deus.

A *Carta a providência* é a defesa de um Rousseau otimista, um otimismo que está balizado na providência, uma defesa real de Leibnz. É Rousseau reconhecendo que o que é da ordem natural não pode ser algo contrário à sua regularidade, e como já afirmamos acima, isso não diz respeito a figura de Deus, pois o fato de não compreendermos um fenômeno não significa que ele esteja fora da ordem das coisas, que não existam leis que o regulam, mas apenas que não conhecemos tais leis.

Explicado a dualidade no pessimismo de Rousseau, a proposta aqui abordada concentrasse no pessimismo de Rousseau atrelado ao progresso da humanidade. Tanto no plano da história quanto da moral, o genebrino vê uma relação totalmente intrínseca, pois uma está ligada a outra, jamais se conhece a finalidade histórica, se atinar a investigar a moralidade desde o princípio de todas as raças e povos, nem somente o mundo civilizado como faz os historiadores.

Apesar de vivenciar tudo que o iluminismo proporciona, Jean-Jacques Rousseau não compartilha da corrente histórica do progresso, do aprimoramento do eu corruptível e dos valores da simplicidade primitiva em prol da imoralidade do amor-próprio, pois segundo o autor, os registros históricos apenas relatam marchas dos conflitos, e erros.

Dir-me-ão que a Felicidade da história interessa menos que a verdade dos costumes e dos caracteres. Contanto que o coração humano seja bem pintado, pouco importa que os acontecimentos sejam fielmente relatados: pois, afinal, acrescentam, o que temos a ver com fatos ocorridos há 2 mil anos? Tem razão se os retratos são bem-feitos segundo a natureza; mas, se a maioria tem seu modelo apenas na imaginação do historiador, não vamos cair no inconveniente que queríamos evitar, concedendo à autoridade dos escritores o que se queria tirar da do mestre? Se meu aluno só deve ver quadros fantasiosos, prefiro que sejam traçados por mim e não por outrem; ao menos que eles serão mais apropriados (Rousseau, 2022, p. 289).

Rigorosamente, Rousseau condena o progresso, pois se o homem perdeu a Inocência é culpa dele mesmo, por deixar-se levar por novas paixões, cultivando referências que o levaram ao forjamento moral e social. A civilização deixa-se sufocar pelo mal que não reside na natureza humana, mas nas suas próprias estruturas sociais, porque logo que ele deixa o estado natural, sente-se vulnerável e deseja aparecer para assegurar a existência, além de desejar suas necessidades, deseja também a do outro. Enquanto a sociedade torna os homens fúteis, vicioso, orgulhosos, vaidosos, invejoso com sede de poder, despertando paixões maldoso, o estado de natureza jamais produzirá progresso sem limites, que condene virtudes tão boas e responsáveis procedimentos naturais.

Nos capítulos que acompanham o Primeiro *Discurso* de Rousseau, com tom de ironia, ele exalta os escritores que contribuem para a propagação das ciências e das artes, mas logo depois, escreve seu questionamento sobre tal ato:

Porém, se o progresso das ciências das artes nada acrescentou a nossa verdadeira felicidade, se corrompeu nossos costumes, e se a corrupção dos costumes atingiu a pureza do gosto, o que pensar dessa multidão de autores elementares que afastaram do templo das Musas as dificuldades que defendiam seu acesso e que a natureza havia ali espalhado como uma prova das forças daqueles que seriam tentados a saber? (Rousseau, 2020, p. 63).

A perspectiva de Rousseau é mostrar que as ciências as artes encobrem, na verdade, a falta de virtude dos homens modernos. Para ele, o refinamento e a polidez da civilização francesa de seu tempo não eram algo positivo. Ao contrário, essa pompa apenas impedirá o acesso aos verdadeiros sentimentos dos homens. Por outro lado, o homem rústico e simples, malvisto por seus contemporâneos, seria aquele que não esconde seus sentimentos; os estados de coração estariam sempre acessíveis ao menor contato, conduzindo a uma transparência entre os homens que a civilidade não permitiria. Segundo Rousseau:

Antes que a arte tivesse modelado nossos modos e ensinado nossas paixões a falarem uma linguagem afetada, nossos costumes eram rústicos, mas naturais, e as diferenças de comportamento anunciavam, à primeira vista, as dos caracteres (Rousseau, 2020, p. 42).

O desenvolvimento das ciências e das artes leva à decadência das virtudes. A coragem, a honestidade e, principalmente, as virtudes cívicas, a preocupação dos homens com a política e com a vida em sociedade desaparecem quando o homem passa a se preocupar em se distinguir dos demais pelo talento e pela exterioridade. Além disso, a polidez civilizada padroniza os comportamentos. Ela impede que os homens sejam verdadeiramente o que são.

Além disso, o pessimismo rousseauiano mostra como o progresso tão elogiado pelos filósofos de seu tempo, era responsável pela desigualdade entre os homens. Rousseau mostra como o progresso estabelece uma desigualdade tanto ao fazer os homens se distinguirem pelos talentos, lá nas primeiras associações, quanto ao instituir entre eles uma divisão das tarefas e do trabalho que acarretará mais tarde uma desigualdade enorme entre aqueles que têm e os que nada têm. Nesse sentido, para Rousseau, o passado não tem valor negativo, como tinha para seus contemporâneos, nem a sua época presente seria a melhor de todos os tempos; ao contrário, ela é resultado último do afastamento da natureza, uma sociedade toda baseada na desigualdade. Compreender a origem da desigualdade entre homens levam a ver a história não como um movimento em direção ao melhor, mas como um declínio, indo de um tempo em que a desigualdade era mínima para a sociedade toda fundada nela, Civilização e decadência caminham juntas, de acordo com Rousseau.

Portanto, Rousseau não era contra o Iluminismo em sua verdadeira essência, mas sim contra seus contemporâneos, os *philosophes*, por terem, lamentavelmente, desviado o espírito do movimento do seu real sentido. Observa-se até este momento que o autor não se coloca contra a razão ou contra a cultura, em si mesma, pois seria algo totalmente incoerente em respeito ao seu tempo. Sua crítica é direcionada ao desligamento que há tanto na razão como em alguns produtos culturais, no que diz respeito à interiorização do homem, pois essa interiorização seria o caminho – o guia mais viável –, para que houvesse uma mudança radical do quadro social e cultural, com tantas injustiças sociais e políticas.

Dessarte, Rousseau coloca em xeque o progresso da história até seu tempo e, ao se falar de progresso, subentende-se um futuro, que para o autor não é nada otimista, daí dar-se o seu pessimismo. Nesse sentido, algumas questões que foram levantadas em seu tempo podem surgir como argumento para atacar o genebrino mais uma vez. Como pode um autor moderno, iluminista, dotado de um poder intelectual colocar a sua concepção de história como uma decadência, uma degeneração do homem? Rousseau não se preocupa muito com as críticas, pois foi capaz de desfazer seus laços de amizade sem nenhum pudor ao primeiro passo que via seus contemporâneos o pintarem como um perigo para a ordem social e política estabelecida. Este parece ser o traço característico de Rousseau, e que consagrou sua filosofia. O genebrino é convicto de seus ideais, seus pensamentos e, em relação a história, o que foi posto desde o início de sua produção literária, é que ela só caminha para um declínio cada vez mais acentuado.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conflituosa relação de Rousseau e Voltaire abriram acalorados debates ao longo do tempo, suas ideias contrárias, seus posicionamentos, suas posições políticas, sociais e culturais, tudo levou ao não apaziguamento de ambos. Mas então porquê evocar dois autores que possuem posições tão contrárias, para falar de algo tão caro para a filosofia, a história?

A ideia posta neste trabalho foi elucidar os dois prismas da concepção filosófica no século XVIII. Um prisma com uma visão otimista da história, um otimismo que valoriza o progresso moral, os bens feitos dos homens e os avanços científicos. De outro, um prisma pessimista -outros diriam realista-, na qual tinha plena convicção de suas posições, pois preferiu perder amigos ao invés de compactuar com o status de progresso moral do melhoramento do homem na modernidade.

Essas trajetórias, resultam, contudo, numa diversa avaliação do curso da história: para Rousseau, a história é declínio. Para Voltaire, mesmo que a constatação do mal seja uma experiência inegável e brutal (lembremo-nos, por exemplo, do *Cândido*) a ação dos homens pode criar o progresso (assim como pode também engendrar a barbárie). Para o primeiro, o esforço dos homens deve ser o de adiar o desfecho dos males inevitáveis. Para o outro, a história é campo aberto para a criação de melhores instituições a partir de valores universais estabelecidos pela razão.

Como observou-se, este trabalho mostrou que a ideia de sentido da história formou-se desde antes da época moderna, com o advento do cristianismo, mas vale ressaltar que o sentido para história é permeado por algumas questões de seu tempo. Santo Agostinho já afirmava que o curso das coisas humanas tem um objetivo a ser alcançado e que a humanidade forma um todo, apesar da enorme diferença entre os povos. Na modernidade, porém, os filósofos passaram a pensar a ideia de humanidade e de sentido global com uma resposta às novas condições de vida enfrentadas pelos homens, e não para responder a problemas teológicos.

Por fim, Voltaire é um crítico dos erros da história, do modo como ela é escrita, daí vem o seu status de historiador filósofo. Rousseau também parece não tolerar os erros da história, e toca na mesma ferida que Voltaire (as fábulas), “o tempo dos erros é o das fábulas” (Rousseau, 2022, p. 302). Será que Voltaire e Rousseau não só brigavam, mas também concordavam? Sobre isso não dissertaremos agora, mas quem sabe em um trabalho futuro.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa, - São Paulo: Perspectiva, 2022.
- BODEI, Remo. **A história tem um sentido?** Tradução: Reginaldo Di Piero. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2011.
- BRANDÃO, Rodrigo. **A ordem do mundo e o homem**: estudos sobre a metafísica e moral em Voltaire. São Paulo, 2008.
- BURKER, Peter. **Vico**. Tradução Roberto Leal Ferreira. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução: Alvares Cabral, Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. Prefácio, **A cadeia secreta**: Diderot e o romance filosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ENDORE, Guy. **O Coração e o Espírito**. Editora: Companhia Nacional, 1965.
- FAÇANHA, Luciano da Silva. **O diagnóstico do “declínio do progresso” no Século XVIII a partir da iluminação de Rousseau**. Revista Iuminus, v. 1, n. 2, p. 1-12, jul./dez. 2024.
- FINLEY, M.L. **Uso e Abuso da História**. Tradução: Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FORTE, Bruno. **Teologia da História**: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Tradução: Georges Ignácio Maissiart. – São Paulo; Paulus, 1995.
- GAGNEBIN, Jeane Marie. **O início da história e as lágrimas de Tucídides**. In: Sete aulas sobre linguagem, memória e história. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- GUIZOT, F. **Histoire de la civilisation em Europe depuis ça chute de l’Empire romain jusqu’á la Revolution Française**. Paris: Didier, 1875.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. - Curitiba, Paraná: Segesta, 2012.
- HUPPERT, G. **L’idée de l’histoire parfaite**. Tradução de Françoise et Paulette Braudel. Paris; Flammarion, 1973.
- KANT, Immanuel. **Começo conjectural da história humana**. Tradução: Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.
- KAWAUCHE, Thomas. **Apresentação Rousseau e a constituição da infância**, Emílio da Educação, VII, São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- LAZZARI JUNIOR, Julio Cezar. **FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM VOLTAIRE**. Guarulhos, 2018.
- LOPES, Marcos Antônio. **Voltaire Político**: espelho para príncipes de um novo tempo. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- LÖWITH, Karl. **O sentido na história**: os pressupostos teológicos da filosofia da história. Tradução: Luiz Philipe de Caux. -São Paulo: Editora Unesp, 2024.

MARROU, Henri-Irénée. **L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique** (1863-1968), Villeneuve d'Ascq, 1999.

MARTIN-HAAG, E. ***Voltaire, du cartésianisme aux Lumières***. Vrin. Paris, 2002.

MENEZES, Edmilson. **História e providencialismo: Bossuet, Vico e Rousseau: textos e estudos** / Edmilson Menezes (org.); tradução e comentários Edmilson Menezes, Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Maria das Graças de Souza. – Ilhéus, Ba: Editus, 2006.

NASCIMENTO, Maria das Graças Souza do. **Voltaire: a razão militante**. São Paulo: Moderna, 1993.

PECORARO, Rossano. **Filosofia da história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

PEREIRA FILHO, Antônio José. Brandão, Rodrigo. **História e filosofia: uma introdução às reflexões filosóficas sobre a história**. Curitiba: InterSaberes, 2013.

PEREIRA FILHO, Gerson. **Uma filosofia da história em Platão: o percurso histórico da cidade platônica de As Leis**. São Paulo: Paulos, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Escritos sobre apolítica e as artes**. Organizado e traduzido por Pedro Paulo Pimenta. São Paulo, 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Tradução: Wilson Lousada, Rio de Janeiro, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. Tradução: Thomaz Kawauche. Revisão técnica por Thiago Vargas – São Paulo: Editora Unesp, 2022.

ROSSI, Paolo. **Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso**. Trad. de Alvaro Lorencini. São Paulo; Editora da UNESP, 2000.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo; perspectiva, 2001.

SOUZA, Maria das Graças de. **OCASIÃO PROPÍCIA, OCASIÃO NEFASTA: TEMPO, HISTÓRIA E AÇÃO POLÍTICA EM ROUSSEAU**. Propitious occasion, nefastous occasion: time, history and political action in Rousseau. Trans/Form/Ação, (São Paulo), v.29(2), 2006, p.249-256.

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e história: o pensamento sobre a história no iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

TERRA, Ricardo. **ALGUMAS QUESTÕES SOBRE A FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2022.

VANNINI, Marco. ***Invito al pensiero di sant'Agostinho***. Milano. Mursia, 1989, 2000 p.

VOLTAIRE. **A filosofia da história**. Tradução: Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOLTAIRE. **Cartas Iluministas: correspondência selecionada e anotada**. Tradução: André Telles e Jorge Batos, - Rio de Janeiro, 2011.

VOLTAIRE. **Observações sobre a história**. Cadernos de Ética e Filosofia Política | Número 23 | página 179.

VOLTAIRE. **O pirronismo da história**. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

