

Progresso e decadência na história filosófica de Voltaire

Progress and decadence in the philosophical history of Voltaire

Luiz Francisco Albuquerque de Miranda

Professor adjunto

Universidade Federal de São João Del Rei

Ifamiranda@uol.com.br

Praça Dom, Helvécio, 74, sala 3.36 - Campus Dom Bosco

36301-169 - São João Del Rei - MG

Brasil

Resumo

O artigo analisa como a produção historiográfica de Voltaire opera com os conceitos de progresso e decadência. Procura-se demonstrar como o filósofo francês articula os dois conceitos em seus comentários de vários episódios da história mundial. Para Voltaire, o progresso depende da formação de elites capazes de conduzir as sociedades de maneira racional. Porém, quando essas elites se corrompem e transformam sua liderança em opressão, ou quando se alienam dos problemas de seus povos, apresenta-se a possibilidade de declínio. O texto também examina como Voltaire apresenta as principais características do progresso e da decadência. Dessa maneira, seu objetivo é contribuir para a compreensão da *história filosófica* do século XVIII, frequentemente apontada como um dos pontos de partida da historiografia contemporânea.

279

Palavras-chave

Progresso; Decadência; História das ideias.

Abstract

This article analyses how the historiographical production of Voltaire operates with the concepts of progress and decadence. Its aim is to demonstrate how the French philosopher articulates the two concepts in his comments on various episodes of world history. To Voltaire, progress depends on the formation of elites capable of conducting societies in a rational manner. However, when these elites are corrupted and their leadership becomes oppression, or when they alienate themselves from their peoples, the possibility of decline ensues. This text also examines how Voltaire presents the main characteristics of progress and decadence. Thus, its objective is to contribute to the understanding of the *philosophical history* of the XVIII century, frequently referred to as the starting point for contemporary historiography.

Keywords

Progress; Decadence; History of ideas.

Enviado em: 20/4/2011

Aprovado em: 1/8/2011

Voltaire, sem dúvida, foi um dos principais formuladores da concepção de progresso ilustrada. A tese é antiga e foi defendida por críticos importantes como E. Cassirer (1975) e P. Hazard (1974). Estudos mais recentes a respeito do tema, como o de M. Crépon (BINOCHE 2000, p. 76-84), admitem que o "progresso da razão" aparece nas obras do filósofo de maneira "difusa", pois sua "filosofia da história" não está circunscrita a um trabalho específico. De qualquer maneira, Crépon acredita que Voltaire pensa a "história da humanidade como progresso da razão", eliminando de seus textos "tudo o que não está de acordo com essa visão sistemática do devir". Todavia, Voltaire propõe realmente uma história da humanidade? Por outro lado, o progresso, para o filósofo francês, é o avanço inexorável da razão humana? Estas são as duas perguntas que moveram a composição deste artigo. Evidentemente, almejo apenas oferecer algumas indicações que ajudem a respondê-las.

Em primeiro lugar, penso que para enfrentar o problema do progresso em Voltaire é necessário retomar as passagens em que ele trata da decadência dos povos. Os estudos a respeito de Gibbon realizados por Pocock (2005) tiveram o mérito de demonstrar que o tema da decadência não era secundário para a historiografia do século XVIII. Como Gibbon, Voltaire, ao contrário do que sugere Crépon, também foi um historiador atento aos processos de declínio. Tomemos sua abordagem da queda do Império Romano. Ele não poupou críticas às "nações bárbaras" que sucederam aquela sociedade civilizada: "então, reinava nos espíritos uma mistura bizarra de política e de simplicidade, de rusticidade e de artifício que caracteriza bem a decadência geral" (VOLTAIRE 1963, I, p. 316). Note-se que a "decadência" combina elementos do mundo civilizado ("política" e "artifício") com características dos bárbaros ("simplicidade" e "rusticidade"), apresentando-se como "bizarra", ou seja, extravagante e difícil de definir. Para Voltaire, a Europa, entre os séculos V e X, experimentou uma situação confusa e nebulosa. O curioso é que ele considerou necessário estudar esse retrocesso e dedicou ao período dezesseis capítulos (do XI até o XXVI) do *Ensaio sobre os costumes*. A "mistura" de civilização e barbárie era para ele um problema histórico relevante. Sendo assim, acredito que para compreender a concepção de progresso do século XVIII, é necessário reconhecer que os ilustrados pensaram o avanço da vida civilizada e das Luzes em face da possibilidade de decadência, reconhecida então como parte da história.

A pluralidade da história

Para Voltaire, os movimentos de progresso e decadência não ocorrem sempre da mesma maneira. Na verdade, ele sugere a pluralidade das experiências históricas e, por vezes, as sociedades não podem ser definidas como progressistas ou decadentes. No *Ensaio sobre os costumes*, por exemplo, as leis e as instituições da China são descritas como uniformes e muito antigas. Elas formaram um povo de comportamento dócil e grave. A solidez dessa ordem social funda-se no respeito à autoridade paterna e às tradições: "o que eles têm de melhor conhecido, melhor cultivado, melhor aperfeiçoado, é a moral

e as leis. O respeito das crianças por seus pais é o fundamento do governo chinês” (VOLTAIRE 1963, I, p. 216). Mas o rigoroso respeito pelas tradições e pelas leis, que possibilita a harmonia social, também paralisa o progresso das ciências e das artes:

Se procurarmos porque tantas artes e ciências, cultivadas sem interrupção a tanto tempo na China, fizeram tão pouco progresso, encontraremos talvez duas razões: uma é o respeito prodigioso que as pessoas têm pelo que foi transmitido pelos seus pais e que a seus olhos torna perfeito tudo o que é antigo, outra é a natureza de sua língua, primeiro princípio de todos os conhecimentos (VOLTAIRE 1963, I, p. 215).

Não investigarei neste texto a questão da língua e da escrita. Saliento apenas que Voltaire considera o chinês escrito muito difícil de ser aprendido, o que impede a circulação rápida e em larga escala das informações. Analiso apenas a primeira razão apontada pelo autor.

A China é apresentada como uma sociedade estável e pacífica. Ocorreram conturbações civis sérias apenas quando conquistadores estrangeiros assolaram o país. Na Europa, ao contrário, as guerras civis são frequentes e as paixões ainda provocam conflitos políticos e religiosos. No entanto, o clima de disputa passional, que estimula a negação dos modos tradicionais de pensar e agir, golpeando, por vezes, a autoridade estabelecida, alimenta o desenvolvimento das artes e das ciências, ou seja, a engenhosidade humana prospera em um ambiente aberto ao conflito, à ascensão social e às novas ideias. Prospera, mas também pode decair se as disputas tornarem-se muito violentas. Desde a Antiguidade, a Europa, na longa duração, experimenta um movimento pendular entre o progresso e a decadência. Na China, ao contrário, o respeito pela hierarquia e pelos valores tradicionais garante a disciplina social. É algo positivo na medida em que assegura a estabilidade política e a paz, porém, leva à estagnação. Para Voltaire, os chineses dos últimos séculos não experimentaram nem progresso nem decadência.

Para voltar a progredir, a China necessita abrir sua hierarquia social à emulação e aos impulsos passionais? Os textos de Voltaire não enfrentam a questão.

De qualquer maneira, a comparação entre China e Europa evidencia a diversidade dos processos históricos. Diversidade não só de caminhos, mas também de resultados: o progresso dos europeus não parece conduzi-los a um estado idêntico ao dos chineses, ainda que conquistem alguns benefícios semelhantes (conforto material, polidez etc). A Europa pode aprender com a sociedade chinesa, mas precisa estar consciente das características distintas das duas civilizações. A China não é exatamente um modelo a ser seguido.

Na Europa, o progresso, na longa duração, parece problemático. A periodização da história europeia presente no primeiro capítulo do *Século de Luís XIV* (VOLTAIRE 1947, I, p. 1-6) evidencia um percurso oscilante: dois grandes períodos de desenvolvimento civilizatório – a Antiguidade Clássica e o período que se inicia com o Renascimento – estão divididos por uma época obscura e bárbara – a Idade Média. Por sua vez, os dois períodos em que a Europa se

aperfeiçoou, também estão repartidos internamente: em cada um deles, houve um primeiro momento em que a vida civilizada se restringia a um espaço limitado – a Grécia na Antiguidade e a Itália na época moderna – seguido por uma expansão continental liderada por uma grande “nação” – primeiro, Roma republicana e imperial, depois a França de Luís XIV. A expansão civilizadora nem sempre se realizou pela conquista dos povos mais fracos, como no Império Romano, já que a França do século XVII civilizou graças à influência política e cultural, enquanto a antiga Roma submeteu e governou os vizinhos. Segundo o filósofo, um povo pode civilizar o outro pelo domínio ou pelo comércio de benefícios.

O processo civilizador, no entanto, comporta flutuações e nem sempre é ininterrupto e crescente. Na periodização da história europeia do *Século de Luís XIV*, a vida civilizada aparece na Grécia antiga, se expande com o Império Romano e se apaga quase completamente na Idade Média, para depois renascer com mais força. Entre os “séculos memoráveis” (Grécia de Péricles e Platão, Roma de Augusto e Cícero, Itália dos Médices e França de Luís XIV), o último é o que “mais se aproximou da perfeição”, pois foi “enriquecido” pelos outros e fez mais “em certos gêneros que os outros três juntos” (VOLTAIRE 1947, I, p. 2-3). Esse progresso não foi contínuo, mas uma vez retomado, seus novos agentes puderam reaproveitar as obras antigas e superar o patamar anterior de aperfeiçoamento humano. Reaproveitar significa instruir-se com as experiências artísticas, econômicas, políticas e filosóficas expressas pelos “monumentos” das antigas sociedades. Portanto, Voltaire anuncia o papel decisivo da herança cultural na recuperação da caminhada civilizatória.

É possível afirmar que, examinando a história da Europa, o filósofo adota uma fórmula para interpretar os movimentos progressivos: a partir de um núcleo mais desenvolvido (no caso, Grécia, Roma, Itália e França) a vida civilizada se expande. Já se insinua no *Século de Luís XIV* a ideia de que o processo civilizador ocorre em cadeia a partir de uma vanguarda bastante ativa. Esse modelo se repete em outros textos do filósofo. Ele representa uma das chaves para a interpretação de seu trabalho historiográfico. O progresso ocorrido a partir do século XVI também é descrito no *Ensaio sobre os costumes* como um processo iniciado em alguns centros dinâmicos continentais e transmitido para o resto da Europa:

[...] esse mesmo gênio que fazia florescer as belas-artes em Roma, Nápoles, Florença, Veneza, Ferrara, e que espalhava sua luz pela Europa cristã. suavizou os costumes dos homens em quase todas as províncias da Europa cristã. A galanteria da corte de Francisco I operou em parte essa grande transformação. Houve entre Carlos V e ele uma emulação de glória, de espírito cavalheiresco, de cortesia, mesmo no seio de suas dissensões furiosas. Essa emulação, que se comunicou a todos os cortesãos, conferiu a esse século um ar de grandeza e de *politesse* desconhecido até então (VOLTAIRE 1963, II, p. 135).

Repete-se o modelo presente no *Século de Luís XIV*: Itália e depois França (da qual Francisco I foi rei no início do século XVI), agora em “emulação” com o

Império (governado por Carlos V), impulsionaram o desenvolvimento das artes e dos costumes civilizados, resgatando a Europa da decadência medieval. Além de constatar a pluralidade da história, Voltaire busca referências teóricas para compreendê-la. Nem todas as sociedades progridem continuamente e experimentam as mesmas etapas históricas, mas o filósofo esboça um modelo analítico para o exame dos processos progressivos existentes: os centros dinâmicos, estimulados por situações competitivas, irradiam como ondas para as sociedades vizinhas os efeitos de seu desenvolvimento civilizatório. Notável também é o modo como os membros do nível superior da escala social (no caso, o rei e a corte) comunicam seus sentimentos e modo de vida aos níveis inferiores (todos os cortesãos e as províncias), promovendo transformações paulatinas do centro para a periferia. Mas esta observação nos leva ao problema dos agentes do progresso.

O progresso e seus agentes

No verbete “história”, redigido por Voltaire para a famosa *Enciclopédia* organizada por D’Alembert e Diderot, os “monumentos” mais antigos da humanidade – os textos astronômicos mesopotâmicos e chineses, as inscrições dos gregos e as pirâmides do Egito – são definidos como produtos de um desenvolvimento social longo e complexo. As grandes realizações artísticas e científicas dependem de condições favoráveis, pois o talento dos indivíduos se manifesta de maneira restrita quando predomina a miséria e a ignorância. Ao comentar as observações astronômicas dos antigos babilônicos, Voltaire afirma:

Essa sequência de observações, que remonta a dois mil duzentos e trinta e quatro anos antes de nossa era vulgar, prova que os babilônicos existiam como corpo de povo muitos séculos antes, pois as artes não são mais que a obra do tempo, e a preguiça natural dos homens deixa-os milhares de anos sem outros conhecimentos e talentos que os necessários para a nutrição, a proteção contra as intempéries do clima e o extermínio do semelhante (D’ALEMBERT; DIDEROT 1778, p. 577).

Em Voltaire, a manifestação dos talentos depende das possibilidades oferecidas pelas condições naturais e históricas. No seio de um povo bárbaro não surge um artista requintado. As obras humanas correspondem ao patamar de conhecimento e organização que uma dada sociedade apresenta. Mas o homem pode melhorar paulatinamente as suas condições de existência: séculos de vida civilizada foram necessários para que os babilônicos produzissem uma astronomia precisa.

A interdependência entre as condições históricas e o talento dos agentes sociais é central na ideia de progresso formulada por Voltaire. Em grande medida, a ação dos indivíduos encontra-se determinada pelas condições em que se realiza. O homem é capaz de melhorar as possibilidades oferecidas pelo meio natural e pela ordem social, mas age a partir delas. Portanto, o progresso não se efetiva por saltos repentinos e bruscos. O talento dos agentes, aprimorando os recursos e conhecimentos disponíveis, aos poucos amplia suas oportunidades de ação.

Todavia, nem todos os indivíduos são capazes de ampliar e melhorar os recursos e conhecimentos socialmente disponíveis. Sendo assim, os mais talentosos, quando incorporados ao cume da hierarquia social, são os principais agentes do progresso.

Voltaire acredita que todos os homens têm as mesmas faculdades naturais, mas a maior parte não consegue superar o patamar rudimentar de manifestação dessas faculdades. No *Ensaio sobre os costumes*, ao comentar os poucos filósofos existentes em países esclarecidos e livres, o filósofo afirma que “o povo comum, em geral, não utiliza o seu espírito”, pois “o trabalho manual não se concilia com a atividade de raciocinar” (VOLTAIRE 1963, II, p. 263). Para haver progresso, é indispensável a constituição de uma elite superior aos trabalhadores manuais e que oriente e governe os outros homens, ou seja, é necessário que exista um grupo disposto a se esclarecer e promover o aperfeiçoamento das ciências, das artes, da administração estatal etc. Ele não considera secundária a ação do soberano, mas para ser bem sucedida, ela precisa desse grupo de súditos cultos e ativos.

Todos os processos civilizadores estiveram relacionados com a desigualdade, que o verbete “Igualdade” do *Dicionário filosófico* apresenta como inevitável: “é impossível, no nosso globo infeliz, que os homens que vivem em sociedade não estejam divididos em duas classes, uma de opressores e outra de oprimidos” (VOLTAIRE 1964, p. 172). A hierarquia social sempre implica em alguma forma de dominação, porém, se constitui de múltiplas maneiras. Cada processo tem suas singularidades. O clima e os recursos naturais de um espaço geográfico podem interferir nessa dinâmica. Um exemplo: o clima pródigo, quente e úmido da Índia favoreceu a formação de um povo dócil e passivo diante dos opressores (VOLTAIRE 1963, I, p. 227-236).

Todavia, a maneira como as sociedades manifestam seus sentimentos e interesses por meio de instituições, leis e costumes, é mais determinante em seu desenvolvimento que o clima e as condições geográficas. As estruturas hierárquicas dos povos civilizados disciplinam os impulsos passionais, submetendo o orgulho e as ambições a mecanismos de ascensão regrados racionalmente. Assim, o progresso depende da criação de uma hierarquia que, sem promover conflitos violentos, estimule o aprimoramento dos talentos individuais, instaurando disputas pacíficas por posições na escala social. O sistema hierárquico deve, ao mesmo tempo, facultar e moderar a manifestação das paixões dos homens mais capazes. Vimos acima como Voltaire interpreta as disputas entre as cortes da França e do Império no século XVI: em busca de “glória”, as cortes promoveram o florescimento das belas-artes e da *politesse*. Reis e cortesãos não abandonaram seus interesses particulares, mas para satisfazê-los, tiveram que cultivar o seu espírito e regular o seu comportamento. Motivados pela emulação, eles propiciaram o aperfeiçoamento da vida civilizada sem abandonar completamente seus interesses privados.

O progresso, portanto, não dispensa o interesse e é alimentado por ele. Para tal, o interesse precisa estar sob controle de instâncias sociais – como as

cortes – que pacifiquem e ordenem a sua manifestação. Esse controle, para Voltaire, tende a ser mais eficiente no seio de uma elite bem instruída. Quando esta irradia suas formas de comportamento para os estratos sociais inferiores, desencadeia o progresso. Todavia, a elite esclarecida só pode desempenhar com eficiência esse papel de centro dinâmico quando as condições materiais o permitirem, ou seja, ela necessita possuir os recursos elementares para realização dessa tarefa histórica. Em outras palavras: ela precisa ser suficientemente rica para se esclarecer de forma adequada. Essa base econômica, por outro lado, depende do comércio e da eficácia dos trabalhadores manuais. Portanto, o progresso não resulta apenas do “gênio” ou das “luzes” da elite, apesar de ser dirigido por ela.

Para aprofundar a análise, convém examinar como os trabalhos historiográficos de Voltaire apresentam algumas das manifestações mais significativas do progresso.

Os sinais do progresso

Para os autores do século XVIII, os sinais mais evidentes do progresso podem ser encontrados no aperfeiçoamento dos costumes, das artes, das ciências e da filosofia. Em Voltaire não é diferente, mas é necessário observar que, para ele, esses aperfeiçoamentos dependem de uma rede complexa de relações sociais: a vida produtiva, por exemplo, possibilita recursos para as belas-artes que, por sua vez, refinam o gosto da elite (as cortes, por exemplo); a partir de então, a elite passa a exigir do mundo da produção artefatos de melhor qualidade. Sendo assim, o desenvolvimento das atividades produtivas – chamadas por vezes de “artes úteis” – sempre antecede e possibilita a prática de artes destinadas à contemplação e à vida espiritual – as “belas artes”. Notando a superioridade da literatura oriental frente à literatura europeia durante a Idade Média, Voltaire comenta:

se as belas-letas eram tão cultivadas nas margens do Tigre e do Eufrates, é uma prova que as outras artes que contribuem para os prazeres da vida eram bem conhecidas. Só é possível o supérfluo após o necessário; mas o necessário ainda faltava em quase toda a Europa (VOLTAIRE 1963, I, p. 769).

O fruto mais doce do progresso – as “belas-artes” – não pode existir sem o desenvolvimento preliminar das “artes” necessárias à sobrevivência. Sem recursos materiais abundantes, não é possível a criação artística sofisticada. A conquista desses recursos, porém, é gradativa e necessita de muitos séculos de esforço coletivo. A obra de arte de rara beleza não surge em qualquer contexto. Ela depende de condições favoráveis e, em geral, aparece em sociedades que acumulam ao longo do tempo experiências em certo tipo de manifestação artística. Sendo assim, Voltaire sugere que os modernos artistas europeus, conhecendo as obras da Antiguidade Clássica, tendem a superá-las. Trata-se de uma tendência, não de uma lei da história, pois nem sempre os “modernos” são superiores aos “antigos”. A decadência medieval na Europa parece ter deixado

sequelas nas "belas-artes". Discutindo a polêmica a respeito da superioridade dos "antigos" ou dos "modernos", que remonta o século XVII, Voltaire (1967, XVII, p. 234) observa: "há gêneros (artísticos) nos quais os modernos são muito superiores aos antigos e outros, em pequeno número, nos quais nós somos inferiores". Nem sempre as obras do século XVIII superam as realizações de gregos e romanos. As "belas-artes" não apresentam uma evolução linear incontestada. Anuncia-se, sem dúvida, uma tendência progressiva, mas esta comporta lacunas. Os europeus do século XVIII ainda precisam completar o trabalho de recuperação iniciado no Renascimento. O caso das "belas-artes" indica como o filósofo francês não concebeu o progresso como um movimento totalizante e irreversível – em alguns poucos assuntos, a Antiguidade ainda servia de modelo.

O filósofo concebe uma evolução mais segura para o conhecimento científico. A ciência também decaiu na Idade Média, mas a partir do século XV apresenta avanços imensos. Vejamos como a história da física europeia é avaliada por Voltaire:

Nos pormenores, Aristóteles necessariamente só poderia ter feito uma péssima física. É o que ocorreu quase sempre com todos os filósofos até o tempo no qual os Galileu, os Torricelli, os Drebellius, os Boyle, a Academia del Cimento, começaram a fazer experiências. A física é uma mina na qual só podemos descer com máquinas que os antigos jamais conheceram (VOLTAIRE 1967, XVII, p. 370).

Não faltava capacidade individual aos "antigos", mas eles não dispunham de instrumentos adequados para investigar a natureza. A física dos filósofos greco-romanos é inferior, pois não estavam equipados com conhecimentos e recursos técnicos eficazes. A ciência moderna coleta melhores informações que a antiga, por isso é superior. No caso, o progresso dos europeus é indiscutível. A eficácia da elite esclarecida, representada aqui pelos cientistas dos séculos XVI e XVII, depende dos meios disponíveis.

Ao tratar das belas-artes, Voltaire parte da polêmica a respeito dos "antigos" e dos "modernos" iniciada no século XVII, cautelosamente assinalando o progresso da maioria dos gêneros artísticos. No caso das ciências, ele também retoma e reelabora autores anteriores. Segundo Rossi (1989, p. 64), a partir do final do século XVI, observa-se a "formação da ideia de progresso" que implicava em três "convicções": a "de que o saber científico é algo que aumenta e cresce"; a "de que esse processo nunca será completo em qualquer momento"; a "de que se tenha de alguma forma uma única tradição científica", pois "os desenvolvimentos mais revolucionários *salvam* o núcleo essencial adquirido pelas gerações anteriores". Autores como Le Roy, Borel, Bodin e Bacon foram enfáticos em anunciar a superioridade da ciência do século XVI frente à ciência greco-romana, insistindo nos conhecimentos restritos e confusos desta última. Eles não descartaram o saber antigo, mas o conceberam como a etapa inicial de um longo processo. Voltaire retoma essa concepção de progresso, inserindo-a em um contexto mais amplo, pois articula o avanço do saber científico com outras dimensões sociais, como a economia e os costumes.

O filósofo também sinaliza o aperfeiçoamento das instituições estatais europeias a partir do fim do período medieval. Esse movimento histórico produziu uma convivência social na qual os indivíduos exprimem publicamente seus sentimentos e necessidades sem inviabilizar que os outros façam o mesmo. No século XIV, por exemplo, o rei francês Filipe o Belo permitiu que o terceiro estado participasse dos Estados Gerais ao lado das outras ordens (os senhores de feudos e o clero). No *Ensaio*, Voltaire avalia essa decisão:

É preciso confessar que era triste para a humanidade que apenas duas ordens participassem do Estado: uma composta por senhores de feudos [...]; a outra pelo clero, ainda menos numerosa e que, por sua instituição sagrada, é destinada a um ministério superior, estranho aos assuntos temporais. O corpo da nação nada tinha contado até então. Era um dos fatores que enlanguescia o reino de França, pois sufocava toda a indústria. [...] Nas repúblicas, como Veneza e Gênova, o povo jamais participou do governo, mas ele nunca foi escravo. Os cidadãos da Itália eram muito diferentes dos burgueses dos países do norte: os burgueses na França e Alemanha eram burgueses de um senhor, de um bispo ou do rei, eles pertenciam a um homem, enquanto os cidadãos (italianos) pertenciam apenas à república. O horrível é que restava na França muitos servos da gleba. Filipe o Belo [...] fez, portanto, um grande bem à nação chamando o terceiro estado às assembleias gerais da França (VOLTAIRE 1963, I, p. 778).

287

Na passagem acima, uma mudança institucional de grande impacto político caracteriza o progresso: o "corpo da nação", enfim, começou a fazer parte das "assembleias" do reino. O "corpo da nação" é associado à "burguesia", pois o texto sutilmente exclui dele as "ordens" superiores – os senhores feudais e o clero. Para Voltaire, o afastamento desse "corpo" dos debates públicos foi muito nocivo para a economia francesa, pois impediu a "indústria" de progredir. Estabelece-se uma clara relação entre a participação política do "terceiro estado" e o avanço do mundo da produção, ainda que não esteja especificada a mecânica dessa interdependência. Seja como for, anuncia-se as conexões necessárias ao movimento progressivo. Os termos "burguesia" e "terceiro estado", porém, não foram definidos com muita precisão. Fica claro que se trata de um grupo distinto e até oposto aos senhores e ao clero, de alguma maneira bastante relacionado com o mundo produtivo. A exclusão política e a completa submissão à aristocracia e ao monarca parecem ferir a "humanidade" daqueles homens. A "servidão" da "burguesia" compromete seriamente o progresso. Ao contrário da França, na Itália, o lugar mais progressista da Europa do século XIV (o centro dinâmico do período), os homens eram "cidadãos" de "repúblicas", estando livres de senhores domésticos, apesar de sua participação política limitada. Eis o ponto decisivo: para Voltaire, as mudanças institucionais de Filipe o Belo aproximaram os franceses dos cidadãos italianos, ou seja, criaram uma instância institucional capaz de contrabalancear os poderes senhoriais, de criar um espaço de atividade pública e de iniciar o processo que livrou os homens produtivos das garras da aristocracia. Mas foi apenas o começo, pois os "povos" (outro termo que para anunciar a "burguesia" e o "terceiro estado"), mesmo "retomando a liberdade e seus direitos", não saíram completamente da barbárie a que "uma longa servidão os tinha reduzido: eles adquiriam a liberdade, foram considerados

homens, mas nem por isto foram mais polidos e industriosos” (VOLTAIRE 1963, I, p. 779).

Ao concluir o texto a respeito das reformas de Filipe o Belo, o filósofo francês relembra o tema da decadência: por muito tempo as relações feudais tolheram a livre ação dos indivíduos, rebaixaram os “povos” ou o “terceiro estado” (saliente-se, mais uma vez, a imprecisão) e os colocaram em condições desumanas e servis. Tal “servidão” é um aspecto da longa decadência medieval. O problema, na verdade, transcendia os limites da política, pois os poderes feudais barbarizaram o comportamento cotidiano dos europeus. A retomada do progresso passou pela criação da nova instância política: os Estados Gerais. Esta instituição restituiu parcialmente a “humanidade” dos franceses, conferindo-lhes a liberdade de falar publicamente na assembleia estatal. Por si só, isto não foi suficiente para superar a barbárie feudal e eliminar todos os efeitos da decadência, mas foi uma iniciativa que diminuiu as diferenças sociais opressivas existentes na França e começou a transformar os servos em cidadãos. Recordando o texto de Voltaire escrito em meados do século XVIII, o historiador não se surpreende com o entusiasmo com que foi recebida a convocação dos Estados Gerais na crise institucional francesa de 1788-1789.

Mas o desenvolvimento do mundo civil renascentista não se limitou a essa abertura. O Estado moderno, além de assimilar os interesses do “terceiro estado” e abrir-lhe um espaço de atuação pública, introduziu o controle das paixões no seio da nobreza – outro sinal de progresso. Nos séculos XV e XVI, “a polícia geral se aperfeiçoou, de modo que as guerras particulares dos senhores feudais não eram mais permitidas em nenhuma parte pelas leis” (VOLTAIRE 1963, II, p. 163). *Police*, termo francês utilizado pelo filósofo, é difícil de traduzir. Trata-se, em grande medida, do controle social imposto pela autoridade pública, ou seja, a capacidade desta última de regular o comportamento dos indivíduos. Ao controlar a violência aristocrática, o próprio Estado monárquico se consolidou. Por outro lado, nas novas condições, a força bruta e os privilégios feudais tiveram que ceder lugar aos direitos do “corpo da nação”. Apesar de manter muitas vantagens absurdas, a nobreza deixou de realizar “guerras particulares”. Aos poucos, as instituições públicas estavam submetendo os poderes privados e superando a anarquia.

Voltaire jamais considerou os interesses particulares nefastos, mas as passagens em tela mostram que ele reconhece o movimento progressivo quando esses interesses se manifestam dentro de uma ordem pública dirigida por leis que garantam uma relativa equidade e, principalmente, a emulação pacífica entre os homens de talento. O progresso deriva da constituição desse espaço de atuação pública assegurado pela autoridade central. Ele se desenvolverá melhor onde o mérito se manifestar sem os constrangimentos dos privilégios, das superstições e da força bruta, formando uma elite dinâmica. Em linhas gerais, tal situação se apresentou nas repúblicas da Itália renascentista e na monarquia centralizadora de Luís XIV. Os resultados desses processos não foram exatamente os mesmos, mas guardam algumas semelhanças fundamentais:

o controle dos senhores domésticos; a crescente possibilidade dos homens comuns manifestarem livremente seus talentos no mundo produtivo e até de interferirem no governo, mas sem que a tranquilidade pública fosse comprometida; o avanço das ciências e das artes. Para Voltaire, os movimentos históricos progressivos tendem para essa configuração. Mas existe ainda outro aspecto fundamental até aqui pouco mencionado: o progresso restringe as superstições e o fanatismo religioso. Para entender a ligação entre religião e história, é necessário examinar de maneira mais atenta o problema da decadência.

Os sinais da decadência

Voltaire não é o único ilustrado a pensar que o aperfeiçoamento das faculdades multiplica os interesses e as paixões. A tese aparece, por exemplo, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade* de Rousseau. Para o genebrino, as paixões se originam em “nossas necessidades” e no “estado de natureza” o homem “só experimenta paixões desta última espécie”; porém, nossos “conhecimentos” levam ao “progresso” das paixões, pois graças a eles passamos a desejar e temer coisas “segundo as ideias que delas se possa fazer” e não apenas em decorrência do “simples impulso da natureza” (ROUSSEAU 1971, p. 81-82). Quanto mais o homem domina os elementos naturais e refina sua sensibilidade, mais ele desejará e seus interesses se voltarão para objetos mais sofisticados, o que significa, para o genebrino, um processo de corrupção de nossa natureza. Voltaire não projeta, como Rousseau, um “estado de natureza” no qual as paixões se restringem às necessidades e que seria corrompido pelo aperfeiçoamento humano, mas também anuncia o caráter mutável dos sentimentos e necessidades, conferindo-lhe um sentido diverso. Para o filósofo francês, o problema do controle das paixões é decisivo na formação da elite que deve comandar a sociedade, pois se a elite governa suas próprias paixões e adota crenças e costumes racionais, seu comportamento exemplar educa os estratos inferiores e ela pode estabelecer regras e mecanismos coercitivos capazes de disciplinar os outros homens. Mas se a elite se entrega ao desgoverno das paixões que o progresso possibilita, ela deixará de cumprir o papel de centro dinâmico da sociedade.

Na maioria das análises de Voltaire a respeito da decadência, o desgoverno das paixões ocupa um papel central. No seio da elite, a atividade intelectual constante deve acompanhar a vida requintada, pois apenas a “sã filosofia” (em alguns casos Voltaire se refere à *sagesse*) esclarece as leis naturais que regulam as relações humanas. O esforço em favor desse esclarecimento contínuo evita três tipos de perigos: a ociosidade e a dissimulação advindas de um cotidiano de muito requinte e pouca disciplina; o desprezo arrogante pela vida e pelos problemas dos homens inferiores, sentimento que favorece a ambição cega ou conduz à imprevidência administrativa; o fanatismo religioso sempre intolerante com as crenças alheias. Nos três casos, a elite ou negligencia a condução da vida social, ou concebe os outros homens como objetos de satisfação de seus desejos, isto é, os tiraniza.

Para elucidar a relação entre esse desgoverno da elite e a decadência, voltarei a um caso já mencionado: a maneira como o *Ensaio sobre os costumes* trata a queda do Império Romano. Segundo Voltaire (1963, I, p. 303-307), com a expansão do cristianismo a partir de Constantino, as disputas teológicas tornaram-se o centro das preocupações da elite imperial: as superstições e a religião mobilizaram os homens mais talentosos e instruídos. A reflexão sobre os problemas reais deste mundo foi negligenciada. Delirantes discussões entre as várias seitas dominaram os espíritos. Todos tentaram impor sua opinião a respeito de temas obscuros. Afastando os indivíduos ricos e cultos de debates decisivos para o Estado romano (como a defesa das fronteiras, a produção de riquezas, a legislação etc), o cristianismo “abria o céu, mas perdia o império”. Nessa linha, Voltaire explica o sucesso da invasão dos bárbaros:

Mas porque os romanos não os exterminaram como Mário exterminou os cimbrós? É que não mais se encontravam homens como Mário. É que os costumes tinham mudado e o Império estava dividido entre arianos e atanasianos. Então, os homens se ocupavam apenas de dois assuntos: as corridas no circo e as três hipóstases. O Império Romano tinha mais monges que soldados e os primeiros corriam de cidade em cidade para defender ou destruir a consubstancialidade do Verbo (VOLTAIRE 1963, I, p. 304).

A disputa teológica entre os que defendiam e os que negavam a Trindade divina (atanasianos e arianos respectivamente), além de dividir o Império em partidos rivais, deslocou a atenção dos indivíduos mais instruídos para problemas metafísicos insolúveis. O afastamento dos problemas cotidianos e a paixão de ver sua opinião aceita universalmente foram a origem da negligência para com o exército, as leis, as estradas etc. Entre os que não se envolveram com teologia, predominou o ócio, os prazeres fúteis (corridas no circo) e se corrompeu a antiga firmeza dos romanos. Dividida, a elite de Roma permitiu o enfraquecimento do poder central. Mergulhada em debates religiosos insolúveis ou no ócio, se alienou da realidade do Império. Enfim, ela não estava suficientemente preparada e coesa para organizar uma resistência eficaz diante da violência bárbara.

Mais do que os conhecidos ataques de Voltaire à Igreja, vale observar a crítica ao obscurantismo supersticioso: os romanos perderam seu Império porque problemas imaginários tornaram-se sua prioridade. A fantasia substituiu a experiência, o entusiasmo nascido da imaginação sufocou a atitude racional. A inércia, que se espalhou entre os membros dessa elite enriquecida, permitiu esse comportamento servil diante dos teólogos, fazendo a vida pública definhar.

Quando a elite governante torna-se supersticiosa, a vida civilizada desaba. A bagagem cultural dos fanáticos letrados, mesmo quando deteriorada, confere uma aparência nobre e superior às superstições, legando-lhes alguma respeitabilidade. Os recursos e o poder desses homens oferecem os meios – militares e políticos – necessários para reprimir e silenciar os que insistem em usar a razão. Portanto, é grande a possibilidade de uma elite pouco diligente e fanática comprometer o processo civilizador, como ocorreu na Europa medieval. O progresso exige o cultivo da razão e o combate ao fanatismo, ao ócio e à soberba.

Para Voltaire, a decadência romana, iniciada com a alienação religiosa da elite, se tornou irreversível quando os imperadores foram humilhados publicamente pela Igreja:

Enfim, para bem conhecer o espírito daquele tempo infeliz, lembremo-nos que um monge, tendo sido um dia afastado por Teodósio II (imperador do século V d.C.) a quem importunava, excomungou o imperador. Este César, para se livrar da excomunhão, ainda foi obrigado a procurar o patriarca de Constantinopla (VOLTAIRE 1963, I, p. 306).

Voltaire examina as relações entre Teodósio II e o clero de modo impreciso e superficial, porém, a mensagem é clara: no fim do Império Romano, o poder público tornou-se incapaz de regular as pretensões dos membros eminentes do clero, possibilitando que outras formas de poder atuassem de maneira descontrolada. A manifestação racional dos interesses e das opiniões dos indivíduos no mundo público estava comprometida. A elite (o clero, no caso), em vez de complementar o poder central e expandir sua esfera de atividade, limitava e ameaçava sua eficiência, abrindo espaço para a anarquia. O soberano, condenado pelo capricho de um indivíduo, precisava de uma instituição paralela ao Estado para restaurar sua autoridade. Desenhava-se a hegemonia dos poderes privados e senhoriais e a desarticulação social da Idade Média, ou seja, começava a decadência.

291

Todavia, o obscurantismo religioso não é o único fator que ameaça o progresso. Segundo Voltaire, outras forças podem impedir que a autoridade central coordene e regule o desenvolvimento da sociedade. Mesmo depois da Idade Média, essas forças se fizeram sentir em várias partes da Europa. Em função dos interesses tirânicos de seus nobres, o "povo" húngaro, por exemplo, não compartilhou o progresso do século XVI:

É necessário reconhecer que os nobres da Hungria eram pequenos tiranos que não queriam ser tiranizados. Sua liberdade era uma independência funesta, pois eles reduziam o resto da nação a uma escravidão tão miserável que todos os habitantes do campo se sublevaram contra senhores muito duros. A guerra civil, que durou quatro anos, enfraqueceu ainda mais aquele infeliz reino. A nobreza, melhor armada que o povo, obteve enfim o triunfo. A guerra terminou redobrando os grilhões do povo, que ainda é realmente escravo de seus senhores.

Um país por longo tempo devastado e no qual restava apenas um povo escravo e descontente, sob senhores quase sempre divididos, não podia mais resistir às armas dos turcos.

[...]

Em vão a natureza colocou nesse país minas de ouro e verdadeiros tesouros em cereais e vinho. Em vão ela formava homens robustos, bem feitos e espirituosos. Não se via ali mais que um vasto deserto e cidades arruinadas [...]. (VOLTAIRE 1963, II, p. 155-156).

A Hungria, segundo o filósofo francês, não superou a decadência medieval e o poder da nobreza é o principal responsável pela situação. Os senhores húngaros mantiveram sua condição feudal de "pequenos tiranos", submetendo os homens produtivos (aqui definidos apenas como "povo" ou "habitantes do campo") de modo a tirar-lhes toda iniciativa. Essa "liberdade" da nobreza é

“funesta” porque reduz os outros seres humanos a instrumentos servís de seus senhores. Era um comportamento tirânico que inviabilizou a exploração dos “tesouros” naturais do país. A consequência é fatal para o progresso: a Hungria, sempre ameaçada por inimigos externos, transformou-se em um “deserto”, isto é, foi reduzida à barbárie. Mais uma vez, Voltaire liga a tirania ao fracasso econômico e à violência que esfacela a coesão social. Nota-se bem: a pior das tiranias não é a dos príncipes centralizadores (recordemos seu elogio a Luís XIV), mas a dos senhores feudais. A divisão da sociedade em vários “pequenos tiranos”, todos em conflito constante e submetendo duramente seus servos, inviabilizou o desenvolvimento material, pois sufocou os homens produtivos, além de fragmentar a unidade política. A “guerra civil” entre opressores e oprimidos é o produto inevitável desse contexto.

Na história húngara de Voltaire a decadência resulta da “independência nefasta” dos “pequenos tiranos”. A elite, para ser progressista, não pode agir com absoluta liberdade, sem nenhuma forma de controle das paixões. Ela precisa observar regras que a obriguem a respeitar os outros homens, em especial os que são fundamentais para o mundo produtivo. A sociedade (a “nação”) não deve operar apenas em função dos interesses privados da elite. Esta, para ser o centro dinâmico do progresso, necessita reconhecer os interesses dos homens inferiores e evitar disputas violentas, respeitando a autoridade pública. Tanto quanto o fanatismo, a independência tirânica da elite – que na Europa manifestou-se no “governo feudal” – é um importante sinal da decadência dos povos.

A Espanha do século XVII também é definida pelo filósofo como decadente. Seus monarcas firmaram “seu poder absoluto em seus estados” (VOLTAIRE 1963, II, p. 626), todavia, depois do sucesso inicial de Filipe II na tentativa de controlar suas possessões na América, na Ásia e na Europa, o reinado de Filipe III manifestou enorme “negligência” na administração pública. Eis a Espanha de meados do século XVII nas palavras de Voltaire:

Ali não se conhecia nenhuma polícia. O comércio interior estava arruinado pelos direitos (impostos) que se continuava a cobrar pela passagem de uma província à outra. [...] Nenhuma indústria secundava, nesses climas felizes, os presentes da natureza: nem as sedas de Valência, nem as belas lãs da Andaluzia e de Castela eram preparadas por mãos espanholas. [...] As manufaturas flamengas [...] forneciam à Madri o que então se conhecia de magnificência (VOLTAIRE 1963, II, p. 628-629).

“Negligentes”, o governo e a elite da Espanha abandonaram o mundo produtivo a sua própria sorte e, sem “polícia”, não tomaram medidas para desenvolver o comércio e as manufaturas. Saliento, mais uma vez o termo “polícia”: este não denota apenas ações repressivas, significa também iniciativas que orientem e estimulem as atividades econômicas. Sem “polícia”, os dirigentes espanhóis não promoveram a autonomia manufatureira do país, mantiveram barreiras comerciais e pouco aproveitaram seus recursos naturais, ou seja, estavam desatentos para os problemas da produção e da circulação de mercadorias. A decadência foi inevitável, pois o império necessitava de recursos

públicos impossíveis de serem obtidos em uma economia estagnada. Portanto, as instituições políticas não cumpriram seu papel econômico.

Na Espanha, por outro lado, a “sã filosofia foi sempre ignorada”, pois a Inquisição “perpetuou os erros escolásticos” e as “artes mecânicas foram sempre grosseiras” (VOLTAIRE 1963, II, p. 632). O convívio social era marcado pela ostentação dos nobres e pela reclusão das mulheres. Para o filósofo, a elite espanhola misturava fanatismo, desinteresse pelo mundo técnico-produtivo e rígidos preconceitos que orientavam as relações interpessoais. Como registra o *Século de Luís XIV*, “sob Filipe III, a grandeza espanhola não foi mais que um vasto corpo sem substância, que tinha mais reputação que força” (VOLTAIRE 1947, I, p. 11).

Essas três interpretações de movimentos históricos decadentes (Roma, Hungria e Espanha) ajudam a entender como o filósofo francês coloca o problema. Ele explica a decadência como produto da alienação. Nos processos em tela, as elites dirigentes, por diversos fatores, entre os quais o fanatismo, a ignorância (ausência da “sã filosofia”) e o abuso de poder, se alienaram dos problemas cotidianos dos homens que deveriam governar, considerando-os como simples instrumentos de suas paixões. Assim, em vez de conduzi-los de modo a beneficiar toda sociedade, os trataram como escravos ou nada fizeram para promover seu desenvolvimento, tornando-se ociosas e inúteis. Sem a eficácia de seu centro dinâmico, essas “nações” tenderam para o declínio. Convém enfatizar que Voltaire identifica movimentos decadentes mesmo em contextos favoráveis ao progresso, como a Europa pós-medieval.

293

História universal e história das nações

Considerado o que foi dito, não seria absurdo perguntar: Voltaire realmente concebeu a ideia de progresso universal da espécie humana?

Não encontro evidências de que o filósofo acreditasse firmemente no progresso comum de toda humanidade. Sua análise da China não parece anunciar algo desse gênero. O *Ensaio sobre os costumes*, seu trabalho historiográfico mais extenso e profundo, apresenta múltiplas histórias ou a história da humanidade como um todo?

O texto, sem dúvida, é concebido a partir da noção de humanidade, mas esta é pensada a partir da ideia de “natureza humana”. Trata-se de um conjunto de faculdades e instintos presentes em todos os membros da espécie. O homem pode aperfeiçoar suas faculdades, mas realiza esse aperfeiçoamento cumprindo sempre as mesmas etapas? Todas as sociedades participaram ou participam da mesma dinâmica global?

As obras aqui estudadas indicam que Voltaire, ao examinar o progresso e a decadência das sociedades, reconhece certas recorrências. Por exemplo: o progresso dos povos parece depender da formação de centros dinâmicos com as características já expostas. Seus trabalhos historiográficos esboçam fórmulas comuns para os movimentos progressivos, sem afirmar claramente que tais fórmulas cunham um processo coletivo de aperfeiçoamento da humanidade. O

Ensaio sobre os costumes sugere a questão ao expor e comparar exaustivamente as diferentes histórias das “nações”, mas não anuncia claramente a existência de uma única história para a humanidade inteira. Afinal, ao gosto de Montaigne, Voltaire preferiu nomear o texto apenas como um “ensaio”, sem se comprometer com a síntese das várias experiências históricas. Ao examinar os povos de todos os continentes, o *Ensaio* não chega a propor a sistemática organização das diversas narrativas em uma história do homem com etapas bem definidas, tal como fez Condorcet (1993). O texto aceita a multiplicidade humana.

Se Voltaire não sintetizou a história de todos os homens, ao menos reconheceu que amplos conjuntos de “nações” apresentam tendências progressivas comuns. *O Século de Luís XIV*, escrito poucos anos antes do *Ensaio* (cf. LEPAPE 1995, p. 127-142), reconhece a base social que une os países europeus:

Há muito tempo é possível olhar a Europa cristã como uma espécie de grande república dividida em muitos Estados, uns monárquicos outros mistos, alguns aristocráticos outros populares, mas todos correspondendo uns aos outros. Todos apresentando uma mesma base religiosa, apesar de divididos em muitas seitas. Todos tendo os mesmos princípios de direito público e de política, desconhecidos em outras partes do mundo (VOLTAIRE 1947, I, p. 7).

O texto do filósofo certamente repercute e ajuda a firmar tendências culturais de seu contexto histórico. Segundo Gusdorf (1971, p. 44-45), nota-se na Europa do século XVIII a formação de uma “comunidade de valores”. Depois da Reforma, não existia mais “no Ocidente unidade religiosa e unidade política”. Mas a Europa ainda alimentava o sentimento de compartilhar um “destino comum”: pensava ter “a responsabilidade de gerar o planeta Terra”, de operar seu “agrupamento”. Os intelectuais europeus, reunidos pela cultura ilustrada, partilhavam “um patrimônio de pensamentos” que circulava por meio de academias, jornais, livros, cafés e lojas maçônicas, afinal “as ideias não têm pátria”. Voltaire captou bem essa “comunidade de valores” e seus trabalhos historiográficos contribuíram para lhe conferir consistência intelectual. Por outro lado, ao anunciar a tendência unificadora, ele também frisou a singularidade que identificava a Europa. A religião cristã e os “princípios” de direito e política evidenciavam uma experiência comum. Mas Voltaire não definiu o cristianismo e os referidos “princípios” como elementos de um modelo de organização social superior a ser adotado por todas as “nações”. Para ele, o cristianismo, responsável pela queda do Império Romano, decididamente não era modelar. Quanto aos “princípios” políticos europeus, nada indicava que fossem superiores aos chineses, por exemplo. O *Ensaio* contém várias passagens elogiosas à ordem social da China. Eis duas delas:

O espírito humano certamente não pode imaginar um governo melhor que aquele no qual tudo se decide por grandes tribunais [...]. Tudo se rege na China por esses tribunais.
[...]

A cultura de terras (na China) foi desenvolvida a um ponto de perfeição do qual a Europa ainda não se aproximou [...] (VOLTAIRE 1963, II, p. 785-786).

As instituições e a economia da China não eram inferiores às europeias. Voltaire colocava as duas sociedades em um estágio civilizatório elevado. Em alguns aspectos, os europeus até pareciam inferiores. De resto, ele repudiou teses como as de Montesquieu que definiam o governo da China como “despótico”. Porém, como vimos acima, para ele o império asiático era uma sociedade estática, enquanto a Europa progredia. Qual seria o futuro desse estado de coisas? Poderia a Europa se transformar no centro dinâmico do progresso mundial? Mais uma vez, Voltaire não formulou claramente questões desse tipo e, no final do *Ensaio*, parece inclinado a ver a história humana como um conjunto de caminhos no qual vários transeuntes se movimentam, talvez buscando a mesma direção (o aperfeiçoamento das faculdades humanas), mas cada um de seu modo, escolhendo um atalho singular e definindo seu próprio ritmo. Convém verificar esta última observação.

O capítulo conclusivo do *Ensaio*, “resumo de toda essa história até o tempo em que começa o belo século de Luís XIV”, é uma reflexão a respeito do “teatro das Revoluções” desde a queda de Roma. A palavra “revoluções” significa aqui os processos alternados de decadência e de progresso que o historiador costuma observar na história das “nações”. As “revoluções” são movimentos oscilantes. Sendo assim, “no curso de tantas revoluções, seja na Europa ou na Ásia, se pode assinalar que se formaram povos quase bárbaros em lugares outrora mais policiados” (VOLTAIRE 1963, II, p. 806). A história filosófica demonstra que, em toda parte, a ameaça de decadência é constante. Mais: nesse longo período histórico, nota-se “um apanhado de crimes, loucuras e infelicidades”, mas também “algumas virtudes, alguns tempos felizes” (VOLTAIRE 1963, II, p. 804). Se existe uma história universal nos textos de Voltaire, ela exprime esse “teatro de revoluções”, ou seja, a experiência histórica ambígua e irregular dos povos – o progresso não é irreversível em parte alguma.

O leitor talvez espere uma conclusão amarga desse “resumo”, mas Voltaire, aos poucos, altera o tom do texto. Primeiro, indica como a “natureza humana”, que se manifesta universalmente, salvaguarda certa racionalidade: “Em meio a essas pilhagens e destruições que nós observamos no espaço de novecentos anos, vimos um amor à ordem que anima em segredo o gênero humano e que preveniu a ruína total” (VOLTAIRE 1963, II, p. 808). O “amor à ordem” ajudou a formar os “códigos das nações” e colocou freio no “poder arbitrário”. Ele favoreceu ações racionais, entretanto parece ter um fundamento afetivo ou sentimental. De qualquer modo, o “amor à ordem” conteve e compensou, no curso da experiência histórica, “o interesse, o orgulho e todas as paixões” colocados pela “natureza” no “coração de todos os homens” e responsáveis pelos maiores desastres (VOLTAIRE 1963, II, p. 808). No *Ensaio*, tudo se passa como se duas forças naturais lutassem no “coração” humano: o “amor à ordem” e as “paixões”. O primeiro, favorecendo o “uso da razão”, talvez tenha prevalecido,

mas sem controlar plenamente os impulsos passionais, que sempre ameaçaram a racionalização em curso. A história comporta oscilações.

De qualquer maneira, o texto tende a ficar menos sombrio. Depois de anunciar a tensão entre o “amor à ordem” e as “paixões”, Voltaire abandona essas observações mais genéricas a respeito do movimento da história dos povos e foca sua atenção na Europa:

É fácil de julgar pelo quadro que nós fizemos da Europa, desde o tempo de Carlos Magno até nossos dias, que essa parte do mundo é incomparavelmente mais povoada, mais civilizada, mais rica, mais esclarecida do que ela era antes. Ela é muito superior mesmo ao Império Romano, se excetuarmos a Itália (VOLTAIRE 1963, II, p. 810-811).

Com algumas ressalvas (o caso italiano), o *Ensaio* anuncia o progresso europeu. De maneira global, a Europa moderna superou seus modelos clássicos. O “amor à ordem” prevaleceu. O historiador-filósofo detecta a lenta e difícil evolução dos recursos materiais e da vida intelectual – a Europa tornou-se mais rica, povoada e esclarecida. O continente ainda apresenta problemas sérios no século XVIII, pois as guerras promovem destruição e o clero recruta indivíduos para atividades inúteis, mas o balanço final é positivo. As linhas finais do texto revelam um otimismo cauteloso:

As guerras civis por muito tempo desolaram a Alemanha, a Inglaterra e a França, mas essas infelicidades foram reparadas e o estado florescente desses países prova que a indústria dos homens foi muito mais longe que seu furor. Não é assim na Pérsia, por exemplo, que há quarenta anos é vítima de devastações. Mas se ela se reunir sob um príncipe sábio, ela retomará sua consistência em menos tempo do que a perdeu.

Quando uma nação conhece as artes, quando ela não é subjugada e conduzida pelos estrangeiros, ela deixa facilmente seu estado de ruína e sempre se restabelece (VOLTAIRE 1963, II, p. 812).

Ao lembrar as “guerras civis”, o filósofo refere-se, muito provavelmente, aos conflitos religiosos e às disputas entre facções aristocráticas que caracterizaram a constituição dos grandes Estados europeus. Nestes, o progresso resultou, portanto, do controle imposto pelos príncipes às igrejas e à nobreza, possibilitando que os homens produtivos – os responsáveis pela “indústria” – se libertassem das garras dos “pequenos tiranos” e do fanatismo. No *Ensaio*, várias passagens sinalizam esse movimento progressivo. Quando trata dos séculos XV e XVI, por exemplo, Voltaire (1963, II, p. 163) afirma: “a polícia geral da Europa se aperfeiçoava, pois as leis não permitiam em nenhuma parte as guerras particulares dos senhores feudais”. Sendo assim, os súditos comuns conseguiram, enfim, manifestar livremente seu talento, contribuindo para o avanço material e espiritual de seus países. A “indústria” da nova elite pôde superar o “furor” da antiga que, para dominar, recorria à força física e à superstição.

Por outro lado, a passagem também remete para o caso persa. Para evidenciar o progresso da Europa, Voltaire recorre à comparação: contrasta os avanços europeus com a decadência do Estado asiático. Como em outras partes

do *Ensaio*, progresso e decadência são examinados paralelamente. Para bem compreender os termos dessa comparação, convém retomar o capítulo do *Ensaio* dedicado à Pérsia.

Segundo Voltaire (1963, II, p. 771-777), a Pérsia, até o início do século XVIII, era um dos lugares “mais civilizados” da Ásia, pois ali as “artes” eram cultivadas, os costumes “doces” e a “polícia geral” bem observada. Mesmo a filosofia persa, nos séculos XVI e XVII, estava aproximadamente no mesmo patamar que a europeia. Sua corte tinha uma aparência “magnífica”, havia abundância em todo o país e a monarquia garantia os “direitos de humanidade”. Voltaire traça, sem dúvida, uma bela imagem da Pérsia. Porém, nas primeiras décadas do século XVIII, o quadro mudou e a instabilidade política foi a principal responsável pela mudança. Para exprimir a nova situação Voltaire recorre, mais uma vez, à comparação com a história da Europa:

Em todos os quadros de crueldades e de infelicidades dos homens, que nós examinamos desde o tempo de Calos Magno, nada houve de mais horrível que as conseqüências da revolução de Ispahan (a capital persa). [...] A Pérsia inteira foi durante trinta anos o que tinha sido a Alemanha antes da paz da Vestefália, a França no tempo de Carlos VI e a Inglaterra durante as guerras entre a *rosa vermelha* e *rosa branca*. Do mais florescente dos Estados, a Pérsia caiu no maior abismo de infelicidades (VOLTAIRE 1963, II, p.775, grifo do autor).

297

Como indica a passagem, a “revolução de Ispahan”, que promoveu a decadência, é uma guerra civil comparável com as que perturbaram a Europa no início da Era Moderna. Os conflitos no Império Persa começaram com a revolta dos súditos tártaros que eram mulçumanos sunitas, sendo que os governantes eram xiitas. Mas o embate religioso não é o ponto mais enfatizado por Voltaire. O principal problema é o declínio da dinastia reinante. Esta, corrompida pela “moleza”, entregara o governo do país aos eunucos, homens aviltados pela humilhação da castração e, com tal, propensos para o “despotismo”. Também as diferentes facções dentro da corte, agindo sem o controle do monarca, perturbavam o Estado e comprometiam sua coesão. Nesse quadro confuso, minorias como os tártaros eram tratadas de modo brutal e, por vezes, se rebelavam. Com as revoltas, a fragilidade institucional se evidenciou. Nas fronteiras, turcos e russos ocuparam territórios persas. O jogo político tornou-se caótico e, por fim, uma sucessão de golpes de generais destruiu a dinastia reinante. Assassinatos e traições fizeram a coroa mudar de mãos várias vezes. Para Voltaire, a Pérsia da primeira metade do século XVIII é exemplo de caos político: quebrou-se a coesão da elite governante; diferentes facções recorriam apenas à força para resolver seus conflitos e satisfazer suas ambições. A referência ao “príncipe sábio” presente na passagem comentada acima, não visa apenas assinalar o papel do “rei filósofo”; anuncia, sobretudo, a necessidade de um poder central forte o suficiente para regularizar a situação, impor a paz e conter a violência dos que competem pelo poder. De alguma maneira, seria preciso repetir o percurso das monarquias inglesa e francesa após as guerras civis dos séculos XV e XVI. Civilizador, o poder central fortalecido possibilitaria o

surgimento de uma elite ativa capaz de resgatar a “indústria” e a vida intelectual dos persas. Assim, o progresso seria, como foi na Europa, a recuperação de um processo histórico anterior.

Em vista do exposto, é possível dizer que Voltaire, com seus trabalhos historiográficos, pretende ajudar a formar essa elite ilustrada e civilizadora. A partir da interpretação histórica, Voltaire esclarece os interesses que lhe parecem legítimos no jogo social e úteis para o conjunto da sociedade. Talvez possamos ir além: analisando a origem e o comportamento de reis, aristocratas e burgueses, procura indicar os sujeitos históricos capazes de sustentar e dirigir o progresso.

Dessa forma, a historiografia de Voltaire não se endereça apenas para os príncipes, mas para todos que têm recursos materiais e influência capazes de interferir em algum aspecto do processo em curso e evitar o retrocesso. A noção de progresso deriva dessa perspectiva. Sua obra não se limita a propor a reforma da ordem social vigente com o objetivo de mantê-la. Também não é uma dura condenação dessa ordem ou uma aposta na ação popular. Propõe o aprofundamento das tendências históricas consideradas salutares (o direito de propriedade particular, a instituição de monarquias reguladas por leis, a expansão do comércio e da *politesse* etc) e, de modo um pouco impreciso, aponta o grupo social capaz de conduzir o processo na Europa: os burgueses e os aristocratas reunidos na *república das letras*, partidários do criticismo das Luzes - o público ilustrado.

Nem conservadora nem revolucionária, a elite pensada por Voltaire deve abrir a ordem social para o aperfeiçoamento constante, lutando contra as forças que podem provocar a decadência. Esta, como evidencia o caso persa, sempre é possível quando a elite dirigente perde a coesão, mergulha na idiotia e emprega a violência para resolver suas disputas. A história filosófica é útil – talvez fundamental – na medida em que oferece à elite a compreensão do mundo que a cerca, evitando a alienação, a tirania e as superstições. Possibilita, enfim, que ela entenda seu papel histórico e sustente o progresso, pois o risco da decadência não pode ser completamente neutralizado.

298

Referências bibliográficas:

- BINOCHÉ, Bertrand; TINLAND, Frank (orgs.). **Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières**. Seyssel: Champ Vallon, 2000.
- CASSIRER, Ernst. **Filosofia de la ilustración**. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- CONDORCET. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- D'ALEMBERT; DIDEROT (org.). **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens des lettres**. Vol. XVII. Genebra: Pellet, 1778.

- GUSDORF, Georges. **Les sciences humaines et la pensée occidentale** : les principes de la pensée au siècle des Lumières. Vol. IV. Paris: Payot, 1971.
- HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. 2 volumes. Lisboa: Presença, 1974.
- LEPAPE, Pierre. **Voltaire: nascimento dos intelectuais no século das Luzes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- POCOCK, John G. A. **Barbarism and religion**: barbarians, savage and empires. Vol. IV. Nova York: Cambridge University Press, 2005.
- ROSSI, Paolo. **Os filósofos e as máquinas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. Paris: Éditions Sociales, 1971.
- VOLTAIRE. **Dictionnaire philosophique**. Edição de Raymond Naves. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- _____. **Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII**. Edição de René Pomeau. 2 volumes. Paris: Garnier Frères, 1963.
- _____. **Oeuvres complètes**. Edição de Louis Moland. 50 volumes. Nendeln: Kraus Reprint Limited, 1967.
- _____. **Le siècle de Louis XIV**. Prefácio e notas René Groos. 2 volumes. Paris: Garnier, 1947.