

Artigos Livres

A Historiografia como laboratório de epistemologia: Um estudo do Ensaio Sobre os Costumes de François-Marie Arouet (Voltaire)

Historiography as an epistemology laboratory: A study of the Essay on Customs by François-Marie Arouet (Voltaire)

João Damaceno de Almeida Neto,¹ UFF

Resumo

O presente trabalho parte da concepção de Wehling (2006) de analisar a história da historiografia como laboratório de uma epistemologia histórica. Neste sentido, o respectivo texto, tem como seu objetivo examinar a obra historiográfica de Voltaire, *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* de 1756. Enquanto fonte possibilidade observar o processo de construção da explanação histórica pelo autor, bem como visa identificar, a partir de um diálogo de Lopes (2001) e Foucault (2010), o que Voltaire guarda em seu programa do chamado antigo regime historiográfico e o que apresenta de novo à historiografia como campo de saber e discurso.

Palavras-chave: Ensaio Sobre os Costumes; Epistemologia Histórica; Voltaire.

Abstract

The present work is based on Wehling's (2006) conception of analyzing the history of historiography as a laboratory for historical epistemology. In this sense, the respective work aims to analyze Voltaire's historiographical work *Essay on Customs and the Spirit of Nations* of 1756 as a source that makes it possible to observe the process of construction of the historical explanation by the author, as well as seeking to identify, based on from a dialogue between Lopes (2001) and Foucault (2010) what Voltaire keeps in his program of the so-called old historiographical regime and what he presents again to historiography as a field of knowledge and discourse.

Keywords: Essay on Customs; Historical Epistemology; Voltaire.

Introdução

Versar sobre toda e qualquer obra de um autor incontornável do iluminismo francês como Voltaire é um grande desafio. Principalmente quando esse autor, prestigiado, versátil e prolífico, ocupa uma grande envergadura na memória social de seu país. Nesse sentido, Voltaire, o príncipe das luzes, acaba por personificar um tempo cheio de mudanças e transformações cada vez mais aceleradas em diversas esferas da sociedade aristocrática. Segundo Lopes (2001) - autor brasileiro de grande envergadura e autor de três obras

¹ Cursa Bacharelado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente é bolsista de iniciação científica (PIBIC). Atua como pesquisador no projeto de pesquisa coletivo *Como as sociedades lidam com seu passado: Vicissitudes de Clio no limiar do século XXI*.

significativas sobre o pensamento de Voltaire - a vida de Voltaire se caracteriza como uma biografia marcada pela busca frenética do triunfo, a glória literária perseguida a qualquer custo por um homem de admiráveis talentos. Em seu livro *A Filosofia do Iluminismo* (1997) Cassirer ao se referir a obra o *Ensaio sobre os Costumes* (1756) de Voltaire, lança mão de uma frase dita pelo poeta e dramaturgo Lessing (1729-1781) que afirmava que a mais nobre ocupação do homem é o homem, no sentido de reflexão e análise do mesmo, seja de uma forma individual na investigação de sua conduta, seja de forma coletiva na análise de uma sociedade. De toda forma, fazendo menção a essa frase, o autor buscava destacar a forma com que Voltaire em sua vida buscou entender o homem e a sociedade como objeto de seus estudos.

A vida de Voltaire começou por um escândalo, o caso Rohan, o infeliz incidente de 1726, que levaria o escritor a seu primeiro exílio, mas também aos bons anos vividos na Inglaterra, responsáveis por seu amadurecimento intelectual, bem como pelo desenvolvimento de suas preocupações científicas. A questão é muito clara. Nos quadros de uma sociedade aristocrática, na qual o privilégio de sangue marca o espaço hierárquico a ser ocupado por cada indivíduo, um burguês pretensioso irrompia do nada em trajetória fulgurante. No caso específico do cavaleiro de Rohan, conta-se que o jovem Voltaire havia tomado algumas pauladas sob encomenda, dias após ter respondido de forma insolente às zombarias de um gentilhomme incomodado pelo prestígio de que gozava nos salões parisienses (Lopes, 2001, p.17).

Assim, para analisar a obra historiográfica de Voltaire enquanto fonte que possibilita observar o processo de construção da explanação histórica pelo autor e seu olhar para o outro, ao entender que este simboliza ou personifica um novo tempo cheio de contradições é fundamental levar em consideração o espaço-tempo dos setecentos europeu. Em vista, a mudança que ocorria na história da filosofia, que impactará a construção historiográfica. Posto isso, no que se refere à dimensão econômica e social da segunda metade do século XVIII, deve-se entender segundo Falcon (1991) que os setecentos na Europa, apesar das variações e das múltiplas diferenças de particularidades geográficas, foi marcado por um crescimento econômico em linhas gerais que promoveu um campo favorável à circulação de novas expectativas, bem como, novas ideias que desencadeariam na segunda metade só século XVIII o chamado movimento das luzes que segundo Venturi (2003) encontraria seu apogeu entre (1740-1770) com a publicação da *Enciclopédia*.

Por maiores que possam ter sido as diferenças regionais ou nacionais e locais, é impossível não se perceber o aumento demográfico, o crescimento da produção agrícola e industrial e a expansão comercial, em termos globais. Assim, segundo Venturi, é possível afirmar-se que "A curva do setecentos,

com seus altos e baixos, é a curva da Ilustração". Apesar de todas as diversidades, pode-se perceber que, a partir de 1740, na Espanha, na Itália, em Viena, em Berlim e em Paris, a circulação das idéias, com suas esperanças e expectativas, assegura o aparecimento da "Europa das Luzes". Algo de novo estava nascendo. Passava-se da *Frühauflklärung* à *Aufklärung* e, no centro de tudo, estava Paris, onde se começava a produzir a Enciclopédia (Falcon, 1991, p. 21).

De outra parte, no âmbito da mudança que ocorria na história da filosofia que impactará a construção historiográfica, segundo Arendt (2009) é na segunda metade do século XVIII - o que por sua vez vai ao encontro deste novo contexto socioeconômico sublinhado acima - que se dará a emergência das filosofias da história e o declínio pelo interesse puro e exclusivo da política. Uma vez que, ao analisar a história do pensamento filosófico ocidental e ao classificá-lo em três grandes épocas, a autora ressalta que será no decorrer do século XVIII, com um novo movimento de ideias filosóficas em curso, no qual a história será situada no centro do pensamento filosófico. O que, por sua vez, podendo ser observado em filósofos como Kant, Hegel e Voltaire. Isto é, há um processo de transformação social e consequentemente de mudança no campo das ideias neste mundo contextual de Voltaire e do Iluminismo que, com a emergência da filosofia histórica, desembocará no surgimento de uma nova configuração epistemológica. Neste sentido, ainda acompanhando as reflexões de Arendt (2009) o autor Barros (2013) irá afirmar como que as condições históricas presentes nessa transição e mudança de centro referencial na segunda metade do século XVIII-XIX provocaram o surgimento da teoria da história.

É em meados do século XVIII e as últimas décadas deste mesmo século que se dá tanto a emergência das "filosofias da história", (...) como também o acúmulo de condições e de elementos dispersos que favoreceram a emergência de uma teoria da história e de um novo tipo de historiografia. Entre os filósofos da história, de Kant a Hegel, assistiremos a um movimento das ideias filosóficas no qual veremos culminar, com este último filósofo, a ideia de que a história deve ser situada no centro do pensamento filosófico (Barros, 2013, p. 49).

Assim, essa nova configuração da história é fruto de um processo de mutação epistemológica, do qual sublinha Foucault (2010) ao analisar a partir da operacionalização da categoria teórica-metodológica de arqueologia do saber, para examinar essa nova forma de pensar a história entre outros campos de saber, que busca elaborar sua própria teoria e discurso. Logo, o autor destaca como que a atenção dos historiadores será atravessada por um processo de mudança que se desloca para análise não mais das grandes unidades descritivas, tal como épocas ou séculos, mas para os fenômenos específicos de ruptura. Fenômeno esse de mutação epistemológica, que segundo o autor, sob diferentes formas, tem representado um

papel constante desde o século XIX. O que, por sua vez, vai ao encontro do processo classificado por Wehling (2006) como refundação pela qual a história enquanto campo de saber passará na transição do século XVIII-XIX.

A história, o direito e a geografia distinguem-se das demais ciências sociais quanto à origem. Enquanto a economia, a sociologia, a antropologia, a etnografia e a ciência política - poderíamos ainda acrescentar, fora desse âmbito, a psicologia - foram ciências criadas no século XVIII ou XIX, a partir da racionalização crescente da cultura ocidental, tendo como ápice o cartesianismo e a física newtoniana; com a história, o direito e a geografia aconteceu algo diverso. Não há dúvida de que essas três áreas do conhecimento tornaram-se ciências sociais na virada do século XVIII para o XIX. A diferença entre elas e suas co-irmãs, entretanto, reside no fato de que estas efetivamente nasceram nesse contexto enquanto aquelas foram objeto de uma refundação, já que, como saberes dentro da cultura ocidental - para ficar apenas nela existiam desde a Antiguidade. Esses saberes, tratando-se de outro contexto cultural, tinham características e significados que não eram os mesmos daqueles que lhes foram atribuídos no processo que levou à sua institucionalização científica, durante e após o iluminismo (Wehling, 2006, p. 180).

Desta forma, será nesse contexto de transição, mudança e refundação pela qual a história enquanto campo de saber passava entre o século XVIII-XIX em que Voltaire está inserido. No interior desse contexto, sua vasta produção intelectual, acaba por configurar uma espécie de extensão de sua vida marcada por altos e baixos e de seu tempo marcado por retrocessos e avanços. Em suma, uma vida repleta de ambiguidades tal como segundo Lopes (2001) a escrita historiográfica do autor. François-Marie Arouet (1694-1778), mais conhecido por seu pseudônimo Voltaire, nasceu em Paris, no seio da confluência social formada por uma família com um pai burguês e uma mãe aristocrata. Confluência social essa, que segundo Barros (2022) explica em certa medida a habilidade de Voltaire circular em diversos meios sociais. Dotado de educação formal, Voltaire desde muito cedo estudou em um colégio Jesuíta no qual teve contato em seus estudos com latim, retórica, teologia e filosofia.

O autor do Dicionário chamava-se François-Marie Arouet, mas era mais conhecido pelo pseudônimo de Voltaire. Tinha nascido em 1694, em Paris, e era filho de Marguerite Daumard, descendente de uma família da pequena nobreza de Poitou. O pai era tabelião, pagador das especiarias e recebedor das multas na câmara das Contas; possuía pequena fortuna e desejava ver o filho estudando direito para tornar-se advogado do rei. Com esse objetivo coloca o menino no colégio Louis, le Grand, onde ele estuda com os jesuítas, revelando-se "rapaz de talento mas patife notável", segundo as palavras de um relatório dos professores (Chauí, 1978, p. 9).

Desta maneira, pode-se destacar, como observa Barros (2022), que será sobretudo a partir de sua educação original em um colégio jesuíta que Voltarie estabeleceu sua feição

deísta em sua filosofia. O que, por sua vez, não impediu que o mesmo tenha aderido e por vezes encabeçado uma posição crítica em relação à igreja de sua época. Será a partir dessa mesma linha argumentativa - destacando sua educação formal em uma instituição religiosa - que o autor Leclercq (2018) irá demonstrar em seu trabalho que Voltaire nutriu-se dos estudos religiosos para estabelecer sua posição anticlerical e sua crítica a religião. Segundo Leclercq (2018) ao longo do tempo, em suas mais diversas obras, a polêmica anticlerical configurou-se como um de seus elementos vitais do trabalho intelectual de Voltaire.

Voltaire, tendo-se formado no Colégio Jesuíta Louis Le Grand, muito nutriu-se das observações e descrições da China que a longa presença dos Inacianos permitiu, e que compõem parte preponderante das imponentes *Lettres Édifiantes et Curieuses*, publicadas regularmente entre 1702 e 1776. Além disso, a campanha de propaganda em prol da "pureza" da moral chinesa certamente influenciou o philosophe, que soube aproveitar-se dos comentários elogiosos dos padres para alçar o Império do Meio em capital universal do deísmo, deturpando assim as intenções apologéticas de seus antigos professores (Leclercq, 2018, p. 25).

Em outras palavras, em seu trabalho acerca de Voltaire enquanto historiador, o autor Leclercq (2018) visa demonstrar, por um lado, como que a educação formal em um ambiente religioso nutriu o pensamento de Voltaire e sua postura anticlerical. E, por outro lado, buscou salientar que, será através da atividade missionária dos jesuítas e da divulgação de seu trabalho que Voltaire formou seu olhar para o Oriente, um elemento fundamental para a compreensão de sua grande obra histórica *Ensaio Sobre os costumes* (1756). Obra essa que segundo Cassirer (1997) inaugurou uma concepção original e independente que influenciou todos os grandes ensaios históricos que se produziram no decorrer do século XVIII.

Todos os grandes ensaios históricos que o século XVIII produziu estão agora sob a influência dessa impressionante façanha filosófica. Assim como influenciou na França Turgot e Condorcet, Voltaire influenciou na Inglaterra Hume, Gibbon e Robertson. E Hume é, ao mesmo tempo, a prova direta da estreita união pessoal que existe doravante entre a história e a filosofia. A época da "historiografia filosófica" que começa no século XVIII procura realizar um equilíbrio entre esses dois elementos. Não quer, de maneira alguma, submeter unilateralmente a história aos imperativos construtivos da filosofia, mas separar imediatamente dela própria, da riqueza e da visão palpitante do detalhe histórico, novas tarefas e novos problemas filosóficos (Cassirer, 1997, p. 271).

Nesse sentido, quando se pensa na historiografia de Voltaire, mais precisamente no *Ensaio Sobre os costumes* (1756) enquanto um laboratório de epistemologia, deve-se considerar alguns elementos fundamentais para se versar sobre tal assunto e promover, tal análise. Sobretudo, deve-se levar em consideração três aspectos presentes na historiografia -

enquanto campo de realizações - do autor e em sua respectiva obra, os quais são: a visão de história de Voltaire, a presença ou influência do paradigma newtoniano e o Eurocentrismo e Orientalismo. São eles elementos presentes em seu trabalho que permitem compreender significativamente o pensamento historiográfico de Voltaire, e como este é permeado por aspectos do antigo e do moderno regime historiográfico concomitantemente.

A Visão de História de Voltaire

Dito isso, no que se refere ao primeiro aspecto, isto é, a visão histórica de Voltaire, nota-se como destaca o autor Barros (2022) que a mesma está profundamente marcada por elementos tanto do antigo como do moderno regime historiográfico. Segundo Barros (2022), em sua vasta e diversificada produção intelectual, a historiografia de Voltaire apresenta traços da velha historiografia do antigo regime até elementos e prenúncios da nova historiografia que começaria a se gestar na transição do século XVIII-XIX.

Isto porque, se a verve filosófica de Voltaire se comprazia em alvejar a historiografia ingênua e fabulista dos séculos anteriores, e de parte da historiografia que era realizada em sua própria época, não se pode dizer que o historiador Voltaire tenha efetivamente se apropriado mais consistentemente da cientificidade historiográfica que mal começava a se insinuar nas décadas iluministas, e que só tomaria corpo com os primeiros historicistas. Um pouco surpreendente, também veremos em Voltaire - e mais no filósofo do que no Voltaire historiador - vislumbres de práticas e expansões historiográficas que só se tornaram correntes no século XX, de maneira que não é à toa que os historiadores franceses ligados ao movimento ou à herança da Escola dos Annales tenham reconhecido em Voltaire um distante percurso da historiografia moderna (Barros, 2022, p. 108).

De modo geral, o autor Barros (2022) busca demonstrar em seu trabalho como que os historiadores - tal como Voltaire - ao falarem de outras épocas e promover ou elaborar interpretações sobre os processos históricos, terminam por sua vez, de forma consciente ou inconsciente, por falar de si próprio e da respectiva sociedade de seu tempo em que está inserido. É nesse sentido, que uma obra historiográfica como *Ensaio Sobre os Costumes* se constitui como fonte de análise do historiador em seu trabalho que versa sobre as realizações no campo historiográfico ao longo do tempo. Assim, estabelecer como seu objeto de investigação Voltaire como em suas palavras *um filósofo-historiador antigo, moderno e visionário*, o autor estabelece uma clara diferenciação do exercício de produção do mesmo enquanto filósofo e historiador. Esse é um dado significativo presente na obra de Barros (2022) que acaba por trazer à tona a concepção volteriana de história presente nas suas obras historiográficas, e mais precisamente, no *Ensaio Sobre os costumes*. Desta forma, segundo o

autor, ainda que Voltaire tenha o perfil de um intelectual iluminista diversificado, tal como Rousseau, Montesquieu e David Hume, isso não significa que a atenção que o intelectual atribui para o gênero historiográfico no conjunto de sua obra seja de menor importância. Logo, é ao refletir sobre o peso e a relevância e o peso atribuído por Voltaire no conjunto de sua obra ao gênero historiográfico, onde o autor irá localizar os indícios, marcadores e apontamentos de uma concepção de história de Voltaire enquanto um historiador de antigo regime.

O primeiro indício do tradicionalismo historiográfico de Voltaire pode ser encontrado na abertura do verbete "História" para a Enciclopédia (1756), texto que, de modo geral, ainda parece fazer de Voltaire um historiador de tipo antigo, apesar de intuições significativas que apontam para práticas historiográficas que ainda estariam por se estabelecer. Na abertura de seu verbete, Voltaire define a História como um gênero literário. Não lhe passa pela mente a possibilidade de pensá-la como um tipo de conhecimento científico ou cientificamente conduzido, apesar de discutir o necessário rigor de que deveriam se munir os historiadores. A História é definida pelo filósofo francês como gênero literário, que ele situa por oposição à fábula ao dizer que “a história é o relato dos fatos tido por verdadeiros, ao contrário da fábula, que é o relato dos fatos tidos por falsos (Barros, 2022, p. 118).

Assim, será em seu exercício de análise da obra de Voltaire, ao se inclinar para a definição apresentada na abertura do verbete história, onde Barros (2022) encontrará o que classifica como indícios do seu modo de conceber a história. Uma concepção de história que segundo o autor continua presa a categorização de história como uma espécie de relato dos fatos, e não como um campo de produção de conhecimento e uma práxis relacionada à pesquisa. Dito de outro modo, como muito bem ressalta Barros (2022), em um contexto histórico no qual - ainda que incipientemente - já se manifestava a preocupação em definir um campo de cientificidade para além das ciências naturais. A concepção de história de Voltaire enquanto um gênero literário está longe de ser um traço de tipo moderno de historiografia. Não obstante, de modo mais geral, a historiografia de Voltaire é tradicionalmente dividida em dois momentos, sendo eles: o primeiro momento da sua obra gira em torno dos grandes personagens históricos como Carlos XII, Luís XIV e Pedro, o grande, e no segundo, no qual passa a despertar seu interesse por uma história dita universal. Exemplificado em seu *Ensaio sobre os Costumes* (1756).

O Ensaio sobre os Costumes, além de ser o exemplar voltariano para a "história filosófica", dialoga também com uma rede de obras que já começara a surgir com pretensões de escrever uma História Universal. Nas primeiras edições, inclusive, Voltaire chama a sua obra de *Essai sur l'histoire universelle*. Mas o próprio filósofo francês substituiu o antigo título pelo de

Ensaio dos Costumes, precisamente porque percebeu que o gênero que tinha em mãos não era o mesmo que já vinha sendo irt percorrido por autores de seu próprio século como Calmet (1735) e Lambert (1750), entre outros. Montesquieu, por outro lado, com o *Espírito das Leis* (1758), investe em uma história filosófica análoga à de Voltaire, embora mais centrada nos aspectos políticos do que nos culturais, que constituem o centro da análise voltariana (Barros, 2022, p. 139).

Ainda neste ponto, refletindo sobre as características marcantes presente na obra historiográfica de Voltaire, destaca-se outros três elementos, cuja análise não pode ser subtraída, para a promoção do devido aprofundamento ao nível teórico-metodológico da reflexão sobre sua visão de história, os quais são: o tratamento ou procedimento em relação às fontes documentais exercido por Voltaire, o ofício dos historiadores e sua visão sobre a função da história. Neste ponto, ao refletir sobre a operacionalização dos documentos - chamados de monumentos - Barros (2022) e Lopes (2001) salientam que Voltaire em seus trabalhos acaba por valorizar a importância da informação histórica. Sobretudo, pautada nos debates de natureza política obtida através da documentação e não atribuir o devido valor ao exercício de interpretação por parte do trabalho do historiador. Nesse sentido, Lopes (2001) salienta como que a modernidade de Voltaire está muito mais na forma na qual apresenta em suas obras os temas históricos, do que no ato ou efeito de levar a cabo a aplicação de seu programa. O que segue na mesma linha apresentada por Barros (2022) ao chamar atenção para a proposta presente na reflexão filosófica de Voltaire para a história e o contraste de sua prática nos domínios da história enquanto historiador.

Voltaire utilizar-se-á de formas admiravelmente novas de apresentar seus temas históricos, de tecer sua narrativa, mas não foi muito além de secularizar o conteúdo, quando comparado a autores franceses do século anterior. Essa é, sem dúvida, uma operação importante, suficiente para fazer a glória de qualquer intelectual, em seu próprio tempo ou na posteridade. É muito mais nessa área que se concentra sua modernidade, e muito menos na realização efetiva de seu programa. [...] Não se trata, também, de opor um Voltaire-antigo a um Voltaire- moderno, sabendo de antemão que as duas dimensões coexistem em estado de relativa confusão no conjunto de sua obra. A tradição mais recente tem procurado analisá-lo pelo viés da inovação e nós, paradoxal e pretensamente inovadores, pretendemos enfocá-lo pelo viés conserva- dor. Isso para dizer que, se o Voltaire-moderno nos interessa muito, iremos avaliá-lo naquilo que o caracteriza não somente como herdeiro, mas também como guardião do Antigo Regime, histórico e historiográfico. Ainda assim, ele continuaria moderno, a inspirar eternamente a história: não estão o príncipe e a política, hoje em alta? (Lopes, 2001, p. 40-41).

Isto é, na efetivação do tratamento documental de seu programa moderno, Voltaire acaba por demonstrar como continua pautado no tradicionalismo historiográfico, no sentido

de não enxergar, no exercício de análise das fontes documentais por parte do historiador, tanto a importância interpretativa, como também a pluralidade e diversidade que a mesma pode ocupar. Incluindo, segundo Barros (2022) poucas fontes históricas entre os monumentos dos quais poderiam se valer os historiadores.

Há passagens sintomáticas nas quais se percebe que a sua subvalorização de determinados tipos de fontes é decorrente da sua concepção sobre aquilo que para ele é o central no trabalho do historiador: a busca de informações e a recolha de testemunhos, muito mais do que a análise das fontes como discursos a serem decifrados ou compreendidos. É por isto que, ao incluir entre os monumentos (os vários tipos de fontes históricas) os "monumentos" propriamente ditos, no sentido que hoje tem esta expressão, Voltaire faz importantes ressalvas. Está preocupado em mostrar que um monumento não é extremamente confiável como fonte de informação historiográfica, pois já reconhece que os monumentos são concretizações de uma memória construída conforme o jogo dos poderes dominantes e a dinâmica dos interesses sociais. Mas não dá mostras de perceber que, exatamente por isso, porque peças de um discurso construído, os monumentos podem ser excelentes fontes para apreender aspectos do universo mental e político das sociedades que os ergueram. Ao perfilar diversos exemplos, Voltaire revela ainda estar vinculado a antiga ingenuidade historiográfica que faz do documento apenas um mero caminho para a obtenção de informações relativas aquilo de que se fala diretamente, e não como um excelente meio para obter não apenas informações, mas também discursos relacionados ao lugar de produção da própria fonte examinada (Barros, 2022, p. 119).

Com efeito, como ressalta Barros (2022), os limites historiográficos acerca da natureza da fonte histórica presente nas obras historiográficas de Voltaire, repousa na dificuldade por parte do autor em perceber que os historiadores não precisam se limitar à natureza da fonte ou de seu relato ser verdadeiro, ou falso. Em outras palavras, se por um lado, há de fato em Voltaire o reconhecimento da necessidade que se faz da crítica documental, no sentido de busca encontra nas fontes o verossímil e colocar em xeque as fábulas historiográficas que chegaram até sua época e as afirmações que contradizem a razão ou o plausível, por outro lado, acaba por não avançar e não reconhecer que a mesmas revelam como salienta Barros (2022) para além do que pretendiam dizer e que perfis e interesses podem ser observados e analisados acerca dos sujeitos históricos que nelas são retratados e os que a produziram como discurso.

Enfim, sentimos em Voltaire que um passo foi dado em termos de ceticismo e de inquérito racional que se estabelece sobre as fontes, contestando a validade de seu discurso mais direto para muitos casos, mas que outro passo precisaria ainda ser dado, no sentido de compreender que as fontes revelam muito mais para além do que pretendiam dizer diretamente. As fontes - é este o passo que ainda faltou ser dado por Voltaire para atingir o patamar de análise sistemática e crítica que seria alcançado pelos historicistas do século

XIX – não são apenas mananciais de informações, mas discursos que precisam ser analisados (Barros, 2022, p. 120).

Compreensão essa acerca das fontes que, por sua vez, acaba por revelar, num primeiro momento, sua percepção ou entendimento sobre o ofício dos historiadores. Desta forma, como bem ressalta Barros (2022), para Voltaire, a principal finalidade do ofício do historiador não se constitui na análise das fontes que dispõem em suas mãos como discursos, com interesses em voga, a partir do seu lugar de produção a serem decifrados e de sua dimensão discursiva, mas sim na busca de informações confiáveis, úteis ao nível político e na recolha de testemunhos. O que, por sua vez, pode ser observado na priorização atribuída pelo autor aos testemunhos oculares como mais confiáveis e dignos de nota (Barros, 2022). De modo geral, em seus trabalhos, como o *Ensaio sobre os Costumes* (1756), o autor acaba por se limitar no que diz respeito ao tratamento das fontes como documentos - monumentos.

Passagens como estas - mais frequentemente presentes nos verbetes voltairianos de reflexão sobre a História e nos libelos polemistas, como o ensaio *O Pirronismo na História* - certamente são perspicazes, reveladoras de erudição e particularmente importantes para um ambiente intelectual que prepara a antessala da qual surgirá a crítica historiográfica do século seguinte. Não obstante, de modo mais geral Voltaire ainda trata as fontes históricas como *documentos / monumentos* que conservam (ou não) informações objetivas e confiáveis, mas não como discursos inseridos em "lugares de produção" que podem revelar mais sobre aqueles que os escreveram ou construíram - e possivelmente os preservaram - do que sobre aqueles de quem se fala no próprio documento / monumento (Barros, 2022, p. 123).

Bem como revela, num segundo momento, sua visão sobre a função da história. Uma vez que, para o historiador-filósofo iluminista, a história tinha como sua finalidade ser uma história *Magistra Vitae*, isto é, uma história mestra da vida que ensina como espelho de príncipe através dos exemplos, erros e acertos do passado, com figuras exemplares que enquanto modelo historiográfico, engloba uma série de pensadores da Antiguidade que se estende desde Tucídides à Cícero e Maquiavel. Desta maneira, em meio a tantas vicissitudes, Voltaire trazia uma concepção passadista em relação com o tempo. O que Hartog (2013) denomina de regimes historiográficos, entre o regime moderno, trazido pelas mudanças do seu tempo, e o regime antigo, simbolizado pela sua visão sobre a função da história.

[...] a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo [...] A atenção, é preciso repetir, incide inicialmente e, sobretudo, sobre as categorias que organizam essas experiências e permitem revelá-las, mais precisamente ainda, sobre as formas ou os modos de articulação dessas

categorias ou formas universais, que são o passado, o presente e o futuro (Hartog, 2013, p. 37-38)

Em suma, o regime de historicidade é um conceito heurístico que diz respeito a relação social com o tempo - passado, presente ou futuro - e como essa relação afeta a sociedade e as condições da produção de histórias. Nesse sentido, Voltaire se identifica no seu modelo historiográfico, com toda uma tradição passadista de se pensar e fazer história que remonta aos historiadores de tipo antigo e não ao que já estava sendo gestado na segunda metade do século XVIII enquanto uma antessala dos novos tempos com os historiadores profissionais e científicos. Como demonstra Barros (2022), para além da clara função da história enquanto mestra da vida, a história para Voltaire tinha também o papel de oferecer ao historiador comparações entre diferentes tipos de sociedades, como o mesmo fará de maneira mais precisa no *Ensaio sobre os Costumes* (1756) em que o autor irá partir da história antiga do extremo oriente.

Será que as areias movediças do norte da África e das margens da Síria vizinha do Egito, podem ser outra coisa senão as areias do mar, que se acumulam quando o mar recua gradualmente? Heródoto, que nem sempre mente, sem dúvida nos diz uma grande verdade quando relata que, segundo a história dos sacerdotes do Egito, o Delta nem sempre foi terra. Não poderemos dizer o mesmo das regiões arenosas perto do mar Báltico? As Cíclades não atestam aos próprios olhos, por todos os baixos que as rodeiam pela vegetação que se descobre facilmente sob as águas que as banham, que faziam parte do continente? (Voltaire, 1756, p. 3). [Tradução].

Dessa forma, pode-se notar a concepção volteriana de história presente em sua respectiva obra, isto é, ao analisar a visão histórica de Voltaire presente no *Ensaio sobre os Costumes* (1756), observa-se como o mesmo está marcado por um modelo historiográfico de tipo antigo - conforme demonstrado nas três características acima - como bem salienta Barros (2022) e Lopes (2001) ao destacar seu tratamento ou procedimento em relação às fontes documentais, sua percepção do ofício dos historiadores e sua visão sobre a função da história. Não obstante, de modo subjacente de outra parte, segundo Barros (2022) há também na escrita traços característicos de um historiador de tipo moderno. O que, segundo o mesmo, pode ser notado através de duas vias com as quais Voltaire parece estar sintonizado que são as filosofias da história e o desenvolvimento com uma nova classe de historiadores profissionais.

À parte os traços mais caracteristicamente antigos de sua historiografia, Voltaire também pode ser considerado um historiador moderno, sintonizado com as transformações historiográficas que começavam a se processar em sua época, por duas entradas. De um lado, ele acompanha as mudanças que começavam a se afirmar com as "filosofias da história" - obra de filósofos da

segunda metade do século XVIII e além, que se puseram a refletir sobre a História (disciplina ou campo de saber) e sobre a história (processo de transformações humanas). De outro lado ele sintoniza-se parcialmente com as mudanças que começavam a se operar no mundo dos historiadores propriamente ditos uma nova classe de especialistas que começava a se formar discretamente, e que logo se afirmaria profissionalmente ao reivindicar um espaço específico nas universidades e ao constituir algo que poderia ser entendido como uma efetiva comunidade de historiadores profissionais (Barros, 2022, p. 130).

Ora, as ambiguidades entre o modelo historiográfico antigo e o moderno presente nas obras históricas de Voltaire acabam por ser explicadas em certa medida pelo fato do autor ser simultaneamente um filósofo da história, historiador praticante, signatário do paradigma newtoniano e um intelectual iluminista que pensa o processo histórico. Desta forma, desse conjunto de contradições e ambiguidades nasce algo diferente, algo novo, que começa ser gestado e que, a sua maneira, irá configurar sua visão de mundo e seus trabalhos. O exercício histórico de Voltaire se dá em um contexto de mudanças e crises que se constituem, como chamarizes das filosofias da história. Uma vez que, segundo Paul (2012) a filosofia da história floresce em tempos de crise e em contextos espaço-temporais de incerteza da plausibilidade das relações herdadas entre passado e presente. Nesse sentido, segundo Barros (2022) esse elemento tipicamente moderno presente no trabalho historiográfico de Voltaire pode ser notado através de alguns marcadores como sua distinção da história sagrada e laica e sua concepção de tempo. No que tange ao primeiro elemento, segundo Barros (2022) Voltaire está ao lado de um conjunto de pensadores de tipo moderno que não veem a história sendo guiada ou dirigida pela providência divina. Em outras palavras, se por um lado é possível afirmar que Voltaire esteja umbilicalmente ligado a uma tradição historiográfica de tipo antigo em muitos aspectos - como, por exemplo, na ausência da crítica documental em seu trabalho e na sua priorização dos testemunhos oculares mencionados acima - por outro lado, reconhece-se no ato ou efeito de sua separação ao pensar o processo histórico entre aquilo que é imanente e transcendente um traço de sua modernidade.

Esta distinção entre uma história transcendente e sagrada dos "teólogos da história" e a história imanente e laica dos "filósofos da história e dos historiadores profissionais - um ponto crucial para o futuro desenvolvimento da historiografia - é um verdadeiro divisor de águas. Homens como Voltaire já possuem uma concepção moderna de História porque a ideia de uma história diretamente guiada por Deus era já inaceitável. Voltaire, aliás, era fortemente deísta, mas isso não o impedia de acreditar que, embora Deus tivesse criado o mundo, depois o abandonara à sua própria sorte. A História, acompanhando esta perspectiva, deveria ser um relato das ações e realizações humanas, e não das intervenções da Providência Divina (Barros, 2022, p. 133).

A Presença ou Influência do Paradigma Newtoniano

Ademais, o segundo elemento que, nesse conjunto de ambiguidades presente em Voltaire, o configura como um historiador de tipo moderno diz respeito a sua percepção do tempo histórico. Barros (2022) ao, versa sobre esse tema, salienta como que a concepção de tempo de Voltaire constitui uma percepção singular e original ao conseguir compatibilizar tanto o viés iluminista e sua noção de tempo linear-progressivo quanto o modelo de tempo cíclico dos antigos. O que demonstra, por sua vez, mais um dado típico da ambiguidade que permeia a visão historiográfica de Voltaire. Pois, ao mesmo tempo que se posiciona como um signatário do viés iluminista de tempo linear-progressivo, concomitantemente, tenta conciliar em sua concepção de tempo o modelo cíclico dos antigos. De todo modo, mesmo que a concepção de tempo histórico de Voltaire seja composta por uma espécie de miscelânea temporal com elementos antigos e modernos, ainda assim, caracteriza-se como uma visão original, singular e moderna.

O tempo, em Voltaire, é, no entanto, ambíguo. Parece haver nele um esforço de conciliação entre o tempo cíclico dos antigos e o tempo linear dos modernos. Essa ambiguidade permeia a visão historiográfica de Voltaire. Se as “filosofias da história” de Kant (1784), Condorcet (1793) ou Hegel (1830) apresentam a característica comum de conceber o tempo como linear e progressivo de resto uma maneira de configurar o tempo que é assimilável à ampla maioria das “filosofias da história” da época, e que pode ser considerada uma novidade trazida pelo iluminismo setecentista - já em algumas obras de Voltaire veremos a mescla desta temporalidade progressiva com um tempo cíclico que remete aos clássicos. Para Voltaire, o progresso efetivo da humanidade, embora de fato termine por se afirmar em um arco mais abrangente, é entretido em primeiro plano por avanços e recuos - ou pela alternância entre épocas iluminadas e épocas de decadência - já que para o filósofo francês teriam ocorrido, até a sua época, apenas quatro grandes “épocas felizes”: a Grécia Clássica, o Império Romano, o Renascimento, e a França de Luís XIV (Barros, 2022, p. 142).

Dessa forma, ao concluir o primeiro aspecto deste trabalho, pode-se observar como faz nota Barros (2022) em seu trabalho, que há no projeto ou modelo historiográfico de Voltaire elementos que dizem respeito a uma dimensão historiográfica de tipo antigo na ausência da crítica documental em seu trabalho e na sua priorização dos testemunhos oculares, bem como elementos de tipo moderno que pode ser notado em sua distinção da história sagrada e laica e na sua concepção de tempo. Contudo, deve-se destacar também, como chama atenção Leclercq (2018), que há também um terceiro elemento novo sendo gestado em Voltaire, algo que, na verdade, diz respeito ao tempo-espaço no qual o autor estava inserido e, como gramática, se impôs em sua obra. Esse elemento novo que estará presente nas obras de

Voltaire, especialmente na redação de seu *Ensaio sobre os Costumes* (1756), diz respeito à presença ou a influência do paradigma newtoniano e do eurocentrismo. O paradigma newtoniano se caracteriza como uma doutrina filosófica e científica inspirada nas teorias e métodos do físico e matemático Isaac Newton (1643 - 1727) que a partir da publicação da *Principia Mathematica* de 1687 e da Revolução científica do século XVII se impôs como visão de mundo Ocidental e catalisou a era do iluminismo.

A *Principia Mathematica* de Newton, publicada em 1687, na conjuntura do que Paul Hazard denominou "crise da consciência européia"⁴ afirmou determinadas conclusões sobre a natureza e o conhecimento científico que rapidamente tornaram-se paradigmáticas no pensamento ocidental: a existência de regularidades nos fenômenos naturais; sua organização mecanicista; seu caráter de totalidade e auto-equilíbrio ("alterar um elemento é alterar o conjunto"); a possibilidade de, pela observação e pela experimentação, traduzir cognitivamente as regularidades em leis (princípio de indução). Todos estes postulados, além das contribuições propriamente físicas de Newton, como a lei da gravitação ou os princípios da termodinâmica, fazem parte de uma longa trajetória intelectual do Ocidente (Wehling, 1994, p 60).

Em seu livro *A invenção da história: estudos sobre o historicismo* o autor Wehling (1994) demonstra como as origens do moderno interesse pela história se encontram no século XVIII, ou seja, para o autor é em meio às perguntas acerca do processo histórico e da sucessão histórica enquanto evolução dos processos históricos que repousa a curiosidade historiográfica. Nesse sentido, o autor destaca que de fato só haverá um significativo avanço e aprofundamento nas reflexões epistemológicas sobre a história enquanto campo de saber, se houver por parte dos estudiosos uma interpretação honesta e satisfatória do conhecimento histórico produzido no século XVIII. Logo, ao tomar para si tal empreendimento, o autor ressalta que o problema central do conhecimento histórico no século XVIII foi em suas palavras simultaneamente um dos grandes desafios teóricos do iluminismo, isto é, compatibilizar, conciliar ou harmonizar os fenômenos de sucessão histórica com o modelo mecanicista, sistemático e esquemático que se tornava rapidamente dominante com paradigma newtoniano. Questão essa, como destacou Wehling (1994), trabalhada por Foucault (2000), em que o filósofo francês demonstra como que a linguagem influencia as percepções e ideias sobre o mundo. Portanto, linguagem não deve ser entendida única e exclusivamente como meio de comunicação, e sim como uma forma de encarar a própria realidade. Nesse sentido, o autor inicia seu livro examinando as origens da modernidade, mais especificamente, a forma como os filósofos iluministas redefiniram e reformularam o significado das palavras e dos conceitos baseada na lógica racional, mecanicista e do pensamento newtoniano.

A linguagem não é o que é porque tem um sentido; seu conteúdo representativo que, para os gramáticos dos séculos XVII e XVIII terá tanta importância a ponto de servir de fio condutor para suas análises, não tem aqui papel a desempenhar. As palavras agrupam sílabas e as sílabas, letras, porque há, depositadas nestas, virtudes que as aproximam e as desassocia, exatamente como no mundo as marcas se opõem ou se atraem umas às outras (Foucault, 2000, p. 52).

Seguindo nesta mesma linha argumentativa, mas ao refletir sobre o problema epistemológico iluminista Wehling (1994), pontua como o fenômeno da sucessão histórica foi dominado pelos quadros de ferro do paradigma newtoniano, de forma que sua influência transformou a forma de se conceber a história no século XVIII. Como pode ser notado, em autores como Voltaire ao denominar seu tempo como a era da física, para quem a utilidade da história estava nas lições sobre a natureza humana apontadas pela experiência em sua busca pelas causas permanentes que constroem a atividade humana em todas as épocas, típico do raciocínio mecanicista, cartesiano e a-histórico. “Por que graus pôde-se chegar a imaginar, em nossa era física, um outro ser metafísico? É claro que homens unicamente ocupados com suas necessidades não sabiam o suficiente para se tornar filósofos” (Voltaire, 2007, p. 47).

Segundo Wehling (1994) será a partir da publicação da *Principia mathematica* de Newton em 1687 em meio a conjuntura daquilo que Paul Hazard (1967) denominou de crise da consciência europeia, quando os postulados newtonianos serão alçados gradualmente ao patamar de paradigma, como uma espécie de gramática do século XVIII.

Por motivos de índole variada - epistemológica, metodológica, social, política, econômica - cuja análise aqui seria ociosa, o pensamento newtoniano, originalmente vinculado à física e sem pretensões a uma *Weltanschauung* integral como fora o tomismo, teria o mesmo destino deste. É verdade que, desde a primeira metade do século XVIII, caminhava-se para este resultado. O esquema do Cosmos, em função do qual se reunia e se articulava o conjunto do saber, cede lugar a um esquema diferente, o da máquina, cuja nova analogia vai daí em diante se impor em todos os domínios. Menos de um século depois da primeira edição da *Principia Mathematica* poder-se-ia falar num paradigma newtoniano que parece oferecer a chave racional para a explicação do universo e do homem. Newton, *malgré lui*, tornava-se um novo Santo Tomás. As etapas dessa construção foram relativamente rápidas, especialmente se considerarmos que, ao contrário do tomismo, não havia nenhuma "suma" que orquestrasse a imensa variedade dos elementos (Wehling, 1994, p. 60).

Em outras palavras, ao analisar a concepção epistemológica do iluminismo, o autor Wehling (1994) mostra como o paradigma newtoniano construído a partir da Revolução científica do século XVII - classificado pelo autor como um paradigma de ferro ao entender

que o mesmo se caracteriza como algo engessado - vai ler e interpretar o mundo como se fosse uma máquina e as forças como algo quantificável, regular e padrão que obedecem às leis naturais, mas que o tempo histórico e as ações humanas não se enquadram. Neste ponto, o autor salienta que por motivos variados o pensamento newtoniano, originalmente vinculado ao campo de conhecimento da física e, sem pretensões de se impor como um modelo único de visão de mundo - como o seu sucessor, o tomismo - teria o mesmo destino deste. Trata-se de uma questão fulcral, seguindo Wehling (1994) onde e como os filósofos racionalista da história, tal como Voltaire, fracassaram ao não solucionar o problema da sucessão, visto que estavam fadados a não ir além em sua análise do que consideravam as manifestações do social e humano, das fronteiras do mecanicismo, ambicionando conhecer o homem em termos cartesiano-newtoniano e eurocêntricos por excelência. Nesse sentido, o autor destaca como que Voltaire estará submetido ao paradigma newtoniano ao mesmo tempo que visa estabelecer uma mudança devido à dificuldade que se expressa na impossibilidade de interpretar a história e a passagem do tempo através das leis naturais. Desta forma, a mudança, isto é, a questão da transformação através do tempo precisou ser incorporada ao paradigma newtoniano. De igual maneira, Cassirer (1997) demonstra ao apresentar como a ideia de passado e de história se constitui como objeto de estudo de alguns dos principais filósofos iluministas, que apesar do iluminismo não ter criado muitas ideias inovadoras, teria sido o responsável por preparar ou ser uma espécie de antessala de novas formas de pensar e proceder em relação à transformação através do tempo. O que, segundo o autor, pode ser observado no empreendimento de Voltaire no seu *Ensaio sobre os Costumes* (1756) com seu modelo de historiografia filosófica. Empreendimento esse que, como pontua Cassirer (1997), não tinha como seu objetivo promover a submissão unilateral da história aos imperativos construtivos da filosofia, mas sim a elaboração de novas tarefas e novos problemas filosóficos.

Voltaire, no domínio da física, é apenas aquele que desbravou o caminho para Newton na literatura, o divulgador de suas idéias e de seus princípios; mas, no domínio da história, é uma concepção original e independente, uma nova abordagem metodológica que Voltaire assume o risco de inaugurar, abrindo-lhe o caminho no seu *Essai sur les mœurs* [Ensaio sobre os costumes]. Todos os grandes ensaios históricos que o século XVIII produziu estão agora sob a influência dessa impressionante façanha filosófica. Assim como influenciou na França Turgot e Condorcet, Voltaire influencia na Inglaterra Hume, Gibbon e Robertson. E Hume é, ao mesmo tempo, a prova direta da estreita união pessoal que existe doravante entre a história e a filosofia. A época da "historiografia filosófica" que começa no século XVIII procura realizar um equilíbrio entre esses dois elementos (Cassirer, 1997, p. 271).

Assim, de modo geral, Wehling (1994) ressalta em seu trabalho como que o tempo histórico e as ações humanas não se limitam aos quadros de ferro do paradigma newtoniano que buscava interpretar o mundo como uma máquina através de suas regularidades. Mas que, por sua vez, acaba por encontrar uma barreira intransponível seguindo esse seu modo de pensar ao se deparar com a análise do ser social e a diversidade humana, que acaba exigindo uma mudança no seu modo de ser. O que, por sua vez, pode ser observado em Cassirer (1997) ao demonstrar a partir de uma série de filósofos do iluminismo como se efetua essa mudança e ruptura em relação ao pensamento histórico e a transformação através do tempo. Essa mudança filosófica, que precisou ser incorporada ao paradigma newtoniano, por seu turno, acaba beneficiando a própria história - enquanto campo de conhecimento - uma vez que essa transformação ou sucessão histórica se dá a partir do tempo. Em outras palavras, há uma clara tensão latente no pensamento iluminista, como bem observa Wehling (1994) e Cassirer (1997) que ecoa no pensamento e na obra de Voltaire enquanto príncipe das luzes. Pois, ao mesmo tempo que o autor se posiciona como um intelectual iluminista que se dedica ao pensamento histórico, irá concomitante seguir os princípios do modelo newtoniano. Uma aparente contradição de termos que acaba por traduzir um autor contraditório como Voltaire, mas que irá à sua maneira apresentar um impasse do qual o autor tentará a sua maneira produzir uma solução em sua obra *Ensaio sobre os Costumes* (1756) na aplicação do seu modelo de historiografia filosófica.

Eurocentrismo e o Orientalismo

Por fim, mas não menos importante, o terceiro elemento presente na historiografia de Voltaire diz respeito ao Eurocentrismo e o Orientalismo. Afinal, como destaca Leclercq (2018) ao examinar os contos e romances do autor, dos vinte e seis títulos que compõem sua coletânea de contos e romances, mais da metade integram, de uma forma ou de outra, elementos textuais orientais. Assim, segundo Leclercq (2018) Voltaire encontrará neste no acúmulo de informações de viajantes providas de um oriente em que a Europa se faz cada vez mais presente, material que alimenta sua escrita.

A postura do historiador, no *Essai sur les Moeurs* nomeadamente, demonstra fazer um uso das fontes disponíveis - obra dos orientalistas acadêmicos, relatos de viajantes e sobretudo observações dos jesuítas no extremo-Oriente - em total desarmonia com as orientações ideológicas do regime: os esforços concentram-se na tentativa de solapar o quadro interpretativo fornecido pela tradição judaico-cristã numa reflexão centrada nas origens das civilizações e das religiões (Leclercq, 2018, p. 5).

Seguindo a linha argumentativa de Leclercq (2018), será a partir do momento em que a gradual e progressiva emergência de fragmentos de outras antiguidades e de outras origens vindas do Leste, começam a penetrar na Europa e provocar os alicerces discursivos da ordem judaico-cristã que o interesse de Voltaire pelo oriente atinge seu ápice. Isso fica bem claro em *Ensaio sobre os Costumes* (1756) a partir do momento em que o autor começa a deliberar sobre o surgimento ou conhecimento da alma.

Que noção os primeiros povos devem ter tido da alma? Essa que toda a nossa gente do campo tem antes de ouvir o catecismo, ou mesmo depois de o ter ouvido. Adquirem apenas uma idéia confusa, sobre a qual eles mesmos nunca refletem. A natureza teve demasiada piedade dessa gente para torná-las metafísicas; essa natureza é sempre e em toda parte a mesma. Ela fez as primeiras sociedades sentirem que havia algum ser superior ao homem, quando experimentaram flagelos extraordinários. Ela lhes fez sentir também que há no homem algo que age e que pensa. Elas não distinguiam essa faculdade da vida; e a palavra alma sempre significou vida para os antigos, fossem coles sírios, caldeus, egípcios, gregos ou os que vieram enfim se estabelecer numa parte da Fenícia (Voltaire, 2007, p.47).

Essa é uma questão fulcral, por dizer respeito a algo que não se inicia necessariamente com Voltaire, mas que ganhará novos contornos com sua figura e que, com o passar do tempo, se constitui como uma prática do Ocidente, isto é, ato ou efeito de inventar o Oriente à sua maneira. Como muito bem demonstra Said (2007) ao salientar em seu trabalho como o Ocidente historicamente fez uma construção de imagem estereotipada do Oriente ao longo de vários séculos e de diferentes maneiras. Em seu trabalho, ao versar sobre o conceito de Orientalismo, subdividindo o conceito em três sentidos. Desta forma, o primeiro sentido que comporta o termo Orientalismo está no plano acadêmico. Nas palavras do autor, diz respeito aqueles que, ensinam, escrevem e pesquisam sobre o oriente.

A designação mais prontamente aceita para Orientalismo é acadêmica, e certamente o rótulo ainda tem serventia em várias instituições acadêmicas. Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo (Said, 2010, p. 25).

Já o segundo sentido apresentado caracteriza o Orientalismo como um elemento imaginativo, ou seja, aquele que é mais amplo e se configura como um estilo de pensamento.

[...] um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o "Oriente" e (na maior parte do tempo) o "Ocidente". Assim um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como

ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, "mentalidade", destino e assim por diante. Esse Orientalismo pode acomodar Ésquilo, digamos e Victor Hugo, Dante e Karl Marx. (Said, 2010, p. 25).

Por fim, o terceiro sentido de Orientalismo diz respeito a um instrumento de dominação.

Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente (Said, 2010, p. 26).

Desses três sentidos distintos de se dirigir ao oriente, será o segundo, isto é, imaginativo ou como um estilo de pensamento que melhor corresponde a postura de Voltaire em relação ao oriente. Isto é significativo por denotar que o olhar de Voltaire - enquanto um autor incontornável do iluminismo francês que ocupa uma grande envergadura na memória social de seu país - é um olhar ideologicamente guiado. Como faz notar Leclercq (2018) em seu trabalho ao salientar como os interesses de Voltaire pelas civilizações orientais não são neutros. Na verdade, há em seu trabalho, mais especificamente no *Ensaio sobre os Costumes* (1756) o uso contínuo de categorias de análise como *Civilização, Bárbaros e Raça* que denotam sua postura eurocêntrica e que tem como objetivo o estabelecimento de uma hierarquização horizontal e vertical.

Para nós, o mais interessante é a sensível diferença entre as espécies de homens que povoam as quatro partes conhecidas do nosso mundo. Só um cego tem direito de duvidar que os brancos, os negros, os albinos, os hotentotes, os japões, os chineses e os americanos são de raças inteiramente diferentes. [...] Os olhos redondos, o nariz achatado, os lábios sempre grossos, as orelhas diferentemente conformadas, a lanugem da cabeça, a própria medida da inteligência erigem entre eles e as outras espécies de homens diferenças prodigiosas. E o que demonstra que não devem essa diferença ao clima é que negros e negras, transportados para os países mais frios, sempre produzem animais da sua espécie e que os mulatos são uma raça bastarda de um negro e de uma branca, ou de um branco e uma negra (Voltaire, 2007, p.41).

Desta forma, ao se valer de categorias como *Civilização, Bárbaros e Raça* em diferentes momentos do seu trabalho, Voltaire acaba por transparecer o seu olhar ideológico, eurocêntrico e civilizador. Em outras palavras, seu Orientalismo - ao se concentrar nos estudos do Oriente como seu objeto direto ou indireto - é marcado pelo Eurocentrismo, que se torna evidente na sua escrita ao classificar o outro e criar hierarquias horizontais avaliando

tradições e valores, e verticais no juízo que faz das relações sociais estabelecidas entre mais e menos civilizados. Elias (1994) ao versar sobre os comportamentos considerados típicos do homem civilizado Ocidental, demonstra como o processo civilizador deve ser entendido como algo que se processou no Ocidente em diferentes momentos históricos e de diferentes maneiras.

Mas se examinamos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas "mais primitivas". Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais (Elias, 1994, p. 21).

Assim, em um primeiro momento de sua obra, Elias (1994) disserta sobre o conceito de civilização como uma forma de hierarquizar e classificar. No segundo momento, o autor analisa o uso do conceito de civilização para os ingleses, franceses e alemães, percebendo, sobretudo, que o conceito de *civilização* expressa, de uma só vez, o orgulho pelo progresso do Ocidente em detrimento do Oriente.

“Civilização”, porém, não significa a mesma coisa para diferentes nações ocidentais. Acima de tudo, é grande a diferença entre a forma como ingleses e franceses empregam a palavra, por um lado, e os alemães, por outro. Para os primeiros, o conceito resume em uma única palavra seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade (Elias, 1994, p. 24).

Nesse sentido, Voltaire, o príncipe das luzes, acaba por personificar não somente um período cheio de mudanças e transformações cada vez mais aceleradas nas diversas esferas da sociedade aristocrática, como também, de acordo com essa linha de pensamento, que identifica nações atrasadas no processo civilizacional, dotando seu juízo que faz do outro, nesse oriente, conforme os valores colonialistas das modernas nações europeias. De acordo com análise de Foucault (2010), é possível concluir, através da análise genealógica, que o conhecimento ocidental tem origem no iluminismo, representado por Voltaire, enquanto um dos principais representantes do iluminismo francês é signatário do pensamento histórico eurocêntrico ocidental. Em outras palavras, seu Orientalismo está profundamente imbuído de Eurocentrismo, carregado de formas e maneiras de pensar o Oriente de maneira classificatória e hierarquizada. Nesse sentido, o *Ensaio Sobre os costumes* (1756), que inicialmente foi

idealizado como um discurso pedagógico à Madame Du Châtelet acaba por apresentar com maior nitidez o Eurocentrismo presente na obra historiográfica de Voltaire. Ao mesmo tempo, em que dedica capítulos sobre os povos antigos do Oriente, o autor os limita à dinâmica de pensamento do raciocínio mecanicista, cartesiano e classificatório das sociedades dos costumes e dos saberes.

Considerações Finais

Voltaire está nas raízes do pensamento histórico eurocêntrico ocidental. Isso pode ser associado à leitura genealógica de Foucault (2010) de mostrar que o conhecimento ocidental tem origem no iluminismo. Uma vez que Foucault (2010) demonstra como as classificações que os intelectuais ocidentais farão, a exemplo de Voltaire, hierarquizará as sociedades, os costumes, os saberes e irá construir toda uma série de cenários históricos artificiais como grande tribunal que oferece aos historiadores o poder e a oportunidade de julgar, Voltaire obviamente tem sua contribuição para a história, mas sua leitura de mundo e de história está fundamentada em um olhar classificatório, hierarquizado e eurocêntrico que enxerga o Ocidente como centro do mundo civilizado.

Fontes

VOLTAIRE, F.M.A. **Essai sur les mœurs**. Paris: Garnier, 1827.

_____. **A Filosofia da História**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

_____. **Encyclopédie**. Genebra:sn, 1770.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BADINTER, Elizabeth. **As Paixões Intelectuais**. 2 Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

BADINTER, Elizabeth. **As Paixões Intelectuais**. 3 Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

BARROS, J. D'Assunção. **O Projeto de Pesquisa em História**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A Historiografia como fonte histórica**. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. **Teoria e Formação do Historiador**. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Teoria da História**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CASSIRER, Ernst. A Conquista do Mundo Histórico. In: **A filosofia do Iluminismo**. Campinas, Unicamp, 1997.

- CHAUÍ, M. Vida e obra. In: **Voltaire**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1978. obra.
- CHARTIER, Roger. **Origens culturais da Revolução Francesa**. São Paulo, Unesp, 2009.
- DARNTON, Robert. **Boemia Literária e Revolução**. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- FALCON, Francisco José Calazans. **Illuminismo**. São Paulo, Ática: 1991.
- FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- _____. **As Palavras e as Coisas**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2000.
- GAY, Peter. **The Enlightenment**. The rise of modern paganism. W. W. Norton & Company, 1995.
- HAZARD, Paul. A crise da consciência europeia (1680-1715). Tradução de Óscar de Freitas Lopes. Lisboa: Edições Cosmos, 1948
- HARTOG, François. **Os Antigos, o Passado e o Presente**. Brasília: UnB, 2003.
- _____. **Regimes de historicidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ISRAEL, Jonathan. **A revolução das Luzes**. O Iluminismo radical e as origens intelectuais da democracia moderna. São Paulo, Edipro, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- _____. **O conceito de História**. Belo Horizonte, Autêntica, 2013.
- LECLERCQ, A. C. R. **Orientalismo e anticlericalismo nos contos de Voltaire: Zadig e Lettres d'Amabed**. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) - Instituto de Letras. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- LOPES, Marcos Antônio. **Voltaire Historiador**. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. **Ars Historica no Antigo Regime: a História antes da Historiografia**. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40: p.633-656, jul/dez 2008.
- _____. **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.
- LUCA, Tania Regina de. **Práticas de pesquisa em História**. São Paulo: Contexto, 2022.
- PACHECO, Vavy. **O que é História**. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PAUL, Herman. Tudo está estremeado: por que a filosofia da história floresce em tempos de crise? **Low Countries Historical Review**, volume 127, número 4, em 2012.
- VENTURI, Franco. **Utopia e reforma no Iluminismo**. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 2003.
- WEHLING, Arno. Historiografia e Epistemologia Histórica. In: MALERBA, J. (org). **A História escrita**. São Paulo: Contexto, p. 175-187.
- _____. Um Problema Epistemológico Iluminista: A sucessão histórica nos quadros de ferro do paradigma newtoniano. **Revista da SEPH**. Curitiba, n.6, 1991.