

**Rousseau e Voltaire: duas perspectivas
para a história moderna**

Priscila Rossinetti Rufinoni

Professora-adjunta

Departamento de Filosofia UnB

Resumo: Este artigo procura pensar qual a importância da noção de “liberdade” para o conceito de história em Rousseau e Voltaire. Em ambas as perspectivas de abordagem, a história moderna segue uma norma teleológica ou há um espaço para a ação política?

Palavras-chave: História, Rousseau, Voltaire, liberdade de ação

**Rousseau and Voltaire: two
perspectives for modern history**

Abstract: This paper shows how important the concept of ‘freedom’ to the concept of ‘history’ in Rousseau and Voltaire. In both approaches, the modern history follows of the teleological standards or there is a space for political action?

Keywords: Rousseau, Voltaire, freedom of the action

"...existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso"

(BENJAMIN, *Sobre o conceito de história*, Tese 2)

Ao pensar sobre as vantagens do estudo da história no *Emílio*, Rousseau escolhe a historiografia da Antiguidade: história melhor, de homens melhores, pois "essencial", anterior à degradação então em curso na "modernidade". Ao contrário dos homens antigos, não há homens modernos exemplares, todos se parecem porque aceitam a "aparência", a máscara, o puro "retrato colorido", não nos mostrando seus atos, mas os véus do discurso que encobrem, obscurecem. Não há necessidade de "História" para povos que se parecem, que se repetem, como não há retrato de homens sem fisionomia: na era moderna, a própria história é apenas uma máscara de interesse, um aspecto ilusório, artificial, um "retrato fortemente colorido". Opondo-se à máscara civilizada, Rousseau, como Montaigne, quer um "retrato segundo a natureza", encontrado entre os antigos, na história escrita; entre os aldeões mais que entre os cidadãos, no mundo real. O desenvolvimento humano mostra-nos uma

gradação que se dá no tempo, em uma visada histórica – da Antiguidade para o mundo moderno –, passível também de ser percebida, como em um microcosmo, entre os homens reais nos graus de "civildade" das comunidades contemporâneas.

Voltaire, em suas reflexões sobre a história, reconhece-a como instrumento de desvelamento, apesar de suas origens fabulosas: "a História é a narração de fatos verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos". E ela é, assim, útil ao desenvolvimento humano, pois "nos mostra nossos direitos e deveres sem ter a aparência de nos querer ensiná-los". Como para Rousseau, não é o historiador de Voltaire um pintor de "retratos fortemente coloridos", nem um comerciante de "verdades", não lhe é lícito revelar detalhes sem influências nos negócios públicos apenas pelo gosto da sátira. "É preciso admitir que a maioria dos escritores de anedotas é mais indiscreta do que útil. Mas, que dizer dos compiladores insolentes que, fazendo da maledicência mérito, imprimem e vendem escândalos como se estivessem vendendo peixe?". Mas, se Voltaire reconhece esse sentido "pedagógico" da história, reconhece também um uso "doutrinário", cristão, que vê exemplos nos atos dos santos, lendo pelo enfoque bíblico todos os acontecimentos, fazendo-os culminar em uma "providência divina". Uma história feita de santos e marcada por uma Idade do Ouro perdida (seja ela localizada na *Bíblia* ou na Antiguidade). Para Voltaire,

atualmente usa-se a história de um modo muito esquisito. Desenterram-se constituições suspeitas e mal compreendidas, datando da época de Dagoberto, e quer-se que voltem a vigorar mais os costumes, os direitos, as prerrogativas de antanho. Os historiadores



que assim procedem seriam como um homem que chegasse à praia e dissesse ao mar: outrora banhavas Águas-mortas, Frejus, Ravena, Ferrara. Retorna imediatamente para lá! (VOLTAIRE, 1987: 203-209).¹

Mesmo levando em conta o tom polemista do *Dicionário Filosófico* de Voltaire, cujo verbete "Lei Natural" chega a nomear "Jean-Jacques" como um dos "pais da Igreja moderna", evangelista ou *bel-esprit* disposto a contrariar o senso comum no que diz respeito à propriedade e à indústria como imprescindíveis para o desenvolvimento da humanidade, é claro o posicionamento do autor contra a perspectiva histórica da decadência, tanto quanto contra a perspectiva da redenção cristã. E mais, ao brincar com o duplo nome de evangelistas de seu rival, Jean-Jacques, Voltaire associa a história cristã à história deste "animal bem insociável", Rousseau.² Redenção ou decadências, ambas as perspectivas para Voltaire não levam em conta senão preconceitos "religiosos", obscurantistas, que escondem a luminosidade das indústrias humanas quando libertas das superstições.

Rousseau realmente faz alusão a uma espécie de Idade do Ouro, localizada fora da "história civil", mas, se esse mundo mítico é bastante trabalhado nos dois *Discursos*, não é o tema do *Contrato Social*. No *Contrato*, Rousseau trata como irrelevante ter ou não existido tal período de inocência humana, pois o tema foi abordado no *Discurso sobre a desigualdade*, não importa sua

realidade histórica, interessa pensar o que não é "natural", o que é parte de um contrato, ou seja, como se estabelece a sociedade civil. A única sociedade "natural" é a família, ainda assim constituída "naturalmente" apenas durante o período em que os filhos necessitam dos pais. Se não há sociedade natural, não há direito natural: "a ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina na natureza: funda-se, portanto, em convenções." (ROUSSEAU, 1987: 22-23). Se todos os laços civis são convenionados, do ponto de vista do direito, e não dos fatos, Rousseau pode pensar se é ou não legítima a escravidão, o poder instituído e a propriedade sem recorrer ao exemplo factual: a história deve ser julgada segundo o direito, e não o contrário. Tomar a escravidão como legítima porque assim vemos na realidade é um bom exemplo de como tomar o efeito pela causa, e estabelecer o direito pelo fato:

Aristóteles tinha razão, mas tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão, nasce para ela; nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de escapar deles [...] Se há, pois, escravos pela natureza, é porque houve escravos contra a natureza (ROUSSEAU, 1987: 24-25).

Já no *Emílio*, a história não é fonte de exemplos morais, é esse pano de fundo para o estudo dos "homens como são" a fim de pensar as "leis como podem ser":

¹ No *Dicionário Filosófico*, verbete "História".

² *Idem*, verbete "Lei Natural", pp. 230-231.

"através dela Emílio poderá ver os homens de longe, em outros tempos e lugares [...] Observando o espetáculo do mundo dos homens através da história, ele será um espectador sem interesse e sem paixão, como juiz, e não como cúmplice ou acusador" (SOUZA, 2001: 48). De fora da sociedade, de qualquer sociedade, o homem pode julgar sem interesse particular; como esse ponto de vista não existe *antes da sociedade*, ou seja, como não há para Rousseau uma "humanidade" anterior ao contrato social, a reflexão já pressupõe o fim do estado de natureza, o *Contrato* quer ser um texto para refletir, uma escala de gradação para "indagar se pode existir, na ordem civil, alguma regra de administração legítima e segura, tomando os homens como são e as leis como podem ser" (ROUSSEAU, 1987: 21).

Ao estabelecer como um dos princípios universais de justiça a legitimidade das posses, Voltaire acusa Rousseau de não reconhecer, contra o que o mundo inteiro leva a sério, esse direito natural à propriedade e seus efeitos benéficos. "Pois, em lugar de ir estragar o terreno do vizinho sensato e industrioso, só teria de imitá-lo, e, cada pai de família tendo seguido este exemplo, uma linda cidade logo se teria formado" (VOLTAIRE, 1987: 130).³ Com as premissas do *Contrato Social*, Rousseau poderia responder às acusações de Voltaire no verbete "Lei Natural": não há propriedade privada instituída como "lei natural"; e mais, se o avanço da propriedade privada e a divisão de trabalhos que essa "diferença" entre os homens veio a acarretar é o solo fértil para todas as artes e as ciências, para as industriosas cidades, na medida inversa, é

um deserto para a liberdade e a virtude do corpo social. Pensar antes no produto da divisão – as lindas cidades – é tomar o fato pelo direito. Quanto mais desigual é uma sociedade, mas ela se afasta, naquela escala estabelecida no *Contrato*, das leis de direito em direção às leis estabelecidas segundo a contingência dos interesses particulares, estabelecidas segundo os fatos. Cidades industriosas, desenvolvimentos científicos e artísticos não passam, então, de "guirlandas de flores sobre cadeias de ferro".

Pela perspectiva do direito, a liberdade em Rousseau é definida e circunscrita pelo espaço político; ser livre, passada a primeira época ingênua, é o homem seguir, como cidadão, as leis criadas por ele mesmo, por sua vontade subsumida à vontade geral, como soberano. Qualquer perigo para a vontade geral soberana – quaisquer desigualdades internas no corpo social – afeta a liberdade de todos os cidadãos. Assim, podemos julgar pela escala do *Contrato* o grau de liberdade nas sociedades históricas (e Rousseau faz várias alusões aos exemplos factuais), sem precisar recorrer às "aparências" de liberdade (caso da Inglaterra), de progresso científico ou artístico; sem tomar o fato – dado sempre obscurecido por suas "cores", suas "máscaras" – como ponto de partida. Voltaire, ao definir liberdade já define uma perspectiva diversa de visar a história: "liberdade é unicamente o poder de agir" (VOLTAIRE, 1987: 75)⁴; ou, como fica claro no diálogo do verbete "Liberdade" do *Dicionário Filosófico*:

A – Em que consiste pois a vossa liberdade senão no poder que a vossa

³ . *Dicionário Filosófico*, verbete "Lei Natural".

⁴ . *Tratado de Metafísica*.



individualidade exerceu ao fazer o que vossa vontade exigia com absoluta necessidade?

B – Estais a embarçar-me; a liberdade não é, pois, senão o poder de fazer o que quero?

A – Refleti e vede se a liberdade pode ser entendida de outra maneira.

B – Nesse caso, o meu cão de caça é tão livre como eu; tem necessariamente de correr quando avista uma lebre e o poder de correr se não estiver mal das pernas. Portanto, nada tenho de superior ao meu cão e vós reduzis-me à condição dos animais.

A – Eis os pobres sofismas dos pobres sofistas que vos instruíram. Eis que ficais doente só de verdes livre como o vosso cão. E então? Não vos assemelhas ao vosso cão em tantas coisas? A fome, a sede, o despertar, o dormir, os cinco sentidos não são comuns em vós e em vosso cão? Desejariéis ter olfato sem ter nariz? Por que desejais ter liberdade de maneira diferente da dele? (VOLTAIRE, 1987: 237).

Liberdade é liberdade de ação. Por que desejaria o homem uma forma mais "teológica" de ser livre? No âmbito factual, um país onde vigora a liberdade é aquele no qual há espaço para agir sem coerções excessivas. Para Voltaire, o povo inglês é exemplo de povo livre, pois vigora em seus costumes a tolerância religiosa – "um inglês, como homem livre, vai para o céu pelo caminho que lhe agrada" (VOLTAIRE, 1987: 9)⁵; em seu governo, a regulação sábia

do poder real e a participação "sem confusão" do povo – "a nação inglesa é a única na terra que chegou a regulamentar o poder dos reis resistindo-lhes" (VOLTAIRE, 1987: 13)⁶ –; e, em seu comércio, a prosperidade. Neste último caso, os industriais ingleses são mais ricos, mais livres que seus vizinhos, porque, por uma circularidade, prosperidade gera liberdade e liberdade, mais prosperidade: "enriquecendo os cidadãos ingleses, o comércio contribuiu para torná-los mais livres, e, por sua vez, a liberdade ampliou o comércio. A grandeza do Estado veio como consequência" (VOLTAIRE, 1987: 16)⁷. Fica claro, neste trecho, que Voltaire dá prioridade à instância material e cultural, aos costumes, à liberdade individual de ação, em detrimento daquela liberdade civil de Rousseau. Não há prevalência do espaço político no pensamento de Voltaire: a grandeza do Estado, a grandeza propriamente política, é "consequência" de um mundo no qual a propriedade gera riquezas e igualdade, é consequência daquelas industriais cidades geradas pelo progresso da cultura.

A importância da história, deste outro ponto de vista de Voltaire, é estudar os ciclos de progresso, de prosperidade cultural pelos quais passou a humanidade; e o estudo da história moderna, do "renascimento das artes e das ciências" até a contemporaneidade, mais produtivo do que se debruçar sobre a Antiguidade, sobre uma história ainda fabulosa, obscura, aquela que Rousseau prescreve aos jovens no *Emílio*. A diferença entre "história

⁵ *Cartas Inglesas.*

⁶ *Cartas Inglesas.*

⁷ *Cartas Inglesas.*

fabulosa" (a antiga) e "história filosófica" (a moderna) feita por Voltaire é a oposição entre narração supersticiosa e narrativa esclarecida, não entre essência e máscara, entre uma época ingênua e melhor e um mundo de homens mascarados pelo refinamento cultural, um mundo onde guirlandas de flores escondem grilhões como pensa Rousseau. Em *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire acredita que este foi o século "mais esclarecido que existiu", coroando os ciclos de progresso da história – o século de Péricles, o de Augusto, o do Renascimento Italiano: se a história não é sempre "progressiva", havendo ciclos de "obscurantismo" que podem retornar, o progresso parece ser cumulativo. O quarto século luminoso da história, aquele de Luís XIV, é o que chegou à maior perfeição, pois as artes cultivadas pelo rei penetram os espíritos, refinando-os. A verdade não está mais apenas com os Médicis, os Augustos e Alexandres, "mas a razão humana em geral se aperfeiçoou" (VOLTAIRE, 1957: 3). Uma grande revolução espreada tanto nas artes, quanto nos espíritos, nos costumes, nos governos.

Alguns autores vêm nesse ciclo descrito por Voltaire uma laicização da história cristã agostiniana, trocando-se apenas a "Providência" pelo "Progresso": em ambas as versões, a história é normativa e teleológica. Mas, se a história para Voltaire é feita de ciclos que se somam em um aperfeiçoamento constante, estes séculos luminosos não são necessários, são contingentes, condicionados, os sucessos demandam aquela liberdade de ação, demandam, portanto, o trabalho dos séculos no cultivo de espíritos menos bárbaros e mais esclarecidos capazes de guiarem-se em direção à cultura, à tolerância e à prosperidade material. Circularidade parecida com aquela do

argumento sobre a importância do comércio para a liberdade: séculos progressistas geram espíritos mais refinados cujas ações tolerantes e industriais impulsionam o progresso. Mas, nesse movimento circular não há uma norma teleológica laicizada, "uma 'crença' na inevitabilidade do progresso. O progresso é valor a ser realizado pela ação humana" (SOUZA, 2001: 149). Um valor cultural, idealista, buscado pela liberdade.

Como para Rousseau esse acúmulo de "cultura", essa proliferação das "artes" é apenas uma das máscaras da escravidão, em sua história não há progresso, mas decadência constante. Todas as sociedades tendem a distanciar-se cada vez mais da ingenuidade primordial e do primeiro contrato firmado, movidas pelas tensões internas entre as vontades particulares e a vontade geral, tensões ainda mais agravadas pela desigualdade que dá a partes do corpo social mais poder, mais força particular. Assim, a história da Antiguidade narra a vida de homens exemplares; a história moderna, pinta os retratos "artísticos" da desigualdade: o processo de aperfeiçoamento cultural que para Voltaire é "esclarecimento" dos espíritos, para Rousseau é "desnaturação":

O corpo político, como o corpo do homem, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição. Mas um ou outro podem ter uma constituição mais ou menos robusta e capaz de conservá-lo por mais ou menos tempo. A constituição do homem é obra da natureza, a do Estado, obra de arte. (ROUSSEAU, 1987:102).

Uma outra laicização da história agostiniana, só que em direção oposta à da redenção? Apesar dessa linha declinante em direção à



decadência, também para Rousseau, como para Voltaire, não há uma norma incondicionada guiada seja pela Providência, seja pelo Progresso, pelo menos não para a "sociedade artificial"; se as sociedades vão caminhar irremediavelmente para a decadência, ainda há uma instância ativa, uma "arte" humana e racional capaz de constituir corpos artificiais mais ou menos robustos, mais ou menos afeitos a protelar o fim inevitável. É uma "arte" essa descrita idealmente no *Contrato*, uma arte de equilibrar harmonicamente as tensões das vontades particulares e enfeixá-las na vontade geral:

Não depende dos homens prolongar a própria vida, mas depende deles prolongar a do Estado pelo tempo que for possível, dando-lhe a melhor constituição que possa ter (ROUSSEAU, 1897: 102).

Uma arte que, fora do âmbito ideal do *Contrato*, precisa levar em conta costumes e fatos, ou seja, o grau de "civilidade", de "desnaturação" de uma sociedade: assim age Rousseau ao fazer leis para a Polônia. O próprio Rousseau, lembra-nos Milton Meira do Nascimento, escreve no início do *Contrato* "se fosse príncipe ou legislador, não perderia meu tempo dizendo o que deve ser feito; haveria de fazê-lo ou calarm-me". Ou seja, "quando se impõe uma ação ao nível da prática política concreta, a pergunta mais adequada não é sobre o que devemos fazer, mas sobre o que *podemos* fazer" (NASCIMENTO, 1988: 120).

Se, para Rousseau, todas as sociedades decaem, para Voltaire, mesmo durante o mais luminoso século de progresso, há limites, há uma parcela da população ainda

apartada das luzes da razão; e o déspota esclarecido pode também ser o rei sanguinário, há sombras mesmo no otimismo cosmopolita; há sempre um monstro de obscurantismo, as várias cabeças da "infame", incitando aos homens, à razão, tomarem seu lugar na arena da história. Por outro lado, do ponto de vista de observador desinteressado e pessimista da história, dessa história da decadência, Rousseau também vislumbra, na derrocada de uma sociedade civil, uma nova juventude do homem, de onde ele pode trazer novamente a força revolucionária da mudança social:

Épocas violentas, nas quais as revoluções fazem sobre os povos aquilo que algumas crises fazem sobre os indivíduos; em que horror do passado toma o lugar do esquecimento, e o Estado, abrasado por guerras civis, renasce, por assim dizer, das suas cinzas e retoma o vigor da juventude, saindo dos braços da morte (ROUSSEAU, 1897: 102).

Assim, à própria crítica de que tudo não passa de uma secularização da tópica agostiniana, opõem-se um embate com épocas violentas, guerras civis, ciclos de desenvolvimento, ou o que Adorno chama de "mergulho no empírico". Não há como pensar uma noção de progresso, desde a sua primeira proto-história em Agostinho, sem pensar em uma razão que se destaca da natureza não só para dominá-la, mas também – em um movimento dialético – para voltar à ela e torná-la outra, concreta. O progresso, portanto, mesmo em sua forma mais instrumental, precisa ser um sol no horizonte do pensamento, sua forma "histórica" – acusá-lo de meramente

supersticioso ou positivista é recair em uma positividade, aquela da contingência pétreia e factual, ainda maior e mais irremediável, plano de objetividade esquecida da razão que a põe como objeto. Já em Agostinho, é a entrada do factual, do histórico no curso teleológico da redenção que abre espaço à dualidade, à necessidade de uma razão humana como motor da história, portanto, há nesse caminho tanto o lastro – que Adorno chamará de mítico – com a natureza, quanto a “irresistível secularização” da noção de progresso, pois o que se desenvolve no tempo necessariamente se “enreda no empírico”. Tal noção não pode se dar apenas na subjetividade, na interioridade orante (ou cognoscente), pois “sem a sociedade, sua ideia [a de progresso] seria inteiramente vazia, todos os seus elementos derivam dela” (ADORNO, 1992: 222).

Acusar também o “progresso” de mera crença, nunca confirmada pela história – ou se podemos dizer, julgar o direito pelo fato, como vimos em Rousseau – é uma investida muito mais do século XIX que do século XVIII; século XIX no qual a burguesia sedimentada em suas relações já estáticas, acusa o operariado do congelamento a que ela, enquanto classe então estabelecida, submeteu a dialética ulterior do progresso. As críticas são, então, contraditórias, pois nivelam as posições tensas de onde se originaram as próprias condições de possibilidade das perspectivas críticas. A ideia de interioridade, por exemplo, que seria um corretivo avançado pelos existencialismos à noção de progresso, busca um “conceito ontológico de subjetivismo

espontâneo”, mas esquece que, desde Agostinho, a própria interioridade é historicamente constituída, pois “a subjetividade móvel não pode ser concebida de fora da trama social”. Exatamente quando a Cidade de Deus separa de si uma *cidade dos homens*, a interioridade configura-se como função histórica externa à graça (ADORNO, 1992: 230).

Opostas, as duas perspectivas da história avançadas por Rousseau e Voltaire podem ser entendidas à luz de Adorno. Assim, não nos parecem apenas laicizações da redenção cristã, em sua interpretação mais simplista, pois em ambas as visões há brechas para a ação, para a “liberdade”, seja ela a autodeterminação de Rousseau, ou a possibilidade de agir de Voltaire. Existe uma “frágil força” de mudança. Em ambas as filosofias da história vive uma vontade de romper com a norma da linha reta em direção ao fim dos tempos marcados por uma graça exterior ao móvel humano, romper com o *continuum*; vive uma reflexão histórica sob perspectiva humana, como construção humana, como “artifício”, para o bem e para o mal. Os críticos da noção de história como progresso criada no século de Rousseau e Voltaire – noção depois, no século XIX, transformada em ideologia, em norma positivista⁸ – não deixaram de notar que esse uso novo, esse uso “comprometido” das narrativas históricas cujas perspectivas, política em Rousseau, cultural em Voltaire, afastam-se lentamente tanto da Providência quanto do

⁸ Como discute Adorno, tomada em uma visada unilateral, a noção de progresso aparece ora como “crença”, ora como ideologia instrumental. A noção que nos interessa, entretanto, é aquela em que “o conceito de progresso é dialético no rigoroso sentido não-metafórico do termo, de que a razão, seu órgão, é uma; de que nela não convivem justapostas uma camada dominante da natureza e uma reconciliadora, mas ambas compartilham todas as suas determinações” ADORNO, “Progresso”, In: *Lua Nova*, n° 27, p. 227. Ou seja, facticidade e racionalidade são as duas faces dialéticas do movimento em questão.



destino cíclico, podia estar carregado de possibilidades revolucionárias:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo vazio e homogêneo, mas um tempo saturado de 'agoras'. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de 'agoras', que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução francesa se via como uma Roma ressurreta.

A história não precisa ser um tempo e espaço homogeneamente constituído, uma linha em direção a algo, os momentos podem ser pensados em sua constituição própria. E essa visada, quando se dá na arena das classes dominadas pode ser "o salto, sob o céu livre da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx". (BENJAMIN, 1987: 229-230).

Referências Bibliográficas:

- ADORNO, Theodor W. "Progresso", In: *Lua Nova*, nº 27, São Paulo, dez 1992.
- BENJAMIN, Walter, "Sobre o conceito de história", In: *Obras escolhidas – magia e técnica, arte e política*. 3ªed. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- NASCIMENTO, Milton M. "O Contrato social – entre a escala e o programa". In: *Revista Discurso*. São Paulo, nº 17, 1988.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História, o pensamento sobre a história no iluminismo francês*. São Paulo: Discurso editorial, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- VOLTAIRE. *Os Pensadores*. Trad. Bruno de Ponte et al. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Le Siècle de Louis XIV*. Paris: Garnier, 1957 (vol. I).