

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em História

LAÍS PAZZETTI MACHADO

**Uma imagem de Heródoto: a apropriação da historiografia herodoteana feita
por Voltaire.**

BELO HORIZONTE

2022

LAÍS PAZZETTI MACHADO

Uma imagem de Heródoto: a apropriação da historiografia herodoteana feita por Voltaire.

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Scopacasa.

BELO HORIZONTE

2022

907.2 Machado, Laís Pazzetti.
M149i Uma imagem de Heródoto [manuscrito] : a apropriação
2022 da historiografia herodoteana feita por Voltaire / Laís
Pazzetti Machado. - 2022.
167 f.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.
I. História - Teses. 2. Historiografia- Teses. 3 .História
- Filosofia - Teses. 4. Heródoto. I. Scopacasa, Rafael. II.
Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

"Uma imagem de Heródoto: a apropriação da historiografia herodoteana feita por Voltaire"

Laís Pazzetti Machado

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Rafael Scopacasa - Orientador UFMG

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas UFRGS

Prof. Dr. Rodrigo Brandão UFPR

Belo Horizonte, 25 de julho de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Scopacasa, Professor do Magistério Superior**, em 26/07/2022, às 09:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Brandão, Usuário Externo**, em 26/07/2022, às 22:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anderson Zalewski Vargas, Usuário Externo**, em 02/08/2022, às 09:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1580581** eo código CRC **CACE527A**.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me permitido chegar mais forte até aqui.

À minha família, em especial aos meus pais, Débora e Gustavo, meu irmão, Gabriel, minha tia, Ingrid, e meus avós, Maria Vitória, Silas e Hermínia, por terem, desde o primeiro minuto, me incentivado a continuar a minha pesquisa e a persistir apesar das adversidades. Por tudo isso, amo vocês.

Aos meus amigos de longa data feitos em São Carlos, Wagner e Rinaiana, e a todos os recentes feitos no “prédio azul” em Belo Horizonte, por todo o apoio, carinho e risadas e pela reiterada certeza de que “vai dar certo”.

Aos meus colegas das áreas de Filosofia e História, por todo o incentivo e acolhimento que recebi com a minha pesquisa.

Ao meu orientador, professor Rafael Scopacasa, pela parceria repleta de gentileza e receptividade, sem a qual este trabalho não teria chegado tão longe.

À banca examinadora composta pelo professor Anderson Zalewski Vargas e pelo professor Rodrigo Brandão, pela inestimável orientação e interesse em aprimorar este trabalho.

Ao Departamento de Filosofia da querida Universidade Federal de São Carlos, onde me formei, agradeço a formação sólida e o rigor metodológico que se tornaram parte indissociável de quem eu sou como pesquisadora. Agradeço, em especial, ao professor José Eduardo Marques Baioni, e à colega de Filosofia e de Voltaire, Priscila Aragão Zaninetti, pelos auxílios sempre generosos e esclarecedores em vários momentos desta pesquisa.

Um agradecimento indispensável ao meu orientador dos tempos de Filosofia, professor Luís Fernandes dos Santos Nascimento (*in memoriam*), que me ajudou a construir memórias carinhosas e bem-humoradas da pesquisa em Filosofia, e quem me iniciou nos estudos em Voltaire. De uma elegância que fará falta, esteve sempre disposto a me ajudar com a pesquisa mesmo que à distância. Esta dissertação é fruto também dessa trajetória.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro sem o qual o desenvolvimento deste trabalho teria sido marcado por obstáculos.

E, enfim, um agradecimento a Voltaire e a Heródoto, que continuam dando tantos frutos a esta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar a construção de uma imagem da antiguidade greco-romana a partir da apropriação da historiografia antiga levada a cabo por Voltaire, no âmbito do seu projeto de história. Partindo da perspectiva dos usos do passado, procuraremos entender quais elementos da cena francesa no século XVIII influenciaram a visão de Voltaire sobre a antiguidade, como era construído o conhecimento sobre os tempos antigos (quais eram as fontes disponíveis na época, se havia um acesso direto às obras de historiadores antigos ou se era predominante o recurso a traduções), quais fontes são utilizadas por Voltaire e o que a imagem construída pelo filósofo pode revelar sobre seus interesses. Voltaremos nossa atenção para a perspectiva racionalizante da filosofia da história de Voltaire, e para como a historiografia antiga serve, nela, a diferentes propósitos, desde a associação com a ideia de falsidade contida na noção de “fábula” até lições que podem ser aprendidas dos historiadores antigos, revelando que Voltaire faz usos mais complexos da historiografia antiga – e da própria antiguidade – do que em um primeiro momento se poderia supor. Mais especificamente, nos debruçaremos sobre o vocabulário da certeza histórica que Voltaire cria para a sua obra historiográfica e sobre o vocabulário da certeza histórica de Heródoto, por ser dentre os autores antigos o mais visado por Voltaire, de maneira que possamos analisar os usos que o filósofo faz da obra do historiador grego.

Palavras-chave: Voltaire; usos do passado; antiguidade greco-romana; historiografia antiga; filosofia da história.

ABSTRACT

This study has the aim to investigate the construction of an image of the Greco-Roman antiquity as of the appropriation of Ancient historiography performed by Voltaire, within his project of history. From the perspective of the uses of the past, we will seek to understand which elements of the French scene in the XVIIIth century influenced Voltaire's view of the Antiquity, how the knowledge concerning Ancient times was built (which were the sources available at the time, whether there was a direct access to the works of Ancient historians, or if the recourse to translations was predominant), which sources were used by Voltaire and what the image built by the philosopher can reveal about his interests. We will turn our attention to the rationalizing perspective of Voltaire's philosophy of history, and to how, in its scope, Ancient historiography serves to different purposes, from the association with the idea of "falseness" included in the notion of "fable" to lessons that can be learned from Ancient historians, revealing that Voltaire engages in more complex uses of Ancient historiography – and of Antiquity herself – than what could be assumed at first. More specifically, we will focus on the lexicon of historical certainty created by Voltaire for his historiographical work and on the lexicon of historical certainty created by Herodotus, the Ancient author that Voltaire targets the most, so that we may be able to analyse the uses that the philosopher makes of the Greek historian.

Key-words: Voltaire; uses of the past; Greco-Roman antiquity; Ancient historiography; philosophy of history.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	VOLTAIRE: VIDA E OBRA	14
3	O ACESSO DE VOLTAIRE À ANTIGUIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	20
4	A ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO	31
5	CAPÍTULO 1: FÁBULA, HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA ANTIGA EM VOLTAIRE	32
5.1	A fábula como o contrário da verdade.....	32
5.2	Separar história de fábula: a proposta da filosofia da história.....	39
5.3	A fábula como verdade transformada: disfarces, alegorias e exageros	42
5.4	Voltaire, as fábulas e a historiografia antiga.....	57
5.5	Os critérios de veracidade e a fábula, o exagero e o absurdo	58
5.6	Os monumentos “incontestes”: as certezas da antiguidade.....	64
5.7	O Heródoto de Voltaire: perspectivas de um moderno sobre um antigo	69
5.8	Os diferentes valores da “fábula” na historiografia antiga: três episódios de Heródoto.....	71
6	CAPÍTULO 2: O VOCABULÁRIO DA (IN)CERTEZA HISTÓRICA EM HERÓDOTO E LEITURAS DE VOLTAIRE	81
6.1	As fontes de Heródoto: o ver e o ouvir	82
6.2	Níveis de certeza: noções de factualidade	86
6.3	O <i>logos</i> de Heródoto e o <i>récit</i> de Voltaire.....	98
6.4	O <i>mythos</i> de Heródoto e a “fábula” de Voltaire	103
6.5	O extraordinário em Heródoto e em Voltaire: o <i>thôma</i> de Heródoto e o “grandioso” em Voltaire.	112
6.6	O <i>téras</i> de Heródoto e o “sobrenatural” de Voltaire.....	115
6.7	O “sobrenatural” e suas implicações historiográficas em Voltaire	121
6.8	A complexidade da agência divina em Heródoto e suas implicações historiográficas.	129
6.9	O caso do “sátiro”: uma interpretação de Voltaire a partir de uma passagem das Histórias.	134
7	CONCLUSÃO: O PROJETO HISTORIOGRÁFICO DE VOLTAIRE E OS SEUS USOS DA ANTIGUIDADE	143
7.1	O projeto historiográfico de Voltaire: possibilidades futuras	155
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	158

1 INTRODUÇÃO

Estudar as apropriações da antiguidade é sinônimo de se deparar com os usos do passado que dizem muito não só sobre as muitas maneiras como os tempos antigos – aqui, especificamente, a antiguidade clássica greco-romana – são percebidos em períodos históricos posteriores, mas também, e principalmente, o que as visões sobre essa antiguidade revelam sobre seus respectivos contextos históricos, suas estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais, suas mentalidades, e o que escolhem para compor suas imagens da antiguidade em questão, a partir do acesso que têm a ela: quais aspectos, acontecimentos, personagens dessa antiguidade são selecionados, exaltados ou silenciados.

A antiguidade clássica greco-romana foi tida, desde os séculos XVI e XVII até o começo do século XX, como um referencial essencial para a educação das elites europeias, bem como uma de suas principais marcas de distinção social – na Grã Bretanha vitoriana, por exemplo, era uma marca distintiva das elites dominar o grego e o latim¹. No entanto, o papel dessa herança clássica também foi e continua sendo posto em debate, sendo de nosso interesse geral, no presente trabalho, investigar as formas como a antiguidade clássica greco-romana é apropriada por Voltaire, filósofo iluminista francês do século XVIII, e, principalmente, a importância que essa antiguidade assume nos escritos do filósofo. De especial interesse é a apreciação que Voltaire faz da historiografia antiga como fonte de conhecimento sobre a antiguidade, e a posição que ele atribui aos relatos historiográficos antigos em um universo maior de vestígios sobre a antiguidade.

Para que possamos investigar os usos do passado levados a cabo por Voltaire, ou como o passado da antiguidade greco-romana é recebido e apropriado por Voltaire, vejamos o que Hardwick coloca a respeito das apropriações feitas da antiguidade greco-romana:

A diversidade da própria cultura antiga é agora mais amplamente reconhecida e tem havido um interesse em focar nas maneiras pelas quais alguns aspectos foram selecionados e usados (“apropriados”) para atribuir valores e

¹ HAYNES, K. *Text, theory and reception* in: ***Classics and the uses of reception***. MARTINDALE, Charles A.; THOMAS, Richard F. (ed.). [S. l.] Blackwell Publishing, 2006, p. 46.

status a subsequentes culturas e sociedades, e para inspirar novos trabalhos criativos. Esse tipo de estudo tem se provado valioso na medida em que tem tornado as pessoas capazes de distinguir mais prontamente entre os textos, ideias e valores dos antigos e aqueles das sociedades que os apropriaram. Então, por exemplo, nos tornamos menos propensos a simplesmente confundir práticas culturais de gregos e romanos com aquelas dos vitorianos que filtraram suas apropriações do mundo antigo para sua educação, artes e valores sociais².

É a essa função que nos propomos aqui ao investigar os usos que Voltaire faz da historiografia antiga, levando em consideração os aspectos envolvidos nos trajetos da migração dos textos antigos até chegar à pena de Voltaire: para tal, iniciaremos uma consideração das questões linguísticas, na forma do conhecimento que o filósofo e seus contemporâneos tinham do grego e do latim; o acesso às fontes, isto é, aos textos de historiadores antigos – onde se encaixam as edições disponíveis à época, além de verificar se o acesso a tais fontes era mediado por traduções; e quais eram os lugares que a antiguidade greco-romana tinha no contexto da França do século XVIII, e, mais especificamente, dentro da obra de Voltaire. Iniciaremos, nesta dissertação, uma consideração desses aspectos, para que, ao fim, possamos ter uma visão clara das distinções entre o que dizem os antigos e o que dizem as apropriações dos antigos feitas por Voltaire.

No presente trabalho, nosso foco será o lugar da antiguidade nas reflexões de Voltaire sobre a história e a leitura de Voltaire sobre a historiografia antiga, mais especificamente a historiografia grega do período clássico. Distinguímos dois eixos a partir dos quais os usos dessa antiguidade feitos por Voltaire podem ser analisados: de um lado, partindo do tema da tolerância religiosa – um dos temas centrais da obra de Voltaire –, temos uma visão positiva da antiguidade greco-romana como um cenário em que predomina a tolerância em relação aos diferentes cultos e crenças, um cenário que desconheceria guerras motivadas por perseguições e fanatismos religiosos, e no qual, com pouquíssimas exceções, a liberdade de culto e de

² “The diversity of ancient culture itself is now more widely recognized and interest has focused on ways in which some aspects were selected and used (‘appropriated’) in order to give value and status to subsequent cultures and societies and to inspire new creative work. This kind of study has proved valuable in that it has enabled people to distinguish more readily between the ancient texts, ideas and values and those of the societies that appropriated them. So, for example, we are less likely to simply confuse Greek and Roman cultural practices with those of the Victorian who filtered their appropriations of the ancient world into education, the arts and social values”. HARDWICK, L. *Reception studies*. Greece & Rome: New Surveys in the Classics, n. 33. Oxford University Press, 2003, p. 3, tradução nossa.

pensamento sempre teria sido respeitada³ - cenário esse que é pintado em um forte contraste com o retrato de uma Europa moderna cristã que ainda vê, no século XVIII, perseguições religiosas e abusos de poder da Igreja-. É importante dizer que Voltaire remete essa imagem especialmente à França de seu tempo, representada como católica e opressora (ao contrário, por exemplo, do retrato da Inglaterra, que sendo, majoritariamente, uma nação cristã protestante conseguiu lograr a liberdade de culto e de pensamento⁴). Assim, a antiguidade ofereceria uma lição de tolerância à modernidade, algo vital para o cultivo do livre pensamento e de todos os avanços que ele pode trazer.

Por outro lado, há uma visão predominantemente negativa sobre a antiguidade, fundamentada na crítica que Voltaire faz à história e à historiografia antiga: para Voltaire, a história produzida pelos historiadores antigos mistura fatos e fábulas, ou seja, relatos reais e relatos falsos, fantasiosos. Isso comprometeria o conhecimento que se tem sobre a antiguidade, de tal modo que pouco dela poderia ser conhecido com segurança. Apenas a partir das guerras entre gregos e persas poderíamos ter acesso a relatos históricos mais confiáveis, e ainda assim tendo de ser muito seletivos com o que dizem os historiadores antigos⁵. Isso contribuiu para o desprestígio nas mãos de Voltaire, não só da historiografia antiga, mas também do conhecimento acerca da antiguidade. Nas palavras do filósofo, “Inspira sobretudo aos jovens mais gosto pela história dos tempos recentes, que é para nós uma necessidade, do que pela antiga, que não passa de curiosidade...”⁶. De um lado, o conhecimento sobre a modernidade como algo imprescindível, do outro o conhecimento sobre a antiguidade como algo acessório. O juízo de Voltaire sobre a história e a historiografia antiga se apresenta tão taxativo que parece levar à conclusão de que, para o filósofo, a antiguidade em seus eventos, personagens e processos não tem nada a ensinar, e de que a própria antiguidade é substancialmente inferior à modernidade, uma vez que sua história seria de menor valor epistemológico.

³ VOLTAIRE. **A filosofia da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Projeto Voltaire Vive), p. 216-217.

⁴ A respeito da tolerância religiosa na Inglaterra, Voltaire diz: “Se houvesse uma única religião na Inglaterra, o despotismo seria temível, se houvesse duas, uma degolaria a outra; mas como há trinta, vivem felizes e em paz”. Cf. VOLTAIRE. **Cartas Inglesas em: Cartas Inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**. Trad. Marilena de Souza Chauí et. al. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores), p. 11.

⁵ NASCIMENTO, M. G. S. **Voltaire: a razão militante**. 4ª. edição. São Paulo: Moderna, 1993, p. 50-51.

⁶ VOLTAIRE. **Conselhos a um jornalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 7.

No entanto, uma análise mais cuidadosa revela que os pontos de vista de Voltaire sobre a antiguidade não convergem em uma única direção, e nem buscam afirmar uma superioridade absoluta dos tempos modernos. Embora suas obras de cunho historiográfico, como **A filosofia da história** e **O pirronismo da história**, nas quais dedica seções à análise da historiografia antiga, exibam superficialmente uma crítica quase sempre negativa em relação aos tempos antigos e a seus historiadores, essa não é a única perspectiva apresentada nelas, como buscaremos demonstrar nesta dissertação. Até mesmo para o trabalho particular de um historiador, como Heródoto, não há uma interpretação unívoca: se Voltaire o critica por incorporar relatos orais que não passam de fábulas em sua obra, não deixa de selecionar alguns desses relatos orais para embasar os seus próprios argumentos. A respeito de Tito Lívio, se Voltaire o acusa de emprestar “arengas a seus heróis”, e diz ainda que “Se queres arengar, vai discursar diante do Senado de Roma; se queres escrever história, diz-nos somente a verdade”⁷, também elogia o seu estilo, falando de sua “gravidade, sua eloquência comedida”, feita para “a majestade da república romana”⁸. Ou seja, os usos que Voltaire faz da historiografia antiga são multifacetados, e é preciso entender a trajetória percorrida por eles, especialmente no tocante a como os usos da antiguidade se encaixam no quadro maior da filosofia de Voltaire, e a que propósitos eles atendem.

Buscando responder a essas questões, porém tendo em vista também as limitações do escopo do presente trabalho, nos propomos inicialmente a concentrar nossas análises em um dos historiadores antigos de que fala Voltaire, a saber, Heródoto: o historiador grego é, com uma frequência notável, citado nas obras historiográficas de Voltaire, tanto como um narrador de fábulas: “... quando narra os contos que ouviu, seu livro não passa de um romance que se assemelha às fábulas milésias”⁹; quanto como um provedor de informações importantes sobre a antiguidade, que podem ser de grande valia para o historiador moderno: “Heródoto torna-se o modelo dos historiadores quando descreve os prodigiosos preparativos de Xerxes para subjugar a Grécia e, em seguida, a Europa”¹⁰. Tendo em vista essa importância e ambivalência que Heródoto assume dentro do projeto de história de

⁷ VOLTAIRE. **O pirronismo da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Projeto Voltaire Vive), p. 23-24.

⁸ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 25.

⁹ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 17.

¹⁰Id., *ibid.*, p. 18.

Voltaire, nos voltaremos para a sua obra remanescente que chegou até nós; a saber, as **Histórias**, de maneira a compreender como o próprio Heródoto trata as suas fontes e quais são seus propósitos ao apresentá-las e interpretá-las nas narrativas que constrói. Propomos, como nosso foco de análise, a construção do vocabulário relativo às ideias de certeza histórica em Voltaire e em Heródoto, por entender que é a partir desse vocabulário que Voltaire desenvolve sua crítica à historiografia antiga, em especial a de Heródoto. A partir daí, pretendemos confrontar o que Heródoto diz de sua investigação histórica – e do seu vocabulário de certeza histórica – com o retrato que Voltaire faz deles.

2 VOLTAIRE: VIDA E OBRA

Tendo nascido em finais do século XVII e vivido até o final da década de 1770 – um tempo de vida muito acima da média para os padrões da época – Voltaire é considerado um dos grandes representantes do Iluminismo francês, em especial da vertente do anticlericalismo¹¹. Seus escritos atacando a interferência da religião em esferas como a dos costumes e das leis, assim, tratando das consequências da intolerância religiosa, influenciaram os ideais da Revolução Francesa os quais repercutem até hoje, tal como pôde ser visto no destaque dado à figura de Voltaire na França depois dos ataques ao jornal *Charlie Hebdo*, marcados pela extrema violência de fanáticos religiosos¹². O tom feroz de sua crítica aos abusos da Igreja é notável em passagens como esta do verbete “Abade” do **Dicionário filosófico**: “... aproveitastes [senhores] dos tempos de ignorância, superstição e demência, para nos despojardes de nossas propriedades e nos espezinhardes, para engordardes com a substância dos infelizes: tremei, pois o dia da razão está chegando”¹³.

A vida longa do filósofo foi marcada por uma prolífica atividade literária, indo desde os escritos de teor filosófico (incluindo os famosos contos como **Zadig**,

¹¹ NASCIMENTO, **Voltaire: a razão militante**, p. 6-7.

¹² CHADE, J. Depois do ataque ‘Charlie Hebdo’, Voltaire vira símbolo do combate à intolerância. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 29 jan. 2015. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,depois-do-ataque-charlie-hebdo-voltaire-vira-simbolo-do-combate-a-intolerancia-imp-,1626317>

¹³ VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Ivone C. Benedetti (Trad.). São Paulo: WWF Martins Fontes, 2020, verbete “Abade” (*Abbé*), p. 4.

Micromegas, História de um bom brâmane, O mundo como está, dentre outros; além do romance **Cândido**), até peças de teatro, textos de teor científico e obras de cunho historiográfico, como **Ensaio sobre os costumes, O século de Luís XIV e História de Carlos XII**, que estão entre as mais famosas. E é parte indissociável da obra de Voltaire o seu combate aos excessos da religião, nas formas do preconceito, do obscurantismo, da intolerância e do fanatismo. Disso dão testemunho não só as obras em que se debruça sobre o assunto, como o **Tratado sobre a tolerância**, mas também o seu envolvimento direto em eventos que tiveram a intolerância religiosa no seu cerne, como o caso Calas¹⁴ (ao qual o **Tratado sobre a tolerância** é dedicado) e o caso La Barre¹⁵, nos quais atuou para redimir a memória das vítimas ou para impedir que se levasse a cabo uma condenação injusta à morte, como no caso Sirven¹⁶. Sempre clamando contra as consequências nefastas das interferências da religião – o caso Calas, por exemplo, foi marcado por erros judiciários, e também pela pressão que a intolerância religiosa exerceu no desenrolar do caso –. Voltaire surgiu como um dos grandes representantes dos esforços de secularização da historiografia iluminista, tal como aponta Collingwood:

Hume, na parte da sua obra referente à história, e Voltaire, seu contemporâneo, ligeiramente mais velho, encabeçam uma nova escola do pensamento histórico. A obra desses filósofos e a dos seus seguidores podem ser definidas como a historiografia do Iluminismo, entendido este como o esforço característico dos princípios do século XVIII, de secularizar todos os setores da vida e do pensamento humanos. Foi uma revolta não só contra o poder da religião institucional como contra a religião, em si mesma. A teoria filosófica subjacente a esse movimento era a de que certas formas de atividade mental são formas primitivas, destinadas a perecer quando o espírito atinge a maioria.¹⁷

¹⁴VOLTAIRE. *Traité sur la Tolérance a l'occasion de la-mort de Jean-Calas*. Ed. Jacques Van den Heuvel. [S.I.] Gallimard, 2016. (Collection Folio 2 €). Disponível em: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Folio/Folio-2/Sagesses/Traite-sur-la-Tolerance-a-l-occasion-de-la-mort-de-Jean-Calas2>

¹⁵ VOLTAIRE. *L’Affaire du Chevalier De La Barre precede de L’Affaire Lally*. Ed. Jacques Van den Heuvel. [S.I.] Gallimard, 2009. (Collection Folio 2 €). Disponível em: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Folio/Folio-2/L-Affaire-du-chevalier-de-La-Barre-precede-de-L-Affaire-Lally>

¹⁶ MUSÉE PROTESTANT. *L’Affaire Sirven*. Disponível em: <https://museeprotestant.org/notice/laffaire-sirven/>

¹⁷ COLLINGWOOD apud TÔRRES, **A filosofia da história**, p. XI.

Além do tema da crítica à religião, também é imprescindível trazer aqui a importância da antiguidade na obra de Voltaire, que se faz presente desde a juventude do filósofo: esteve na sua educação no colégio Louis-le-Grand quando era menino¹⁸, onde teve como professores os jesuítas, em especial o padre Charles Porée, que ensinava retórica e era autor de escritos em latim, incluindo peças teatrais ambientadas na antiga Roma, como **Brutus** (1708)¹⁹. A esse professor Voltaire dedicou o seu **OEdipe** (1718), peça teatral que se propõe a reinterpretar o famoso **Édipo Rei** de Sófocles²⁰, escrita quando Voltaire tinha 24 anos de idade. A essa também se somam outras peças teatrais explorando temáticas e personagens da antiguidade greco-romana, como **Artémire** (1720), **Brutus** (1730), **Méropé** (1743), **Orestes** (1750), **Rome sauvée ou Catilina** (1752), **Olympie** (1762) e **Agathocle** (1779), encenada postumamente. Também é possível perceber a influência dos antigos nos textos em forma de diálogo escritos por Voltaire, em que dois personagens debatem acerca de um tópico procurando saber a verdade sobre ele, tal como os personagens Logomaco e Dondindac debatendo sobre a natureza de Deus na sexta seção do verbete “Deus” no **Dicionário filosófico** – o que remete à tradição dos diálogos platônicos em que os interlocutores buscam juntos a verdade²¹.

A relação de Voltaire com a antiguidade, no entanto, está longe de ser uma de pura emulação: se nos voltarmos para a Querela dos antigos e modernos, da qual Voltaire foi um dos integrantes mais famosos, veremos que essa relação foi repleta de nuances. A Querela, que se estende desde o fim do século XVII até meados do século XVIII nos círculos literários da França e Inglaterra²², é uma disputa entre as ideias de que a antiguidade continua a ser um parâmetro insuperável, especialmente no campo das artes, e as ideias que defendem que os tempos modernos superaram os antigos: no caso da França, trata-se de afirmar a superioridade da língua francesa em relação ao grego e ao latim, de declarar uma autonomia do pensamento, o “pensar

¹⁸ CHAÚÍ, M. Voltaire: vida e obra em: VOLTAIRE. **Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**, p. VII.

¹⁹ WIKIPEDIA, Charles Porée. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Por%C3%A9e

²⁰ MORDRELLE, H. *De l'OEdipe Roi de Sophocle à l'OEdipe de Voltaire : l'histoire et les enjeux d'une réécriture* em: **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, n°1, 2010, p. 212.

²¹ BANDERIER, G. *Voltaire en dialogues. Le Dialogue philosophique*, **Revue Voltaire**, 5, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, 396 p. Disponível em: <https://www.fabula.org/acta/document1332.php>

²² SÁ JÚNIOR, L. C. A querela dos antigos e modernos: panorama historiográfico. **Antíteses**, v. 9, n. 18, p. 494-515, jul./dez. 2016, p. 494.

por si mesmo”, que caracteriza uma época que vê a emergência de uma “modernidade cultural” e da ideologia das Luzes, em substituição ao Humanismo e a Contrarreforma que marcaram o século XVII²³.

Os defensores da modernidade, ou os “Modernos”, apontam para um progresso que pode ser visto desde a antiguidade até a sua própria época, ou seja, apontam para uma evolução nas artes, nas ciências e no modo de vida em geral, de maneira a dizer que não se deve cultivar as ideias da antiguidade como se elas não fossem passíveis de aperfeiçoamento – manter as mesmas ideias sobre o mundo legadas pelos antigos como se não fosse possível melhorá-las. Os “Modernos” propõem questionar a autoridade dos escritores, artistas, cientistas e filósofos antigos por meio da constatação dos avanços feitos pelos seus pares modernos, e no espírito do “século das Luzes”, proclamar a autonomia da modernidade, que não precisa mais ter a antiguidade como uma mentora intelectual. Os modernos podem e devem pensar por si mesmos: este é o tom que encontramos nos escritos de Voltaire, um “Moderno” que, em sua defesa fervorosa das artes, ciências e filosofia modernas, usou a antiguidade como um parâmetro a ser superado; incluindo, aí, a forma de se escrever a história.

A postura de Voltaire em relação à antiguidade varia em seus tons: a depender de quais são seus objetivos, o tom do filósofo pode ser sarcástico e hiperbólico, como se verifica no seu poema **O Mundano**, um ataque frontal à ideia de que os tempos antigos foram melhores do que os modernos. A antiguidade aparece aí de maneira generalizada e carente de recursos materiais, na qual se é “tristemente virtuoso”²⁴. No entanto, nas obras em que se dedica a analisar de perto a história antiga, Voltaire adota um outro tom: mais sóbrio, que se harmoniza com o interesse de pesquisar sobre a antiguidade – desde o Ocidente até o Oriente – de maneira a formar um juízo próprio sobre ela. É importante dizer, o humor sarcástico e irônico é parte da retórica de Voltaire e está presente ao longo de toda a sua obra, mas ele pode dominar o texto ou coexistir com um tom mais sério dependendo do propósito do autor: em **O Mundano**, Voltaire pretende atacar, de uma maneira deliberadamente caricata, os

²³ BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. *Gallica Les essentiels: Littérature. La querelle des Anciens et des Modernes*. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/repere/querelle-anciens-modernes>

²⁴ Cf. VOLTAIRE. *Le Mondain* em: **Oeuvres de 1736**. Ed. T. E. D. Braun et al. Oxford: Voltaire Foundation, 2003 (Coleção *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. 16).

defensores intransigentes da antiguidade, que associam a ela a “virtude”, enquanto associam a “devassidão” aos tempos modernos²⁵, e para isso não poupa o uso do sarcasmo e da hipérbole²⁶.

Em suas obras historiográficas nas quais trata da antiguidade, como **A filosofia da história** e **O pirronismo da história**, Voltaire faz um uso muito mais pontual do humor, o equilibrando com a seriedade de seu objetivo de investigar a história antiga para chegar às suas próprias conclusões sobre ela – longe de uma aceitação acrítica da antiguidade como a melhor época da existência humana, bem como do louvor incondicional da historiografia antiga, em uma época em que ela era pouco contestada²⁷.

O interesse de Voltaire pela história antiga se relaciona, em nossa perspectiva, com dois grandes temas que também se relacionam: o da tolerância religiosa e o do projeto de história do filósofo. Tendo em vista a importância do tema da crítica à religião não só para os estudos da obra de Voltaire de maneira geral, mas também para a compreensão acerca do seu projeto de história e do papel que os usos da antiguidade desenvolvem nele, dos quais trataremos aqui, trabalharemos em um primeiro momento com as obras **A filosofia da história**, **O pirronismo da história** e o **Dicionário filosófico**. O **Dicionário filosófico**, de 1764, é constituído por verbetes que são curtos ensaios sobre os mais diversos temas, desde artes, literatura e filosofia até direito, economia e religião, sempre mantendo o tom da crítica irônica de Voltaire e sendo também uma constante o seu combate contra o fanatismo religioso.

O **Dicionário** será utilizado para alcançarmos uma melhor compreensão de termos usados pelo filósofo em seus escritos sobre história, tais como as informações que podem ser encontradas nos verbetes “História”, “Verdade”, “Fábula”, “Antiguidade”, “Antigos e modernos”, “Exagero”, “Fanatismo” e “Superstição”, de maneira a observarmos os sentidos e relações que esses termos têm no **Dicionário** e os sentidos e relações que assumem nas obras de cunho historiográfico.

²⁵ Id., *ibid.*

²⁶ VIANA LEITE, R. A. Voltaire e o luxo: d’O Mundano ao Antimundano? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 27, 2015, p. 129.

²⁷ Como explica Volpilhac-Auger, historiadores antigos como Tito Lívio e Plutarco eram tidos como modelos “indiscutíveis” pela tradição dos séculos XVII e XVIII. Cf. VOLPILHAC-AUGER, C. Voltaire e a história em: **Compêndio da Cambridge sobre Voltaire**. Ed. Nicholas Cronk, Trad. Christian Clemente. São Paulo: Madras, 2010.

Faz-se necessário explicarmos que certos verbetes que constam na edição do **Dicionário** utilizada por nós fazem parte de outros textos de autoria de Voltaire, tendo sido posteriormente reunidos na forma de verbetes do **Dicionário filosófico**. É o caso, por exemplo, dos verbetes “Fábula”, cujas definições se encontram nos textos **Questões sobre a Enciclopédia** (1772) e **Discurso sobre a fábula** (1745); “Antigos e modernos”, “Exagero”, “Fanatismo” e “Verdade”, que também têm suas definições, ou partes delas, em **Questões sobre a Enciclopédia**; “Falsidade”, que se encontra nos **Artigos para a Enciclopédia** (1756); “História”, cuja definição vem principalmente do texto **Sobre a história** (1764); “Alegorias”, provindo sobretudo do texto **Sobre as alegorias** (1759). Essa diversidade de publicações em que podem ser encontrados os verbetes apontam, em nosso entendimento, para uma intenção em refinar as noções que Voltaire entenderia como importantes para a construção do seu projeto de história, e também pode ser entendida como inserida nas discussões dos círculos iluministas da França a respeito de temas como o lugar das fábulas na construção do conhecimento humano²⁸.

Em relação à obra **A filosofia da história**, faz-se necessário também um esclarecimento: na sua versão produzida pelo Projeto Voltaire Vive, que é a que utilizaremos, **A filosofia da história** compreende os textos “Sobre a história”, que contém o texto do artigo “História” escrito por Voltaire para a **Enciclopédia** iluminista²⁹, “Introdução ao Ensaio sobre os costumes” e “A defesa do meu tio”, sendo que o título “A filosofia da história” foi dado por Voltaire à “Introdução ao Ensaio sobre os costumes” quando foi publicada separadamente, em 1765³⁰.

Dentre esses três textos, os que mais nos ocuparão são “Sobre a história” e “Introdução ao Ensaio sobre os costumes” (ao qual nos referiremos pelo nome **A filosofia da história**), pelo desenvolvimento da noção de “filosofia da história”, como ela expressa o ideal voltairiano de uma história com espírito autônomo, e quais são os resultados práticos disso – os critérios que devem definir a natureza e a escrita da história; quais princípios devem guiar o trabalho do historiador; quais são as abordagens metodológicas diante de períodos históricos diferentes, dentre outros

²⁸ Para maiores referências, ver *De l'origine des fables* in: FONTENELLE, B. *Textes choisis et commentés par Émile Faguet*. Paris: Librairie Plon, 1912.

²⁹ *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens des lettres*, no original.

³⁰ Cf. TÔRRES apud VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. VII.

aspectos. Também nos interessam, especificamente em **A filosofia da história**, as seções dedicadas à história antiga, não só por revelarem aspectos importantes da visão de Voltaire sobre a antiguidade no campo historiográfico, que à primeira vista parece ser predominantemente negativa, mas por também ser possível perceber, por outro lado, como a antiguidade é usada por Voltaire no plano do seu embate com a religião judaico-cristã.

O pirronismo da história, publicado em 1769, expõe em maiores detalhes a visão de Voltaire sobre a história antiga e sobre os historiadores antigos. Procuraremos entender como as críticas de Voltaire à historiografia de viés teológico, especificamente de matriz judaico-cristã, representada principalmente pela figura de Bossuet, se relacionam com a história da antiguidade tal como é colocada pelo filósofo, explorando com maior profundidade como a história dos tempos antigos se torna elemento importante de um antídoto para a historiografia de viés teológico. Também analisaremos, a partir de indícios mais específicos, como a visão de Voltaire sobre a história e historiografia antigas é constituída, nos atentando para quais noções (especialmente a noção de “fábula” e sua relação com a de “história”; além do vocabulário da certeza histórica tanto em Voltaire quanto em Heródoto), eventos, historiadores e fontes o filósofo usa para compor um quadro que pretende justificar a sua visão negativa da antiguidade, tendo em vista que fatores como a sua posição como um defensor da modernidade devem ser levados em conta nessa análise.

3 O ACESSO DE VOLTAIRE À ANTIGUIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Faz-se necessário, em primeiro lugar, notarmos as fontes sobre a antiguidade a que Voltaire tinha acesso. Segundo Moureaux, o filósofo frequentemente recorria a fontes de segunda mão, ao invés dos textos originais em grego e latim³¹. Ao examinar os casos das traduções e adaptações de **Édipo Rei** nos séculos XVII e XVIII, Mordrelle explica que era comum, no século XVIII, que autores como Voltaire tivessem

³¹ MOUREAUX apud VOLPILHAC-AUGER, **Voltaire e a história**, p. 181.

apenas um acesso indireto às fontes antigas, por meio de prefácios, notas e comentários de tradutores³².

Para que possamos entender melhor a relação de Voltaire com as suas fontes, vejamos quais elementos constituíram o universo cultural de Voltaire; especificamente, o contexto em que se deu a sua educação: qual era o lugar da antiguidade greco-romana no sistema de ensino da época, e qual era a situação do ensino do grego nos colégios jesuítas, tendo sido em um deles, o Colégio Louis-le-Grand, que Voltaire recebeu sua educação. Podemos ter uma noção de qual era a situação do grego por uma fala de Rollin, historiador e educador francês do século XVIII: “É preciso que os professores lutem contra esse mau gosto [a hostilidade dos pais ao grego], que se tornou bastante comum...”³³. O ensino do grego vinha enfrentando um forte desprestígio desde a segunda metade do século XVII, o que incluía a desaprovação dos pais dos alunos que estudavam nos colégios jesuítas (que consideravam “uma perda de tempo” que os filhos aprendessem grego) e de maneira geral um desinteresse por parte dos próprios alunos. Ensinar grego era considerado pelos críticos um processo “longo, desagradável e ineficaz”³⁴, e esse desprestígio todo se reflete na educação de Voltaire e de seus contemporâneos: salvo algumas exceções, eles não detinham um conhecimento do grego suficiente para ler os textos originais como os de Homero e Platão³⁵.

Assim, apesar da variedade de autores gregos recomendados nos programas educacionais – sendo a *Ratio studiorum* e o *De ratione discendi* a doutrina oficial dos jesuítas em matéria de educação – tais como Isócrates, Heródoto, Xenofonte, Homero, Esopo e Epitecto, fatores como a relativa liberdade de escolha possibilitada pela *Ratio*³⁶, e o espaço maior dado ao latim nos currículos escolares³⁷ contribuíram para que o grego não constituísse, em boa parte dos casos, uma base sólida na educação dos alunos.

³² MORDRELLE, *De l'OEdipe Roi de Sophocle à l'OEdipe de Voltaire : l'histoire et les enjeux d'une réécriture*, p. 211.

³³ ROLLIN apud MAT-HASQUIN, M. *Voltaire et l'antiquité grecque. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 197. Oxford: The Voltaire Foundation, 1981, p. 17-18.

³⁴ Id., *ibid.*, p. 24.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 28.

³⁶ Id., *ibid.*, p. 20.

³⁷ Id., *ibid.*, p. 19.

Há, ainda, a questão de como a antiguidade greco-romana era representada nesse sistema educativo: em nome do objetivo de transformar os jovens alunos em bons cristãos, autores gregos e latinos eram transformados em “uma espécie de propedêutica ao cristianismo”, na qual heróis mitológicos eram retirados de seus contextos e desfigurados para que pudessem servir como modelos de virtudes cristãs³⁸. A antiguidade era reduzida a “uma escola de belas línguas e um instrumento de edificação, um universo ‘sem drama onde a verdade é dada’³⁹ e no qual habita o respeito pela ordem instituída”⁴⁰. Ou seja, a antiguidade não é conhecida em si mesma, mas apenas enquanto um instrumento pedagógico moldado pelo cristianismo. Voltaire parece ridicularizar justamente essas práticas no seu conto **O Ingênuo**, na passagem em que o protagonista, um jovem hurão (chamado inicialmente de “Ingênuo”), é batizado após ser convertido:

Deu-se o nome de Hércules ao batizado. O bispo de Saint-Malos inquiria o tempo todo sobre quem era este padroeiro do qual nunca havia ouvido falar. O jesuíta, que era muito erudito, lhe disse que se tratava de um santo que havia feito doze milagres. Havia um décimo terceiro que valia pelos outros doze, mas que não convinha ao jesuíta falar; era o de haver transformado cinquenta donzelas em mulheres em uma única noite. Um engraçadinho que lá se encontrava gabou-se entusiasticamente deste milagre. Todas as damas baixaram os olhos, e julgavam pela fisionomia do Ingênuo que este era digno do santo do qual trazia o nome. ⁴¹

Era a essa antiguidade, (no conto, comicamente) deturpada pelos propósitos de uma ordem religiosa – não é por acaso que quem explica o motivo por trás do nome dado ao Ingênuo seja um jesuíta – que Voltaire e seus contemporâneos tinham acesso. É contra esse retrato, também, que se erguem numerosas críticas, englobando desde a ineficácia das técnicas pedagógicas vigentes, a própria

³⁸ SNYDERS, G. *La Pédagogie en France aux dix-septième et dix-huitième siècles*. Paris, 1965, p. 75-76.

³⁹ Id., *ibid.*, p. 82-83.

⁴⁰ MAT-HASQUIN, *Voltaire et l'antiquité grecque*, p. 22.

⁴¹ “On avait donné le nom d'Hercule au baptisé. L'évêque de Saint-Malo demandait toujours quel était ce patron dont il n'avait jamais entendu parler. Le jésuite, qui était fort savant, lui dit que c'était un saint qui avait fait douze miracles. Il y en avait un treizième qui valait les douze autres, mais dont il ne convenait pas à un jésuite de parler; c'était celui d'avoir changé cinquante filles en femmes en une seule nuit. Un plaisant qui se trouva là releva ce miracle avec énergie. Toutes les dames baissèrent les yeux, et jugèrent à la physionomie de l'Ingénu qu'il était digne du saint dont il portait le nom”. VOLTAIRE, *L'Ingenu*, p. 33, tradução nossa. Disponível em: http://www.bouquineux.com/pdf/Voltaire-L_Ingenu.pdf

supressão do grego dos currículos, até “a clausura intelectual feita pelo desvio da civilização antiga em uma formação que de humanista só tinha o nome”⁴².

Temos, assim, que Voltaire aparentemente não podia ler os textos originais de Homero, Platão ou de Heródoto, e dependia do acesso a traduções para formar a sua visão sobre a antiguidade greco-romana – notamos, aqui, que Voltaire pretendia se distanciar da antiguidade propagandeada pelos jesuítas respondendo criticamente a ela, porém, graças ao contexto da época, tinha como referencial somente as traduções disponíveis e a imagem então feita da antiguidade, em vez das fontes originais que pudessem oferecer um acesso mais direto aos tempos antigos. Essa visão da antiguidade mediada pelas traduções modernas – e pelas questões de seu próprio tempo – se torna nítida quando dedicamos um olhar mais profundo para a obra de Voltaire. É notável, a respeito do caso de **Édipo Rei**, como muito do sentido original da obra pode ter sido modificado por meio das traduções disponíveis na época de Voltaire, especificamente a de André Dacier, que Voltaire utilizou para escrever o seu próprio **Édipo**: por exemplo, no que seria o verso 18 da peça, na tradução de Dacier, Tirésias se apresenta a Édipo como “o Grande Sacerdote de Júpiter” (“*le grand Prêtre de Jupiter*”). O termo “Grande Sacerdote” (ou talvez “Sumo Sacerdote”), que acaba por ter um sentido equivalente ao do sacerdote dos hebreus, parece ter tido profundas consequências na leitura que Voltaire fez da peça, e o levou a escrever o seu **Édipo** com um tom “anticlerical”⁴³. Esse tom de forte protesto contra as práticas religiosas no **Édipo** voltairiano é bem expresso em uma fala de Jocasta que, ao saber sobre a profecia que envolve Édipo, diz em: “Nossos sacerdotes não são outra coisa além do que um povo inútil pensa, Nossa credulidade faz deles toda a Ciência.”⁴⁴

Em outra passagem, quando o coro desvenda a identidade de Édipo, o rei de Tebas dá voz a uma indignação contra um destino injusto imposto pelos deuses:

⁴² “*la clôture intellectuelle réalisée par le biais de la civilisation antique dans une formation qui n’avait d’humaniste que le nom*”. MAT-HASQUIN, **Voltaire et l’antiquité grecque**, p. 28, tradução nossa.

⁴³ MORDRELLE, *De l’OEdipe Roi de Sophocle à l’OEdipe de Voltaire : l’histoire et les enjeux d’une réécriture*, p. 211.

⁴⁴ “*Nos prêtres ne sont pas ce qu’un vain peuple pense, Notre crédulité fait toute leur Science*”. VOLTAIRE, **OEdipe**, 951-952 em: *Œuvres de 1711-1722 (I)*. Ed. David Jory e John Renwick. Oxford: Voltaire Foundation, 2001 (Coleção **Oeuvres complètes**, vol. 1A), tradução nossa.

“Deuses! É assim então que acaba a vossa ira? Recuperai, recuperai as vossas funestas benções, Cruéis! Teria sido melhor que nos punissem eternamente.”⁴⁵

É mais interessante ainda observar que a tradução de Dacier, que teria impulsionado Voltaire a escrever o seu **Édipo**, tem um tom bastante diferente da releitura de Voltaire, no sentido de que há nela uma noção de culpa cristã. Dacier explica da seguinte maneira os temas de **Édipo Rei**: “A primeira [parte] é o reconhecimento de Édipo, pois é preciso que o assassino de Laïus seja reconhecido e a última, é a punição do Príncipe”⁴⁶. Para Dacier, Édipo é culpado não do incesto e do parricídio, que foram inteiramente involuntários, mas pela sua curiosidade, temeridade e violência, que o levaram a cometer tais crimes⁴⁷. Dacier partilha da visão de Plutarco, segundo a qual a curiosidade de Édipo é doentia e a sua falta de controle torna, por fim, inviável “qualquer esperança de felicidade para o herói”⁴⁸. No entanto, é visível, em alguns comentários de Dacier sobre o **Édipo** de Sófocles, o teor cristão que ele impõe à peça. Assim, quando o Coro fala, no terceiro *stasimon*: “... e quando [a desmedida] é elevada ao ponto mais alto, eis que de repente se afunda em um precipício fatal”⁴⁹.

Dacier comenta:

A paciência do Deus os convida ao arrependimento; mas uma vez que a injustiça [dos homens] alcançou o seu derradeiro auge, ela degenera em uma fatal necessidade, isto é, que seu fim é irrevogável, e que não podem evitar as desgraças que mereceram⁵⁰.

⁴⁵ “Dieux ! Est-ce donc ainsi que finit votre haine ?

Reprenez, reprenez vos funestes bienfaits ;

Cruels ! Il valait mieux nous punir à jamais”. Id., ibid., 1372-1374, tradução nossa.

⁴⁶ SOPHOCLE. **OEdipe et Electre de Sophocle, tragédies grecques traduitesen français avec des remarques par André Dacier**. Paris: Gallica, 1692, p. 225, tradução nossa.

⁴⁷ ARISTOTE. **La Poétique, traduite en français avec des remarques critiques sur tout l'ouvrage par André Dacier**. Hildesheim; New York: G. Olms, 1976, p. 192, tradução nossa.

⁴⁸ MORDRELLE, , **De l'OEdipe Roi de Sophocle à l'OEdipe de Voltaire : l'histoire et les enjeux d'une réécriture** p. 219.

⁴⁹ “et lorsque [la démesure] est montée au plus haut, sur le faite, la voilà soudain qui s'abîme dans un précipice fatal”. SOPHOCLE. **OEdipe Roi**, 876-877. Paris: Les Belles Lettres, 1994, tradução nossa.

⁵⁰ “La patience du Dieu les invite à la repentance ; mais lorsque l'injustice [des hommes] est parvenue à son dernier comble, elle dégénère en une fatale nécessité, c'est-à-dire, que leur arrêt est irrévocable, et qu'ils ne peuvent éviter les malheurs qu'ils ont mérités”. SOPHOCLE. **OEdipe et Electre de Sophocle, tragédies grecques traduitesen français avec des remarques par André Dacier**, p. 200, tradução nossa.

Assim, Dacier e Voltaire imprimem sentidos opostos a uma mesma obra utilizando-se de um fundo comum, que é a religião cristã – enquanto Dacier impõe a Édipo uma punição divina justa, Voltaire o inocenta. Na releitura de Voltaire, tanto Édipo quanto Jocasta se revoltam contra o destino que é imposto a eles e, embora sejam incapazes de mudá-lo, não deixam de apontar com veemência como os deuses são injustos com os mortais. No **Édipo** de Voltaire, segundo Mordrelle, percebe-se os ecos de um debate sobre o livre-arbítrio que se instalou desde a segunda metade do século XVII:

(...) jansenistas e jesuítas se opunham em relação à capacidade do pecador de se salvar. O Édipo de Voltaire foi composto em meio a essa controvérsia teológica e a peça tem um laço estreito com a realidade teológica. Este deus terrível, funesto com os inocentes, que Voltaire recusa, não é outro senão o deus vingativo do Antigo Testamento e da religião jansenista.⁵¹

O deus vingativo judaico-cristão é, assim, transposto para os deuses pagãos, fazendo do **Édipo** de Voltaire um espelho inverso do **Édipo** traduzido por Dacier: enquanto em um a figura do deus judaico-cristão é transfigurada em deuses pagãos vingativos e injustos, no outro essa mesma figura aparece como deuses piedosos e justos. As duas leituras sacrificam o sentido da obra de Sófocles, que deixa de ser o do Édipo que não conhece a si próprio e que, mesmo tendo olhos para ver, não consegue enxergar – que, quando enfim aceita a sua identidade, aceita as consequências de seus atos, porque as duas coisas estão inextricavelmente ligadas. Édipo já não pode mais fugir de quem é. Em Voltaire, como em Dacier, trata-se muito mais da injustiça ou justiça divina. Em Voltaire, a convicção de que os deuses são injustos é tão grande, que Jocasta se expressa da seguinte maneira antes de cometer suicídio: “Honrai minha pira, e sonhai sempre / Que em meio aos horrores de um destino que me oprime, Eu fiz enrubescer os deuses que me forçaram ao crime”⁵².

⁵¹ “(...) jansénistes et jésuites s’opposent sur la capacité du pêcheur à faire son salut. L’OEdipe de Voltaire a été composé au milieu de cette controverse théologique et la pièce est en lien étroit étroit avec l’actualité théologique. Ce dieu terrible, funeste à l’innocent, que Voltaire refuse, n’est autre que le dieu vengeur de l’Ancien Testament et de la religion janseniste”. MORDRELLE, *De l’OEdipe Roi de Sophocle à l’OEdipe de Voltaire : l’histoire et les enjeux d’une réécriture*, p. 225, tradução nossa.

⁵² “Honorez mon bûcher, et songez à jamais

Levando todos esses elementos em conta, parece-nos que as leituras de Dacier e de Voltaire sobre o **Édipo Rei** de Sófocles são mais sobre a natureza divina da punição de Édipo, ou, se se quiser, mais sobre os próprios deuses do que sobre Édipo. O que está em jogo é se as ações dos deuses são justas ou não, de uma perspectiva moderna e cristã que desfigura o sentido da trama antiga. Temos, portanto, um exemplo de como o viés anticlerical, no caso de Voltaire, pode afetar a sua visão da antiguidade.

Retornando agora à questão dos conhecimentos de Voltaire sobre o grego, há uma dúvida que, segundo Mordrelle, pode ser colocada a respeito do interesse de Voltaire pela exatidão dos termos originais em grego: o filósofo parece estar mais interessado em usar os textos originais como “referências possíveis” para seus próprios textos, e em extrair deles o que possa lhe interessar, sem se atentar muito ao sentido original. Os pontos de vista de Voltaire sobre a tragédia grega não encontram uma forma sistematizada, com um texto dedicado a eles; encontram-se esparsos em correspondências e prefácios, e pode-se perceber como eles podem ser “contraditórios e instáveis”⁵³. E, assim como acontece com as suas perspectivas sobre a tragédia grega, as suas ideias sobre a historiografia antiga e sobre a antiguidade também não encontram um espaço próprio: embora estejam reunidas em dois livros (**A filosofia da história** e **O pirronismo da história**), nenhum deles é dedicado exclusivamente a elas. Esse é mais um indicativo importante a respeito das perspectivas de Voltaire sobre a antiguidade.

Para que a discussão sobre os usos da antiguidade esteja completa, é indispensável inquirir os próprios antigos sobre suas práticas, o que no caso deste estudo significa analisar as obras de historiadores antigos para entender como encaravam o seu ofício, o que entendiam por “história”, quais eram seus objetivos, métodos e fontes, admitindo a diversidade de pontos de vista que poderão surgir dessa investigação e confrontando os resultados obtidos com a antiguidade que Voltaire apresenta em suas páginas. A princípio, propomos as seguintes questões: há aspectos do fazer historiográfico dos antigos que o filósofo não considera? De quais

Qu'au milieu des horreurs du destin qui m'opprime,

J'ai fait rougir les dieux qui m'ont forcée au crime” VOLTAIRE, **OEdipe**, 1406-1408, tradução nossa.

⁵³ MORDRELLE, *De l'OEdipe Roi de Sophocle à l'OEdipe de Voltaire : l'histoire et les enjeux d'une réécriture*, p. 230.

historiadores antigos ele fala, e quais não menciona? Quais podem ser os motivos por trás dessas escolhas?

Entre os contextos antigos analisados por Voltaire, a proeminência é de Grécia e Roma e seus historiadores, por conta da influência greco-romana na historiografia europeia do século XVIII e de séculos anteriores, e também, como aponta Bernal, porque o final do século XVIII é o momento em que a Grécia começa a ser vista como origem do Ocidente e da Europa⁵⁴. O próprio Voltaire atribui, em **A filosofia da história** (publicada em 1765), uma série de qualidades aos gregos que os colocam acima das demais nações: “A bela arquitetura, a escultura aperfeiçoada, a pintura, a boa música, a verdadeira poesia, a verdadeira eloquência, a maneira de bem escrever a história, enfim a própria filosofia, embora informe e obscura, tudo isso só chegou às nações por intermédio dos gregos”⁵⁵.

Curiosamente, Voltaire estabelece também paralelos entre os antigos gregos e os modernos ingleses, como se estes houvessem herdado as melhores qualidades dos gregos: “... na Grécia, mais livre e mais feliz, o acesso à razão foi aberto a todo o mundo; cada um deu impulso às suas ideias, e foi isso que tornou os gregos o povo mais engenhoso da Terra. É assim que, em nossos dias, a nação inglesa tornou-se a mais esclarecida, porque nela se pode pensar impunemente”⁵⁶. O inverso também é verdadeiro: defensora das artes e da filosofia, “a Atenas de Péricles era como a moderna Inglaterra”⁵⁷.

É importante dizer que, mesmo concedendo tantas qualidades aos antigos gregos, algumas das quais repercutem até na Inglaterra moderna, Voltaire não deixa de reconhecer que outras culturas já haviam alcançado um alto grau de refinamento muito antes que os gregos tivessem o seu apogeu: ao dizer, por exemplo, que acredita serem os caldeus, os indianos e os chineses “as nações há mais tempo civilizadas”⁵⁸, e por meio de menções que associam um estado de barbárie ao início da história dos gregos:

⁵⁴ BERNAL, M. *Black Athena: the Afroasiatic roots of Classical civilization*. New Jersey: Rutgers University Press, 1985, vol. 1 *The fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*.

⁵⁵ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 125.

⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 128.

⁵⁷ MAT-HASQUIN, *Voltaire et l'antiquité grecque*, p. 245, *tradução nossa*.

⁵⁸ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 69.

As conchas encontradas em abundância nas montanhas do vale de Tempe são testemunhos visíveis de uma antiga inundação; e os dilúvios de Ogiges e de Deucalião, que deram azo a tantas fábulas, são uma verdade histórica: provavelmente é isso o que faz dos gregos um povo tão novo. **Essas grandes revoluções os mergulharam de volta na barbárie, quando as nações da Ásia e do Egito floresciam**⁵⁹.

Ao longo principalmente de **A filosofia da história**, Voltaire procura equilibrar as qualidades dos antigos gregos com uma perspectiva crítica sobre eles, que inclui reconhecer que houve culturas mais antigas e mais refinadas quando os gregos ainda davam seus primeiros passos, e apontar o que percebe como falhas na historiografia grega. Embora em quase todas as análises feitas pelo filósofo sobre culturas e historiografias antigas – incluindo povos do Oriente como Egito, Babilônia e Índia – haja menções sobre como a fábula desempenha um papel maior do que deveria, especialmente nas suas interferências nos registros históricos, e a premissa de Voltaire seja de que a mistura entre fábula e história abundava na antiguidade, o filósofo concentra-se na historiografia grega e romana, não só da perspectiva crítica sobre a presença da fábula, mas também mantendo que os historiadores antigos frequentemente cometiam outros erros em seu ofício (como os exageros e as informações não verificadas). É preciso levar em conta que certas escolhas de Voltaire em relação à maneira como constrói a sua narrativa sobre a antiguidade – tais como o uso predominante de nomes latinos para divindades gregas, ou a ausência, quando se dedica a falar dos gregos antigos, de uma análise centrada na noção de *polis* – encontram explicações nas obras de estudiosos que se debruçam sobre o tema das mudanças ocorridas na história das apropriações da antiguidade greco-romana, em especial as mudanças de visões e interesses que fizeram com que determinados aspectos do que se sabia sobre a história da antiguidade, antes aceitos, fossem rejeitados, ou que antes, não sendo de muita relevância, passassem a assumir papéis centrais em discursos políticos, acadêmicos, culturais.

Acerca dos usos das antiguidades grega e romana na idade moderna, destacamos aqui o trabalho de Burke, que muito nos elucidou a respeito da disparidade entre os usos, na literatura, dos romanos e dos gregos nos períodos da

⁵⁹Id., *ibid.*, p. 121, *grifos nossos*.

idade moderna analisados pelo historiador. Ademais das grandes diferenças expressas pelos números de edições das obras de autores romanos em relação às de autores gregos e os motivos relacionados a isso, Burke também destaca que, dentre os autores analisados, quase todos os romanos tiveram mais edições de suas obras do que os gregos – exemplo dessa grande diferença sendo que Florus, o menos popular dos autores romanos analisados, é quase duas vezes tão popular quanto Josefo, o mais popular dentre os autores gregos. “Em outras palavras, temos aqui um exemplo da regra geral de que o Renascimento foi predominantemente o renascimento da antiguidade romana, não da grega”⁶⁰. Assim sendo, temos um indício de que, provavelmente, Voltaire herda também, em parte, essa percepção que tende a colocar a antiguidade romana em uma posição mais central em relação à antiguidade grega.

Acreditamos que a principal contribuição da investigação que conduziremos é a de trazer, para o debate sobre os usos da antiguidade, um autor e uma abordagem pouco debatidos. Notamos que a filosofia da história de Voltaire parece ser pouco conhecida mesmo quando se fala em filosofias da história, tal como parece ser o caso no seguinte trecho de autoria de Vlassopoulos: “Entre a história universal cristã e as filosofias da história eurocêntricas do século XIX, o Iluminismo viu a emergência e a queda de maneiras alternativas para se olhar a história do mundo...”⁶¹. Vlassopoulos não aponta a existência de filosofias da história anteriores ao século XIX, e mesmo ao mencionar as estratégias para a história do mundo exploradas durante o período iluminista, não menciona Voltaire. Além disso, consideramos particularmente interessante essa ausência por ser possível identificar a filosofia da história voltairiana com o combate a um dos extremos apontados por Vlassopoulos: ela rejeita a narrativa da história universal cristã. Essa posição é visível em passagens como essa, de **O pirronismo da história:**

Mesmo os homens mais sábios, mais eloqüentes, muitas vezes só serviram para adornar o trono do erro, em vez de derruba-lo. Bossuet é um grande

⁶⁰ “In other words, we have here an example of the general rule that the Renaissance was predominantly the rebirth of Roman antiquity, not of Greek”. BURKE, P. *Popularity of Ancient historians, 1450-1700*. **History and Theory**, 1966, vol. 5, n. 2 (1966), p. 136, tradução nossa.

⁶¹ VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism**. Cambridge University Press, 2007, p. 26, tradução nossa.

exemplo disso, em sua pretensa *História universal*, que é a de apenas quatro ou cinco povos, principalmente da pequena nação judia, ignorada ou justamente desprezada pelo resto da Terra, à qual, entretanto, ele remete todos os acontecimentos e para a qual diz que tudo foi feito, como se um escritor da Cornualha dissesse que tudo aconteceu no império romano em função da província de Gales⁶².

Também é possível localizar, na proposta de Voltaire para uma história do mundo, uma perspectiva que reconhece a precedência cronológica da antiguidade oriental em relação ao Ocidente. Essa proposta não deixa de comportar uma crítica à história universal cristã⁶³ – Voltaire propositalmente começa o seu **Ensaio sobre os costumes** pelo Oriente com a China, seguida por Índia, Pérsia e Arábia, “como para ressaltar que sua história universal se inicia exatamente pela nação da qual os historiadores cristãos não conseguem dar conta...”⁶⁴. Ele também reconhece o refinamento das antigas culturas orientais, tal como diz ao se referir à China: “Seu vasto e populoso império já era governado como uma família em que o monarca era o pai e em que quarenta tribunais de legislação eram vistos como irmãos mais velhos, quando éramos errantes em pequeno número na floresta das Ardenas”⁶⁵.

Os posicionamentos de Voltaire em relação ao Oriente não são isentos de problemas (assim como em relação ao Ocidente), mas consideramos que não deixa de haver, por parte do filósofo, um esforço e um interesse em conhecer e dar a conhecer as culturas orientais como partes indispensáveis da história do mundo, sem as quais não se pode falar em uma história universal. Por isso, consideramos significativa a ausência da filosofia da história voltairiana em análises como a de Vlassopoulos, e nos propomos a trazer as suas contribuições, bem como as análises

⁶² VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 5. Consideramos importante trazer aqui a reflexão de Souza sobre a expressão “pequena nação judia justamente desprezada”: embora ela possa levar a pensar em um possível antissemitismo da parte de Voltaire, não parece se tratar de um “preconceito racial. O que ele quer atingir é a tradição judaico-cristã mais do que o povo judeu. Aliás, as expressões usadas para outros povos da Antiguidade não deixam nada a dever àquelas contra o povo bíblico”. Cf. NASCIMENTO, M. G. S. Voltaire: história e civilização em: **Ilustração e história. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 128.

⁶³ A história universal de autores como Bossuet e Rollin coloca a Providência divina como autora do curso dos eventos históricos, e sustenta que todos os acontecimentos da história humana tiveram lugar em função do povo de Israel, ora para elevá-lo, ora para puni-lo. Uma das críticas que Voltaire e outros autores fazem é que essa perspectiva, ao remeter constantemente os acontecimentos das histórias de povos antigos à história bíblica de Israel, forja laços entre os povos antigos e o povo eleito que não se sustentam, como faz Rollin ao dizer que o primeiro imperador da China seria neto de Noé. Id., *ibid.*, p. 124.

⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 139-140.

⁶⁵ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 104.

dos seus pontos problemáticos, de maneira a debater como a filosofia da história de Voltaire pode diversificar as discussões sobre as tradições historiográficas e sobre os usos da antiguidade no século XVIII.

4 A ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Para procurar responder às questões e problemáticas que nos ocupam, nos propomos a conduzir o texto de acordo com as seguintes etapas: no primeiro capítulo, serão discutidas as noções que formam a base do vocabulário da certeza histórica de Voltaire; a saber, as noções de “história” e “fábula” e seus conceitos correlatos para Voltaire, tendo em conta que a noção de “fábula” é central para as apropriações que Voltaire faz da historiografia antiga, e que a oposição entre essas duas noções define o norte para o projeto de história do filósofo, bem como serve de base para a ideia de que a história antiga não deve passar de uma “curiosidade”, para a qual não se deve dedicar um estudo sério⁶⁶. Também exploraremos os desdobramentos e as complexidades da noção de “fábula” em Voltaire, como ela ganha outros contornos além da conotação negativa de pura e simples “falsidade”, como tais complexidades apontam para as interpretações mais positivas sobre a antiguidade e a conexão que é feita entre esses aspectos positivos e o projeto anticlerical de Voltaire. Nos atentaremos também para os usos da suposta veracidade de narrativas antigas feitos por Voltaire dentro desse contexto: por que o filósofo supõe que certas narrativas encontradas nas obras de historiadores antigos (em especial, da de Heródoto) são verdadeiras – o que faz com que elas sejam exceções diante da sua afirmação de que boa parte da história antiga é fábula – e de que maneiras elas são usadas para afirmar argumentos de Voltaire no contexto do seu anticlericalismo. Nos propomos, além disso, fazer uma breve discussão sobre outros critérios apontados por Voltaire no âmbito da certeza histórica que são significativos para a apreciação do filósofo a respeito de Heródoto e da historiografia antiga em geral, o dos testemunhos que ele denomina como “incontestes”. Discutiremos, também, as maneiras pelas quais

⁶⁶ VOLTAIRE, *Conselhos a um jornalista*, p. 7.

Voltaire utiliza o evemerismo para falar de certezas históricas que podem ser encontradas em fábulas antigas.

No segundo capítulo, nos voltaremos para Heródoto, no sentido de analisar como o historiador grego coloca os seus objetivos e métodos, e principalmente, quais são as categorias que organizam os seus relatos a respeito das ideias de “verdade”, “fato” e “certeza”, bem como as ideias de “probabilidade” e “falsidade” – ou seja, o seu vocabulário de certeza histórica: com isso, objetivamos entender como Heródoto demarcava as fronteiras entre o que considerava verdadeiro e falso, como colocava os seus próprios critérios de verossimilhança – passando não só pelas ideias de “verdade” e “falsidade”, mas também pela de “probabilidade” – e, a partir disso, termos uma noção mais clara da leitura de Heródoto feita por Voltaire e das apropriações que o filósofo faz da obra do historiador grego. Esclarecemos aqui que utilizamos, para o acesso à obra de Heródoto, a tradução para o inglês das **Histórias** feita por Godley, disponível no portal **Perseus**, devido à acessibilidade da tradução e aos recursos disponibilizados no site: além dos textos em inglês e do original em grego, também foi possível consultar, quando necessário, um dicionário para os termos em grego, bem como foi facilitado o acesso aos textos de outros autores antigos, além de Heródoto, que se mostraram relevantes para essa pesquisa. Todas as traduções para o português de trechos em inglês extraídos do **Perseus** – tanto da obra de Heródoto como das obras de outros autores – são de nossa autoria.

5 CAPÍTULO 1: FÁBULA, HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA ANTIGA EM VOLTAIRE

5.1 A fábula como o contrário da verdade

“A história é o relato dos fatos dados como verdadeiros, ao contrário da fábula, que é o relato dos fatos dados como falsos”⁶⁷. Temos então que é fundamental, para se definir o que é história, a oposição com a fábula: a primeira é da ordem do que é dado como verdade, e a segunda, da ordem do que é dado como falso. Vejamos o

⁶⁷ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 3.

que Voltaire entende por “verdade” e “falsidade”: “(...) definamos a verdade, na falta de melhor, como *o que é enunciado tal qual é*”⁶⁸. A respeito da falsidade, ele diz:

Falsidade é o contrário de verdade. Não é, propriamente, mentira, na qual existe sempre intenção.
Quando se diz que cem mil pessoas morreram no terremoto de Lisboa, não se tem uma mentira, mas uma falsidade.
Falsidade quase sempre é mais que erro; a falsidade diz mais respeito a fato; o erro, a opiniões⁶⁹.

Destacamos dessa definição que se a verdade é definida como uma equivalência entre aquilo que é enunciado e aquilo que é, entre discurso e realidade, a falsidade é então uma ruptura dessa equivalência: se enuncia algo que não é. Tanto verdade quanto falsidade se relacionam aos fatos, àquilo que “é”. Quando os fatos confirmam o que se diz, temos um relato verdadeiro; quando não, um relato falso.

Há ainda, uma distinção entre falsidade e mentira: na mentira sempre há intenção. Ou seja, não há uma relação necessária entre falsidade e intenção: pode-se dizer algo de falso sem pretender dizer algo de falso. Assim, temos a falsidade como a falta de uma equivalência entre o que se enuncia e o que é, na qual nem sempre há intenção. Isso a caracteriza como contrária à verdade. Se a fábula, então, é tomada por Voltaire como “os relatos dados como falsos”, não existiria na fábula a concordância entre o que é dito sobre o fato e o fato em si. De acordo com as definições citadas acima, a fábula seria, assim, um relato essencialmente falso por não apresentar a concordância que se espera encontrar em um relato verdadeiro. Alguns exemplos pontuais de fábulas antigas identificados por Voltaire são: Rômulo como filho de Marte amamentado por uma loba; Tarquínio, o Velho, ter cortado uma pedra com uma navalha; uma vestal que puxou, com seu cinto, um navio de volta para a terra⁷⁰. Aqui é importante dizer que Voltaire não cita quais são as fontes de onde extrai essas fábulas, o que nos leva a ponderar sobre quais podem ser os interesses do filósofo em não mencioná-las: talvez por considerar que as fábulas, enquanto um material que não deve ser um objeto de estudo “sério” por serem relatos “falsos”, não precisem ser tratados como um material “sério”, ou seja, ter suas referências citadas.

⁶⁸ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Verdade (*Verité*), p. 1451.

⁶⁹ Id., *ibid.*, verbete Falsidade (*Fausseté*), p. 755.

⁷⁰ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 4.

De qualquer forma, o domínio da fábula seria, portanto, o domínio do fantástico, do sobrenatural, daquilo que não se encontra na realidade e/ou que vai contra as leis da física. Voltaire recorrentemente afirma ou dá a entender que a presença da fábula dentro da história é indesejável, por ser a interferência de elementos falsos em um relato que deve ser consagrado à verdade. Encontramos esse tipo de posicionamento em trechos como o seguinte:

Os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais aos filhos, transmitidos em seguida de uma geração a outra; em sua origem, eles são no máximo prováveis, quando não entram em choque com o senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração. Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde: vem daí que todas as origens dos povos são absurdas⁷¹.

Essa corrupção da história pela fábula, pelo elemento que deveria ser estranho a ela, constitui o eixo central da crítica de Voltaire à historiografia antiga. O filósofo admite que a fábula está na raiz da história de todos os povos. A fábula é, também, para Voltaire, mais antiga do que a história⁷². No entanto, de acordo com o projeto de história de Voltaire, a história deve prescindir da fábula. Para que possamos entender melhor essa primazia ostensivamente dada à história em relação à fábula, é preciso que lancemos nosso olhar para uma noção fundamental para a obra de Voltaire e seu vocabulário da certeza histórica: a noção de razão.

A razão, para Voltaire, se ocupa de estabelecer relações de verdade entre as coisas: é um “princípio supremo de organização e um valor fundador”⁷³. Quando é empregada, permite ao homem conhecer o objeto de sua investigação, sem a interferência de crenças infundadas e preconceitos incutidos pela ignorância, seja essa interferência fruto do desconhecimento sobre o objeto ou da imposição de alguma autoridade que não foi questionada. Embora a razão não seja onipotente – não seria possível saber, por meio dela, qual é a natureza da alma ou de Deus, por exemplo – ela é o instrumento de que o homem deve se servir para conhecer o que está à sua volta. O papel fundamental da razão é, além de permitir que o homem

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 4.

⁷² VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Fábula (*Fable*), p. 748.

⁷³ GOULEMOT, J.-M.; MAGNAN, A.; MASSEAU, D. **Inventaire Voltaire**. Révision générale d'André Magnan. Paris: Gallimard, 1995, p. 1139, *tradução nossa*.

chegue a um conhecimento verdadeiro daquilo que está a seu alcance conhecer, permitir que ele viva uma vida melhor. A razão é “o único instrumento capaz de libertar os homens de tudo o que os amedronta e lhes dar o conhecimento verdadeiro das coisas que são úteis ao seu bem-estar e felicidade”⁷⁴.

Note-se que a razão tem o papel de libertar os homens do conhecimento falso, daquilo que se tomou como verdade por meio da ignorância. Nisso se encaixam, por exemplo, as fábulas das mitologias, que pretendem explicar o mundo por meio do fantástico, do sobrenatural, como a história de Deucalião e Pirra, sobreviventes de um dilúvio que repovoaram a terra atirando pedras entre as pernas, que se tornaram pessoas⁷⁵. O fantástico, que cria relações falsas entre as coisas – o mundo foi atingido por um dilúvio e só foi possível que os humanos tornassem a povoar a terra porque depois do dilúvio um único casal sobrevivente atirou pedras por entre as pernas – se oporia à razão, que revela a verdade por trás dos fenômenos e acontecimentos no mundo. Assim, a fábula, que é um relato fantástico, não poderia servir como explicação satisfatória, visto que não esclarece de fato por que as coisas são como são. Ainda assim, ela teria subsistido como explicação para os fenômenos do mundo por muito tempo, notadamente durante a antiguidade, período que Voltaire vê como grande gerador de fábulas que gozaram de grande fama e prestígio.

É aqui que encontramos o cerne do problema das fábulas para Voltaire: quando elas passam a ser tomadas como verdades sobre o mundo, condicionam os homens a acreditarem em explicações falsas. Com isso, não fazem uso da razão, que permite o acesso à verdadeira natureza das coisas. A fábula, nesse contexto, cria imagens que não correspondem ao real. Como explica Menezes,

Com isso, o mito cria um segundo tempo e uma segunda natureza. A “pintura viva da natureza”, apoiada em antagonismos, acaba por fornecer uma imagem deformada da própria natureza, pois altera, para lhe conferir um sentido, o natural em sobrenatural. A ilusão possui, sobre as primeiras coletividades, um poder frequentemente mais real do que aquele encontrado na própria realidade; desse modo, as crenças, muitas vezes desprovidas de qualquer fundamento, conseguem determinar os acontecimentos⁷⁶.

⁷⁴ NASCIMENTO, **Voltaire: a razão militante**, p. 8.

⁷⁵ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 122.

⁷⁶ MENEZES, E. Duas posições de Voltaire sobre a história. **Philosophica**, n. 43, Lisboa, 2014, p. 64.

Devemos ressaltar que Voltaire reconhece a presença das fábulas no início da história de todos os povos, o que também é apontado por Menezes. Os relatos fabulosos que buscam explicar como tudo começou “... são o esforço da imaginação, em seu consórcio com a racionalidade, para fornecer uma explicação do real. Contudo, o mito se perde em sua própria totalização; ele se encontra desdobrado em suas atualizações narrativas e dentro do encadeamento das histórias”⁷⁷. O mito, que começa com o esforço conjunto da imaginação e da racionalidade para dar sentido à experiência humana, se perde em suas dimensões até se confundir com a realidade: o resultado é um mundo povoado por criaturas e eventos fantásticos que não mais reflete a natureza, mas finge ser ela. O que se tem é uma lógica que faz sentido apenas dentro do “encadeamento das histórias”, das “atualizações narrativas” do mito. Isso deixa de servir à busca de respostas pelos homens e passa a confundi-los, fazendo com que tomem o mito pelo real.

É com essa ruptura com o real, o tornar “o natural em sobrenatural”, que Voltaire se declara incomodado, e é um dos motivos para que suas críticas à presença das fábulas na história estejam concentradas na antiguidade, e na historiografia antiga especificamente. Retomando as palavras de Menezes que citamos acima, “A ilusão possui, sobre as primeiras coletividades, um poder frequentemente mais real do que aquele encontrado na própria realidade...”, ou seja, é entre os povos antigos que a fábula frequentemente prevalece sobre a realidade. É importante dizer que Voltaire não poupa críticas ao uso de fábulas para distorcer a realidade, independente do período histórico que esteja tratando. Exemplo disso são suas críticas a narrativas francesas como a do pombo que trouxe um vidro de óleo do céu para Clóvis ou do anjo carregando a auriflama⁷⁸. Porém, seu foco é maior nas fábulas antigas porque, na sua visão, elas representam um estágio em que os homens estão muito mais apegados às explicações vindas do sobrenatural.

Segundo Menezes, o apego a fábulas e contos fantásticos é, para Voltaire, característico de uma infância do espírito, quando o sobrenatural ainda explica o mundo⁷⁹. Fazer uso da razão para encontrar o natural suplantado pelo sobrenatural – por exemplo, descobrir que os raios não são sinal da ira de um deus, e deixar de temê-

⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 64.

⁷⁸ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 46.

⁷⁹ MENEZES, *Dois posições de Voltaire sobre a história*, p. 63.

los para entendê-los como um fenômeno natural – seria um sinal de progresso, de amadurecimento do espírito humano que se prepara para deixar a tutela do sobrenatural e desvendar a realidade tal qual ela é. Se a antiguidade é supostamente marcada por essa tutela com suas mitologias, a modernidade já teria progredido a ponto de entendê-las como fábulas e não como as engrenagens da natureza. E mais:

A história torna-se uma aliada do esclarecimento das gentes, pois, por seu intermédio, podemos constatar os progressos do espírito humano. Na modernidade, o espírito chegou ao seu amadurecimento; se o encontramos no século XVIII, é porque, em quase duzentos anos de civilização, o desenvolvimento da razão identifica-se com o desenvolvimento histórico. Seu ponto alto: o abandono da condição de tutela exterior, da renúncia a explicar o natural pelo sobrenatural. É o triunfo do espírito racional e, conseqüentemente, o abandono da infância da humanidade⁸⁰.

Ou seja, a história atesta que há progressos do espírito humano e que esse processo culmina na idade moderna; mais especificamente, no século XVIII, o século de Voltaire. Este é o século dos ideais iluministas⁸¹, que, de maneira geral, pretende realizar todo o potencial da razão como instrumento de libertação dos homens, torná-los aptos a pensarem por si próprios e não mais aceitarem respostas que não sejam racionalmente fundamentadas – abandonar a tutela de tudo o que busca dominar o pensamento do homem. Nesse sentido, é abandonar a tutela da fábula que finge explicar a natureza, sair da “infância da humanidade” que é acreditar em mundos fantásticos e adentrar a “maturidade”, que é a busca por explicações tendo a razão como guia. É a saída da antiguidade para a modernidade.

Segundo Menezes, o mito que se desdobra em si mesmo, acaba, para Voltaire, criando uma variedade de explicações absurdas para a realidade. Isso é algo a ser evitado tanto na escrita da história quanto na vida dos homens em geral, por representar um estágio de imaturidade do espírito humano e um obstáculo para o uso da razão⁸². É natural que a fábula tenha servido para explicar o mundo quando o espírito humano ainda estava na sua infância. Entretanto, segundo Voltaire, à medida que o homem amadurece, explicar o mundo pela fábula deixaria de ser aceitável para ser repreensível, visto que, aperfeiçoando sua capacidade de raciocinar (ou seja, fazer

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 63.

⁸¹ NASCIMENTO, **Voltaire: a razão militante**, p. 6.

⁸² MENEZES, **Dois posições de Voltaire sobre a história**, p. 64.

uso da razão), o homem deveria se tornar capaz de identificar as verdadeiras causas e relações entre as coisas. Deveria deixar os mitos de origem, os consórcios entre deuses e homens e os feitos de heróis semidivinos em favor dos registros de acontecimentos e processos políticos, econômicos, culturais e sociais para explicar por que as coisas são como são. O homem deveria se tornar capaz de entender o mundo através de causas imanentes, que dizem respeito às ações humanas, e não a ações de ordem transcendental; deveria associar a verdade não mais às fábulas, mas à história, e exigir que a narrativa histórica esteja sempre preservada da intervenção fantástica.

De acordo com Menezes, Voltaire vê a passagem da fábula para a história como devendo ser feita de maneira a eliminar os resquícios de imaturidade do espírito humano, os resquícios da lógica da fábula para dar lugar ao homem que sabe pensar por si próprio: “Os homens se tornam, nos Tempos Modernos, capazes de suplantar a referência ao maravilhoso para constituírem-se em senhores de si, qual a criança que abandonou o conforto e o refúgio de sua ama para crescer, tornar-se adulto”⁸³. Seria, então, uma característica da época moderna a necessidade de uma separação radical entre razão e fábula nas áreas do conhecimento humano, em conformidade com a maturidade alcançada pelo homem. O maravilhoso e a ficção são bem-vindos no âmbito da poesia, que é feita para entreter, mas não devem ter lugar junto à história, feita para esclarecer os homens⁸⁴. A história deve ter parâmetros racionais, que levem os homens a apreender a realidade tal qual ela é.

Para melhor esclarecer a relação entre o surgimento da história e um grau maior de desenvolvimento do espírito humano – e para esclarecer porque certos povos são mais avançados na arte de escrever história do que outros – Voltaire coloca alguns critérios que devem ser observados, tais como o tempo que foi necessário para que as nações se reunissem em “corpo de povo”; se desenvolveram ou não as artes “que a sociedade dos homens exige”; quanto tempo foi preciso para que desenvolvessem a escrita e se a dominam bem⁸⁵. Esses critérios explicam por que a história está associada, no pensamento de Voltaire, a uma ideia de amadurecimento e refinamento do espírito humano: é preciso muito tempo e o desenvolvimento de recursos ligados às condições materiais de vida de um povo, para que possam ser

⁸³ Id., *ibid.*, p. 63.

⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 66.

⁸⁵ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 103.

desenvolvidos recursos intelectuais que permitam sair de um estado de ignorância sobre o mundo para um de esclarecimento, ou seja, da fábula para a história. A história seria fruto desse processo, um indicativo de que uma nação se desenvolveu a ponto de que sua narrativa sobre si e sobre o mundo está embasada não em fábulas, mas na razão.

Quando as condições para a produção da história são satisfeitas – quando estamos, portanto, diante de uma nação “civilizada” – mas a história que é produzida ainda carrega em si a fábula, temos um alvo de ataque persistente por parte de Voltaire. É como se estivéssemos diante de uma nação que, tendo refinado seu espírito, insistisse em guardar traços de imaturidade. Esse, na visão de Voltaire, é o caso dos gregos e romanos, que tendo deixado um grande legado nas artes, na política, nas leis, ainda misturavam fábulas aos seus relatos históricos. “É sabido que maravilhoso ridículo reina na história antiga dos gregos (...) Os romanos, tão sérios como eram, mesmo assim envolveram de fábulas a história de seus primeiros séculos”⁸⁶. Quando não ocorre a separação entre história e fábula, o que se tem é uma história obscurecida pelo fantástico, pelo falso, que não é capaz de cumprir sua função.

5.2 Separar história de fábula: a proposta da filosofia da história.

Voltaire acredita que seja preciso inaugurar um novo método de estudar e fazer a história, e para tanto, convoca a filosofia e assim fala ao leitor de **A filosofia da história**: "Você gostaria que a história antiga tivesse sido escrita por filósofos, porque a lê como filósofo. Você só busca verdades úteis, e achou apenas erros inúteis, diz. Procuremos esclarecer-nos juntos; procuremos desenterrar alguns monumentos preciosos sob a ruína dos séculos"⁸⁷.

A ideia empregada por Voltaire é de que a filosofia pode dar a encontrar verdades que a história, tal como vinha sendo feita, não podia revelar. É necessário um esforço conjunto da filosofia e da história para mostrar ao homem aquilo que interessa saber – as “verdades úteis”.

⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 4.

⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 39.

A sabedoria filosófica vai encontrar na história respaldo para as suas verdades, recorrendo a essa última como fiadora de seu poder espiritual. Ao passo que os séculos avançam, mais a necessidade de justificar o empreendimento intelectual em sua utilidade se faz presente. O conhecimento histórico, de sua parte, encontra na filosofia os instrumentos de exposição e de reflexão capazes de lhe assegurarem a coesão do discurso e a posição crítica frente ao maravilhoso, aqui entendido como elemento constitutivo de narrativas históricas que abraçam o improvável e o sobrenatural como auxiliares explicativos⁸⁸.

O homem pode encontrar na história, enquanto uma narrativa das ações humanas, os processos e acontecimentos que elas envolvem, as “verdades úteis” com o respaldo da filosofia, desprovidas do elemento fantástico, o “maravilhoso” que deturpa as narrativas históricas. Ou seja, na perspectiva de Voltaire, é a atitude filosófica que garante o afastamento da história em relação à fábula. E a filosofia, assim conduzindo o olhar sobre a história, encontra nela “respaldo para as suas verdades”, isto é, a confirmação de que comportamentos que envolvem ignorância e intolerância (a ausência de uma atitude filosófica) geram apenas desgraças⁸⁹. Para que os homens possam cultivar esperanças de abandonarem os frutos da ignorância e se tornarem melhores, devem olhar para a história com o espírito filosófico, procurando nela as lições que podem aprender. Essa é a ideia abrigada na expressão “a filosofia da história”, cunhada por Voltaire⁹⁰:

... significa, de um lado, uma maneira de conceber o processo histórico, mas, de outro, significa também o modo de reconstruir esse processo para o leitor do presente. Ou seja, a filosofia da história é para Voltaire ao mesmo tempo uma concepção do saber histórico que encerra normas para a organização e reconstituição do material historiográfico. Esta concepção, nos dois casos, é também denominada pelo próprio Voltaire “história filosófica”⁹¹.

⁸⁸ MENEZES, *Duas posições de Voltaire sobre a história*, p. 60.

⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 61.

⁹⁰ Souza aponta que há discussões sobre a época de que data a expressão “filosofia da história”: existe a vertente segundo a qual não seria possível falar em filosofia da história antes do século XIX; mas “a expressão não é usada por Voltaire no mesmo sentido em que o será no século XIX”. Assim, segundo Nascimento, bastaria assinalar o sentido que Voltaire dá à expressão. Tendo isso em vista, pode-se afirmar que a expressão teria sido usada primeiro por Voltaire. Cf. NASCIMENTO, *Voltaire: história e civilização* p. 117-118, nota 26.

⁹¹ Id., *ibid.*, p. 118.

A utilidade da história “consiste sobretudo na comparação que um estadista, um cidadão podem fazer das leis e costumes estrangeiros com os do seu país: é o que estimula a emulação das nações modernas nas artes, na agricultura, no comércio”, além das lições deixadas pelos “grandes erros passados”, desde desastres militares até os crimes perpetrados pela tirania e pelo fanatismo⁹². São as lições sobre o que deve ser emulado e o que deve ser evitado, em nome de um amadurecimento cada vez maior dos homens, para que rejeitem a ignorância e a tutela de outrem e se tornem esclarecidos, senhores de si próprios. Para tanto, a história deve ser a história do espírito humano, “seus progressos e estagnações”⁹³. É isso o que permitirá o aprimoramento dos costumes, leis, instituições e práticas humanas: aprender com os exemplos do passado.

Assim, faz-se necessário que a história antiga seja escrita e estudada com um viés filosófico para que não só sejam descartadas as interferências da fábula, como também para que os “preciosos monumentos sob a ruína dos séculos”, os registros que guardam ensinamentos valiosos para o homem, sejam recuperados e usados em prol de melhorias na experiência da existência humana.

As críticas de Voltaire se estendem também a outros aspectos dos métodos dos antigos historiadores, como o uso de informações consideradas duvidosas ou relatos tidos como exagerados. Mas a presença da fábula nos relatos históricos da antiguidade é uma espécie de centro de gravidade ao redor do qual todos os outros pontos das críticas do filósofo orbitam.

No entanto, apesar da importância de se distinguir fábula de história para que se possa construir uma história que seja útil aos homens, fica nítido, ao longo da leitura de **A filosofia da história**, **O pirronismo da história** e o **Dicionário filosófico**, que as ideias que Voltaire associa à noção de fábula não giram em torno apenas da sua natureza falsa. Embora ela seja proeminente no contexto do projeto de história voltairiano, não representa a totalidade das perspectivas de Voltaire sobre a fábula. Exploraremos as outras perspectivas a seguir, nos atentando para como elas nos revelam também outros pontos de vista de Voltaire sobre a antiguidade.

⁹² VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 15-16.

⁹³ MENEZES, **Dois posições de Voltaire sobre a história**, p. 61.

5.3 A fábula como verdade transformada: disfarces, alegorias e exageros

A primeira definição de “fábula” que encontramos no **Dicionário filosófico** tem aspectos bastante negativos:

É provável que as fábulas escritas no estilo das atribuídas a Esopo, que são mais antigas que ele, tenham sido inventadas na Ásia pelos primeiros povos subjugados; homens livres nunca teriam necessidade de disfarçar a verdade; em geral, só se pode falar com tiranos por meio de parábolas, e mesmo esse disfarce é perigoso⁹⁴.

As fábulas seriam invenções de povos subjugados, fruto de um contexto em que não se pode falar a verdade: e até mesmo as parábolas podem ser perigosas para falar com os tiranos que subjugam esses povos. Assim, em um ambiente de medo pelas retaliações que podem vir pelo ato de dizer a verdade, criam-se as fábulas. Elas se relacionariam com a falta de liberdade e o ocultamento da verdade.

No entanto, também seria possível ler aí um outro tipo de relação: dizer que a fábula é um disfarce para a verdade pressupõe que existe uma relação indireta entre o conteúdo das duas. A fábula não é a verdade, mas também não significa a completa ausência dela. A verdade na fábula é disfarçada, ganha outras formas para que não seja vista pelos tiranos, mas não é negada. Isso é algo significativo a se considerar ao examinarmos as observações de Voltaire sobre a noção de fábula, e um importante indício de que a ideia que Voltaire constrói sobre essa noção não é feita de uma única camada.

Uma outra camada é detectável a partir da leitura do seguinte trecho: “Também pode ser que, visto que os homens gostam, naturalmente, de imagens e contos, as pessoas espirituosas se divertiram a criá-los sem outros objetivos quaisquer. Seja como for, é tal a natureza do ser humano, que a fábula é mais antiga que a história”⁹⁵.

Esse outro ponto de vista traz a fábula como um divertimento desprezioso que satisfaz um gosto “natural” dos homens por imagens e contos. Destacamos aqui dois aspectos: a criação das fábulas para entreter, sem outros objetivos, e

⁹⁴ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Fábula (*Fable*), p. 748.

⁹⁵ Id., *ibid.*, verbete Fábula (*Fable*), p. 748.

satisfazerem o gosto por “imagens e contos”. A criação de fábulas por pessoas espirituosas parece oferecer um horizonte mais amplo em relação à especulação anterior, segundo a qual a fábula seria um disfarce da verdade, fruto do medo e da ausência de liberdade. Por outro lado, ela pode ser fruto da engenhosidade, da criatividade de certas pessoas que não têm outro objetivo além de entreter: a intenção não é mentir ou disfarçar a verdade, apenas contar boas histórias.

O uso do termo “imagens”, em “imagens e contos”, por sua vez, leva a outro aspecto da concepção voltairiana de fábula: a fábula como alegoria da natureza. Mas, antes que passemos a ele, vejamos primeiro que sentido geral Voltaire atribui à noção de alegoria: ele inicia o verbete Alegorias (*Allégories*) no **Dicionário filosófico** narrando uma fábula, (a versão narrada por Voltaire é contada por Ovídio⁹⁶, uma informação omitida pelo filósofo), segundo a qual Júpiter, Netuno e Mercúrio, para retribuir a hospitalidade dada pelo rei Hirieu, atendem o seu pedido de ter um filho homem: urinam sobre um couro de boi e assim nasce Órion, que deu nome a uma constelação conhecida entre os povos antigos.

Essa constelação era chamada Órion pelos antigos caldeus, o livro de Jó fala dela; mas, afinal, não se entende como a urina de três deuses pôde produzir um menino. É difícil que Dacier e Saumaise vejam nessa bela história uma alegoria razoável, a menos que dela infiram que nada é impossível aos deuses, pois que fazem crianças mijando⁹⁷.

Voltaire narra em seguida uma outra fábula, desta vez tendo dois jovens preguiçosos que são alertados por um oráculo para tomarem cuidado com o *melampígio*. Eis que são apanhados por Hércules e carregados em suas costas, de cabeça para baixo, o que faz com que vejam o traseiro de Hércules. “*Melampígio* significa *traseiro preto*. “Ah!, disseram, o oráculo se realizou, eis aí o traseiro preto.”

⁹⁶ THEOI PROJECT. **Orion**. Disponível em: <https://www.theoi.com/Gigante/GiganteOrion.html>

⁹⁷ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Alegorias (*Allégories*), p. 54

Hércules começou a rir e os soltou. Por mais que Saumaise e Dacier⁹⁸ façam, também desta vez pouco sentido moral conseguirão extrair dessas fábulas”⁹⁹.

A observação que o filósofo faz depois de narrar essas fábulas é interessante: “Entre os pais da mitologia houve gente que só tinha imaginação, mas a maioria misturou muito humor a essa imaginação”¹⁰⁰. Tendo em vista que as duas fábulas narradas não são consideradas alegorias por Voltaire por não apresentarem um “sentido moral”, temos um indício do que constitua, para ele, uma alegoria: uma história com uma moral a ser extraída. As fábulas do nascimento de Órion e dos dois jovens e o *melampígio* são, considerando a citação acima, um exemplo de imaginação e humor, mas não de alegoria. É perceptível também, a partir da narrativa voltairiana dessas duas histórias, que Voltaire não as considere como um tipo de fábula tão significativo quanto as fábulas alegóricas, tal como deixa claro ao dizer que não é possível encontrar alegorias “mais verdadeiras, agradáveis e engenhosas do que as das Nove Musas, de Vênus, das Graças, do Amor e tantas outras que serão a delícia e o ensinamento de todos os séculos...”¹⁰¹. No verbete Fábula (*Fable*), ele torna a elogiar essas histórias e explica os sentidos que podem ser encontrados nelas:

A antiga fábula de Vênus, contada por Hesíodo, acaso não é uma alegoria da natureza inteira? A semente da geração cai do éter na praia: Vênus nasce dessa espuma preciosa; seu primeiro nome é de amante do órgão da reprodução, *Filometes*: haverá imagem mais clara?
Essa Vênus é a deusa da beleza; a beleza deixa de ser digna de amor quando anda sem as Graças; a beleza dá origem ao Amor; o Amor tem setas que atingem os corações; usa uma faixa que esconde os defeitos daquilo que se ama: tem asas, chega depressa e foge também depressa.
A sabedoria é concebida no cérebro do senhor dos deuses com o nome de Minerva; a alma do homem é um fogo divino que Minerva mostra a Prometeu; este usa tal fogo divino para animar o homem.
É impossível não perceber nessas fábulas um quadro vivo da natureza inteira¹⁰².

⁹⁸ Claude Saumaise (1588-1653) foi um acadêmico classicista, responsável por ter descoberto o manuscrito Palatine da Anthologia Graeca, uma coletânea de aproximadamente 3700 epigramas, canções, epitáfios e exercícios de retórica gregos, que podem ser datados desde o século VII a.e.c. até o ano 1000 e.c. BRITANICA ENCYCLOPAEDIA. **Claudius Salmasius**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Claudius-Salmasius>. André Dacier (1651-1722) foi um filólogo e tradutor, tendo traduzido obras de Horácio, Aristóteles, Platão, Sófocles e Plutarco. BRITANICA ENCYCLOPAEDIA. **André Dacier**. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Andre-Dacier>

⁹⁹ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Alegorias (*Allégories*), p. 54-55.

¹⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 55.

¹⁰¹ Id., *ibid.*, p. 55.

¹⁰² Id., *ibid.*, verbete Fábula (*Fable*), p. 748-749.

Apontamos a diferença entre os termos e expressões usados para caracterizar as fábulas de Órion e do *melampígio* (“imaginação” e “humor”) e aqueles atribuídos às fábulas alegóricas supracitadas (“verdadeiras”, “agradáveis”, “engenhosas”, “um quadro vivo da natureza inteira”). A diferença está não apenas no número de qualidades, mas também, e principalmente, no lugar que Voltaire dá a essas fábulas através dessas qualidades: enquanto as de Órion e do *melampígio* têm o mérito da imaginação e do humor, mas não ultrapassam esses domínios, as de Vênus, Minerva e Prometeu, além de serem agradáveis e engenhosas, conseguem estabelecer relações de verdade entre os seus elementos. Ou seja, não disfarçam a verdade, mas a apresentam através de imagens que, mesmo fantasiosas em sua essência, como Vênus ou Minerva, sustentam relações que Voltaire considera verdadeiras entre si – a beleza que gera o amor, a alma humana mostrada pela sabedoria a Prometeu. Por meio desse recurso da alegoria, essas fábulas dão a conhecer a “natureza inteira”.

Notamos que Voltaire usa os nomes das divindades romanas para se referir a mitos gregos: isso poderia ser explicado por uma tendência do século XVIII, a de preferir Roma à Grécia. Segundo Bernal, a preferência se dava por Roma atender aos anseios gerais do século XVIII por “ordem e estabilidade”¹⁰³. Outro fator que podemos levantar é, como já mencionamos em nossa introdução, o do desprestígio da língua grega na época, especialmente em comparação com o latim: no começo do século, o colégio Louis-le-Grand dispunha, em seu currículo, de um total de quarenta e seis partes, nove reservadas ao grego, contra trinta e duas reservadas ao latim e nenhuma ao francês¹⁰⁴. Os dois fatores poderiam oferecer uma explicação para o uso dos nomes latinos para as divindades que figuram nos mitos gregos, notando-se que os nomes de personagens mortais ilustres, tal como Perseu, são mantidos com os nomes gregos (com a exceção de Hércules, que é chamado por Voltaire de Hércules) – lembramos aqui, também, a análise levada a cabo por Burke, mencionada por nós na Introdução, segundo a qual o próprio Renascimento deu mais ênfase à antiguidade romana do que à grega.

¹⁰³ BERNAL, *Black Athena: the Afroasiatic roots of Classical civilization*, vol. 1, p. 25.

¹⁰⁴ DUPONT-FERRIER apud MAT-HASQUIN, *Voltaire et l'antiquité grecque*, p. 19.

Ressaltamos, ainda, que as fábulas alegóricas são tidas por Voltaire como “o ensinamento de todos os séculos”, isto é, o que elas têm a ensinar seria atemporal – enquanto poderíamos supor, a partir do que o filósofo parece deixar implícito, que as fábulas de Órion e do *melampígio* teriam um sentido restrito ao período em que foram criadas, ou seja, ele não seria apreensível (ou não seria importante) além dos limites temporais da antiguidade – desse modo, o sentido de tais fábulas escaparia ao público moderno. Assim, o “sentido moral” que Voltaire busca como um sinal distintivo nas fábulas ganha contornos mais claros: ele traz consigo ensinamentos que o filósofo julga serem atemporais, que permitem ao homem conhecer a natureza. Temos então o aspecto instrutivo da fábula. No entanto, cabe uma ressalva: assim como acontece com as fábulas modernas, dentre as fábulas antigas há as que são “morais e encantadoras” e outras que são “insípidas”¹⁰⁵, isto é, que não instruem (como as de Vênus e Minerva) nem são bom entretenimento (como a do *melampígio*).

Dentre as categorias de fábula que são distinguidas por Voltaire, a fábula alegórica é a que possivelmente detém mais aspectos positivos. Como vimos anteriormente, são os tipos de fábulas que, por meio de alegorias, revelam aspectos da natureza e do ser humano. Há, inclusive, uma menção curiosa no verbete Fábula: “Quanto mais antigas as fábulas, mais alegóricas são”¹⁰⁶. Isso poderia ser lido como a existência de uma sabedoria antiga que vislumbrou o potencial de histórias fantásticas para explicar a natureza, antes que elas se “degenerassem” em um mundo sobrenatural que eclipsou o real. Talvez seja uma maneira de dizer que a fábula, em sua origem, seria um relato fantasioso empregado para o bem comum: desvendar o mundo em que os homens estavam sem pretender torná-lo irreal. Para tanto, usou-se alegorias.

Como vimos, Voltaire vê a alegoria como algo que faz uso de figuras, ou imagens (o aspecto que mais nos interessa), para falar de elementos abstratos: é Vênus representando a beleza, que dá origem ao amor, é Minerva representando a sabedoria que “é concebida no cérebro do senhor dos deuses”¹⁰⁷. Assim, a fábula seria um recurso didático que permite aos homens entender e aprender aquilo que Voltaire chama de lições da natureza. Para ele, a diferença da fábula considerada

¹⁰⁵ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Fábula (*Fable*), p. 749.

¹⁰⁶ Id., *ibid.*, verbete Fábula (*Fable*), p. 748.

¹⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 749.

simplesmente como relato falso, para a fábula como alegoria, reside nas imagens se tornarem as ideias, ao invés de representá-las: o irreal tornando-se o real levaria à falsidade. Vênus torna-se a beleza, Minerva torna-se a sabedoria, e os homens passam a render culto ao que não existe, a acreditar nas várias histórias sobre divindades e outros seres fantásticos e a se comportar de acordo com as vontades desses seres para conseguir seu favor. Em Voltaire, como já vimos, a consequência disso é de manter o espírito em uma condição de imaturidade, de dependência da tutela do sobrenatural para ser e agir no mundo. Mas a fábula que é a alegoria da natureza, que não pretende encobrir o real com um manto fantástico e sim explicá-lo de maneira clara para que ele se torne compreensível, é na visão dele extremamente benéfica. É uma forma de sabedoria antiga que não tem sua validade restrita à antiguidade, pelo contrário; pode ser aproveitada inclusive na modernidade, o suposto período de maturidade do espírito. Pois, essa não é a fábula que denuncia a imaturidade, mas a engenhosidade do espírito humano.

E não apenas isso: Voltaire chega a fazer, como ele mesmo denomina, “uma pequena apologia da fábula” para defender as fábulas antigas dos ataques de religiosos conservadores, que pretendem tirar as menções à mitologia (greco-romana, vale ressaltar) das vistas dos franceses – tirar as **Metamorfoses** de Ovídio das tapeçarias, Vertumna e Pomona dos jardins de Versalhes, classificar a **Eneida** como obra “ímpia”¹⁰⁸. A respeito desses “fanáticos”, como o próprio Voltaire define, ele diz: “... muitas fábulas, afinal, têm muito mais filosofia do que esses senhores”¹⁰⁹. São as fábulas da caixa de Pandora, que em seu fundo guarda a esperança; dos dois tonéis de Júpiter, que são responsáveis por verter o bem e o mal; de Ixíon, castigado por sua ambição; de Narciso, que adverte sobre o perigo da vaidade de si; dentre outras. Essas histórias ensinariam os homens, sem que eles precisassem acreditar que Júpiter era um deus. “Essas fábulas sobreviveram às religiões que as consagravam; os templos dos deuses do Egito, da Grécia e de Roma já não existem, mas Ovídio subsiste. É possível destruir os objetos da credulidade, mas não os do prazer; amaremos para sempre essas imagens verazes e ridentes”¹¹⁰. Ou seja, enquanto a fábula que induz os homens ao erro, dizendo que adorem seres que não existem,

¹⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 751.

¹⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 751.

¹¹⁰ Id., *ibid.*, p. 751.

deve ser combatida (como objetos da credulidade), aquela que supostamente provoca o prazer da arte e da instrução deve ser cultivada (como objetos do prazer).

Temos também outro ponto importante da relação de Voltaire com a antiguidade, e um marco distintivo da sua filosofia: o seu combate à intolerância religiosa. No seu entendimento, a tarefa da razão é combater e livrar os homens da ignorância e todos os seus desdobramentos – obscurantismo, superstição, fanatismo. É nítida, na obra de Voltaire, a preocupação com o fanatismo religioso, dado o seu grande alcance e poder nefasto na forma de discórdia, massacres e guerras. Para o filósofo, a religião tal como foi instituída – especialmente a de matriz judaica, a mais analisada por ele – é um grande conjunto de fábulas, porque, tal como as fábulas gregas e romanas, leva os homens a acreditarem em seres e eventos sobrenaturais ou que não exibem qualquer traço de verossimilhança: a serpente que fala no Éden, o dilúvio, o povo de Israel vagando por quarenta anos no deserto, como diz Souza:

Na perspectiva do historiador, esses são relatos fabulosos. Sua ironia não se deixa enfraquecer pelo prestígio que na época ainda protegia o texto sagrado (...) Todos os povos narram suas origens com histórias heroicas e maravilhosas, e o mesmo aconteceu com o povo hebreu. As histórias de Adão, de Moisés e da Terra Prometida podem ser vistas do mesmo modo como consideramos a história de Teseu ou a de Rômulo e Remo¹¹¹.

Mas, diferentemente das fábulas gregas e romanas, o poder das fábulas judaicas e cristãs de induzir os homens ao erro – Voltaire estende sua crítica também ao cristianismo e à ideia de um deus feito homem na figura de Jesus – é muito maior, visto que a religião judaico-cristã sobreviveu às religiões pagãs e cresceu enormemente em influência, alimentando inúmeros episódios de violência fanática. “O maior exemplo de fanatismo é o dos burgueses de Paris que correram para assassinar, degolar, defenestrar, despedaçar, na noite de São Bartolomeu, seus concidadãos que não iam à missa”¹¹², diz Voltaire para se referir ao massacre, em 1572, de protestantes huguenotes por católicos na França. Contra esse tipo de atrocidade, o espírito filosófico, que combate os furores do fanatismo tornando os

¹¹¹ NASCIMENTO, **Voltaire: a razão militante**, p. 47.

¹¹² VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Fanatismo (*Fanatisme*), p. 760.

homens serenos¹¹³. E um dos meios nos quais se pode encontrar a sã filosofia é nas fábulas alegóricas da antiguidade.

Embora Voltaire especifique critérios para que as fábulas da antiguidade greco-romana sejam consideradas “benéficas” – deixando de fora desse escopo aquelas que, no seu julgamento, explicam o mundo através do sobrenatural, as que enganam os homens – é curioso notar que há momentos em que ele concede até mesmo a essas fábulas “mentirosas” um mérito que não vê nas fábulas cristãs.

Quereis agora, bem-aventurados legendários,
O porco de Santo Antônio e o cão de São Roque,
Vossas relíquias, vossos escapulários,
E a touca de Úrsula e a imundície das calças:
Colocai a **Fleur des saints** ao lado de um Homero:
Ele mente, mas é um grande homem; ele mente, mas sabe agradecer.
Tolamente vós haveis mentido;
Por meio dele o espírito humano se esclarece:
E, se cremos em vós, ele seria embrutecido.¹¹⁴

Homero pode mentir em seus poemas épicos que misturam deuses e homens, mas ele “sabe agradecer”. As fábulas cristãs, por outro lado, mentem e “embrutecem” o espírito humano. Isso porque as fábulas pagãs revelam uma inteligência maior da parte daqueles que as inventaram: não terem transformado “a fábula em palavra sagrada”, terem visto a poesia da natureza “e não a palavra de Deus”¹¹⁵. Ou seja, para Voltaire, os gregos nunca pretenderam que suas fábulas fossem uma revelação da vontade divina, e que os homens tivessem que acreditar nelas sob pena de serem infieis. Elas não teriam sido petrificadas em leis, mas continuaram como imagens da

¹¹³ Id., *ibid.*, verbete Fanatismo (*Fanatisme*), p. 761.

¹¹⁴ “*Vantez -nous maintenant, bienheureux légendaires,
Le porc de saint Antoine et le chien de saint Roch,
Vos reliques, vos scapulaires,
Et la guimpe d'Ursule et la crasse du froc ;
Mettez la Fleur des saints à côté d'un Homère :
Il ment, mais en grand homme ; il ment, mais il sait plaire.
Sottement vous avez menti ;
Par lui l'esprit humain s'éclairer ;*

Et, si l'on vous croyait, il serait abruti” VOLTAIRE. **Apologie de la fable**, t. IX, p. 366, tradução nossa.

¹¹⁵ “... les Grecs n'ont pas connu ce dogmatisme outrancier qui transforme la fable en parole sacrée, ils y ont vu de la poésie et non la parole de Dieu”. TROUSSON, R. *Voltaire et la mythologie*. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, n. 2, jun/1962, p. 228.

natureza. Sobre a fábula de Pandora, Voltaire diz que há ainda um mérito maior do que a própria mensagem da história, que é o de que nunca se ordenou acreditar nela¹¹⁶. Enquanto os cristãos acreditam em sua mitologia como sendo a verdade única e exigindo que os outros povos fizessem o mesmo, os pagãos não teriam exigido que suas fábulas lhes revelassem a verdade sobre Deus.

Aqueles que depois nomeamos tão ridiculamente de pagãos não cometeram este excesso que desonra a razão. Eles não atribuíam aos deuses as fábulas absurdas de Hesíodo e de Orfeu. As Metamorfoses de Ovídio nunca passaram por um livro sagrado; e, entre nós, a história de Ló se deitando com as duas filhas, sua esposa Edith transformada em estátua de sal, e a torre de Babel, são obras do Espírito Santo.¹¹⁷

Aqui há uma dupla crítica aos cristãos: enquanto os gregos e romanos souberam manter uma relação saudável com sua mitologia, que não “embruteceu” o espírito tornando-o fechado para tudo que não fosse a pretensa palavra divina, os cristãos não só se persuadiram de que suas fábulas eram a verdade revelada, como também aceitaram fábulas imorais como parte dessa verdade – Ló se deitando com as filhas. Os cristãos, no entanto, não precisam temer que o contato com as fábulas pagãs torne quem ouve a ópera Prosérpina um idólatra – a fábula pagã nos apresenta belas imagens que inspiram óperas, pinturas, poemas, e não tem a intenção de converter ninguém¹¹⁸.

É preciso apontar a maneira como Voltaire liga as fábulas gregas, especialmente as que considera belas e portadoras de uma mensagem verdadeira e atemporal, à ideia de que na antiguidade inexistia uma coerção a respeito das crenças religiosas: segundo ele, os antigos gregos não eram forçados a acreditar na veracidade da fábula de Pandora. Para além dessa beleza maior das fábulas antigas, Voltaire também pinta um cenário em que a liberdade de pensamento impera: “... na

¹¹⁶ VOLTAIRE. *Il faut prendre un parti*, cap. XVII: *Des romans inventés pour deviner l'origine du mal*, t. XXVIII, p. 538.

¹¹⁷ “Ceux qu'on a depuis si ridiculement nommés païens ne tombèrent point dans cet excès qui déshonore la raison. Ils n'attribuèrent point aux dieux les fables absurdes d'Hésiode et d'Orphée. Les Métamorphoses d'Ovide n'ont jamais passé pour un livre sacré; et, parmi nous, l'histoire de Loth couchant avec ses deux filles, sa femme Edith changée en statue de sel, et la tour de Babel, sont des ouvrages du Saint-esprit” VOLTAIRE. *Discours de l'empereur Julien*, t. XXVIII, p. 24, nota 1, tradução nossa.

¹¹⁸ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, verbete Fábula (*Fable*), p. 752.

Grécia, mais livre e mais feliz, o acesso à razão foi aberto a todo o mundo; cada um deu impulso às suas ideias, e foi isso que tornou os gregos o povo mais engenhoso da Terra”¹¹⁹. Entre gregos e romanos, ele afirma, a única exceção a essa regra teria sido Sócrates. O único a ter sido vítima da intolerância a ideias, “... e ele foi bem menos vítima das suas opiniões do que de um partido violento que se mobilizou contra ele. Os atenienses, na verdade, fizeram-no tomar cicuta; mas sabe-se como se arrependeram...”¹²⁰. Os acusadores de Sócrates, Voltaire continua, foram punidos e os atenienses ergueram um templo em honra a Sócrates¹²¹. É compreensível que a imagem de uma antiguidade que preza pela liberdade de ideias e que – principalmente – é livre de dogmas seja atraente para Voltaire, dado o seu fervoroso combate contra os prejuízos que os dogmas cristãos provocaram (a intolerância, o fanatismo, as guerras de religião, dentre outras consequências elencadas pelo filósofo), mas é necessário verificar se essa imagem tem raízes no real.

De acordo com Vernant, a religião na Grécia arcaica e clássica (séculos VIII a IV a.e.c.) de fato não tem caráter dogmático:

Ela não implica nenhum *credo* que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além (...) Como não se situam num plano doutrinal, suas certezas não acarretam para o devoto a obrigação, sob pena de impiedade, de aderir integral e literalmente a um corpo de verdades definidas; para quem cumpre os ritos, basta dar crédito a um vasto repertório de narrativas conhecidas desde a infância, em versões suficientemente diversas e em variantes numerosas o bastante para deixar, a cada um, uma ampla margem de interpretação¹²².

No entanto, embora esse panorama possa estar em consonância com a visão de Voltaire, Vernant também ressalta que deixar de acreditar nessas narrativas seria “da mesma maneira que deixar de falar grego e deixar de viver ao modo grego, deixar de ser si mesmo”¹²³. Isto é, mesmo que a opção de um grego por não crer nesse repertório de narrativas não acarretasse punições tais como a excomunhão ou a perseguição religiosa, disso não se segue que o não-crer fosse desprovido de

¹¹⁹ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 128.

¹²⁰ Id., *ibid.*, p. 129.

¹²¹ Id., *ibid.*, p. 129.

¹²² VERNANT, J.-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 13-14.

¹²³ Id., *ibid.*, p. 14.

consequências, ainda que simbólicas: não crer seria o mesmo que perder a própria identidade. De maneira que, ao que tudo indica, Voltaire parece fazer uma análise superficial do sistema de crenças grego e adaptá-lo ao seu propósito de combater a intolerância religiosa de seu próprio tempo.

Ainda assim, vemos que a fábula acaba por assumir uma posição importante no contexto do combate de Voltaire ao fanatismo religioso. Contra o espírito embrutecido dos cristãos, a poesia dos pagãos. Ainda que ele considere a fábula como uma narrativa fictícia que, em certas instâncias, “encobre” a verdade como um disfarce, ela pode, se bem usada, ser uma alternativa a ideias que condicionam o pensamento do homem e acabam por torná-lo inflexível, intolerante, quando não fanático. Como bem diz Trousson, Voltaire não negligencia nenhuma forma de expressão para afirmar seus ideais; por isso, não é estranho que a mitologia assuma, nas suas mãos, “um caráter militante” que se opõe ao cristianismo. Se Voltaire por vezes critica a mitologia, basta a Igreja fazer menção de banir os mitos pagãos para que ele se torne “o campeão da fábula”¹²⁴. Isto é, a depender dos interesses de Voltaire em determinado contexto - se é a defesa da sua ideia de história como uma forma de conhecimento humano apoiada em princípios racionais ou se é o seu combate contra a Igreja e o fanatismo religioso - Voltaire usa as fábulas pagãs de maneiras diferentes: elas podem ser tanto objeto de crítica quando postas em oposição à história, quanto armas de combate quando postas em oposição à Igreja.

Ainda segundo Trousson, Voltaire se distingue da maioria dos poetas de seu tempo, pois dá às fábulas gregas tanto um valor simbólico e filosófico, como também as usa como instrumentos a serviço de suas “convicções anticatólicas”¹²⁵. Assim, concluímos que apesar de não pertencer ao mesmo âmbito que a razão, a fábula não está necessariamente oposta a ela: pode revelar aspectos verdadeiros da natureza, dos sentimentos humanos, da condição humana – e, mesmo quando for apenas um relato absurdo sobre deuses ou homens, é mais favorável à liberdade de pensamento do que um dogma que pretende conformá-lo a uma verdade divina. A fábula, assim, torna-se no pensamento de Voltaire uma aliada da liberdade do espírito humano.

¹²⁴ TROUSSON, *Voltaire et la mythologie*, p. 226.

¹²⁵ Id., *ibid.*, p. 229.

Por fim, a fábula cumpre um outro papel: ela oferece “uma moral compreensível”. Eis aí uma vantagem que ela apresenta, inclusive, sobre a história, porque enquanto a história é, quase toda, “uma sucessão de crimes”, a fábula apresenta “lições de virtude”:

Júpiter, na fábula, desce na terra para punir Tântalo e Licáon; mas, na história, nossos Tântalos e Licáons são deuses na terra. Báucis e Filêmon conseguem que sua cabana seja transformada em templo; nossos Báucis e Filêmons veem o coletor de talhas vender suas panelas, que em Ovídio os deuses transformam em vasos de ouro¹²⁶.

Lembramos que essas são as que Voltaire chama de as “belas fábulas da antiguidade”, as que se distinguem por apresentarem uma lição de moral. Não se trata, portanto, de sua visão sobre todo o conjunto das fábulas da antiguidade. Mas, ainda assim, é curioso que Voltaire atribua às fábulas, que ele define em seus textos sobre história como “o relato dos fatos dados como falsos”, uma vantagem que não encontra na história: na verdade, a fábula seria uma “auxiliar” da história, indicando as lições que devem ser aprendidas naquilo que é narrado por ela; pois, se na história é frequente que os tiranos, assassinos e usurpadores triunfem enquanto os bons governantes precisam lutar, fugir e muitas vezes perecem, na fábula é garantido o triunfo dos bons e a punição dos maus. Dessa forma, os leitores da história saberiam que tipos de ações são exemplares – pois são recompensadas – e quais são reprováveis, e teriam modelos de conduta. “A história ensina como são os humanos, a fábula, aquilo que devem ser”¹²⁷. A fábula teria, assim, um caráter pedagógico valioso para a história. Partindo dessa perspectiva combativa, a fábula não se chocaria com a razão, mas seria uma aliada.

É ainda no verbete “Alegorias” que Voltaire estabelece uma oposição entre as fábulas alegóricas da antiguidade e as alegorias empregadas pelos primeiros Padres da Igreja. Muito diferente da atitude elogiosa em relação às alegorias da antiguidade, a atitude de Voltaire para com as alegorias dos Padres é crítica. Ele elenca vários exemplos de alegorias que, na sua avaliação, trazem uma “afetação pouco

¹²⁶ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Fábula (*Fable*), p. 752.

¹²⁷ Id., *ibid.*, verbete Fábula (*Fable*), p. 753.

conveniente à verdadeira eloquência”¹²⁸. São os casos de São Justino, que diz ser o sinal da cruz marcado no corpo do homem, pois quando de braços abertos, o homem forma uma cruz perfeita; de Orígenes que, ao explicar o Levítico, diz que a gordura das vítimas representa a Igreja, e que “a cauda é o símbolo da perseverança”; de Santo Agostinho (o Padre que tem as alegorias mais citadas por Voltaire), ao explicar, em um sermão sobre “a diferença e a concordância das duas genealogias”:

... por que São Mateus, apesar de contar quarenta e duas gerações, só apresenta quarenta e uma. Diz ele que se deve contar Jeconias duas vezes, porque Jeconias foi de Jerusalém a Babilônia. Ora, essa viagem é a pedra angular; e a pedra angular é a primeira do lado de um muro e também a primeira do outro lado do muro: pode-se contar duas vezes essa pedra; assim, pode-se contar Jeconias duas vezes. Acrescenta que só nos devemos deter no número quarenta, nas quarenta e duas gerações, porque esse número quarenta significa vida. Dez representa a bem-aventurança, e dez multiplicado por quatro, que representa os quatro elementos e as quatro estações, dão quarenta¹²⁹.

A respeito de Agostinho, Voltaire continua: “Em seu quinquagésimo terceiro sermão, as dimensões da matéria têm propriedades espantosas. A largura é a dilatação do coração; o comprimento, a longanimidade; a altura, a esperança; a profundidade, a fé. Assim, além dessa alegoria, contam-se quatro dimensões da matéria em vez de três”¹³⁰. Há, ainda, a alegoria relativa ao número quatro:

É claro e indubitável – diz ele em seu sermão sobre o salmo VI – que o número quatro figura o corpo humano, por causa dos quatro elementos e das quatro qualidades: quente, frio, seco e úmido; e, assim como o número quatro se relaciona com o corpo, o três se relaciona com a alma, porque é preciso amar a Deus com um amor triplo, de todo o nosso coração, de toda a nossa alma e de todo o nosso espírito. O *quatro* tem relação com o Antigo Testamento; o *três*, com o Novo. Quatro e três fazem o número de sete dias, e o oitavo é o dia do Juízo. **Não se pode negar que nessas alegorias reina uma afetação pouco conveniente à verdadeira eloquência. Os Padres da Igreja, que às vezes empregam essas figuras, escreviam num tempo e em lugares em que quase todas as artes degeneravam; o gênio e a erudição deles se dobravam às imperfeições do século; e santo Agostinho não é menos respeitável por haver pago esse tributo ao mau gosto da África e do século IV**¹³¹.

¹²⁸ Id., *ibid.*, verbete Alegorias (*Allégories*), p. 55.

¹²⁹ Id., *ibid.*, p. 55.

¹³⁰ Id., *ibid.*, p. 55.

¹³¹ Id., *ibid.*, p. 55, *grifos nossos*.

Embora justifique a “afetação” dos primeiros Padres com o argumento de que eles escreviam em um período de degeneração das artes, e diga que os pregadores que são seus contemporâneos têm um estilo mais refinado, é possível distinguir o viés antirreligioso das críticas feitas tanto às alegorias dos primeiros Padres quanto dos religiosos que vieram depois – principalmente porque essas críticas têm lugar logo após os elogios às fábulas gregas. É notável, também, a crítica de Voltaire ao jesuíta Garasse, que fazendo um trocadilho com a palavra *veau* (vitelo) e o nome do poeta Théophile de Viau, disse que enquanto a carne de veado serve para ser consumida, a de Viau serve apenas para queimar¹³². Distinguimos aqui o viés da crítica ao fanatismo religioso inserido na crítica às alegorias cristãs: é como se Voltaire dissesse que não basta apenas que as alegorias cristãs sejam de um mau gosto estético, há ainda, entre elas, as que incitam à violência fanática. É outro defeito que as distancia das alegorias gregas, que além de serem belas (ou somente divertidas), não usam da religião para levar alguém à fogueira.

A discrepância entre as alegorias cristãs e greco-romanas parece ficar mais evidente nas últimas linhas do verbete, quando Voltaire declara: “É grande a distância entre todas essas alegorias empregadas por nossos bárbaros e as de Homero, Virgílio e Ovídio; e tudo isso prova que, se ainda restam alguns godos e vândalos que desprezam as fábulas antigas, eles não têm nenhuma razão”¹³³. Analisemos os termos empregados: “nossos bárbaros” em oposição a “Homero, Virgílio e Ovídio”. É interessante que essa oposição seja construída não entre más e boas alegorias cristãs¹³⁴, mas entre alegorias cristãs de um lado e pagãs de outro. Isso parece sugerir que a “barbárie” de que fala Voltaire vem não apenas da má qualidade das alegorias dos Padres, mas também da natureza religiosa (e especificamente cristã) delas. Voltaire parece associar o estilo “afetado” das alegorias cristãs em parte com a sua própria natureza, ao associarem o sinal da cruz ao corpo humano, a gordura das vítimas à Igreja, o número três à alma: embora a crítica ao estilo delas soe genuína, ela também aparenta estar direcionada à natureza cristã das alegorias.

¹³² Id., *ibid.*, p. 56.

¹³³ Id., *ibid.*, p. 56.

¹³⁴ Embora Voltaire chegue a mencionar Menot, que teria sido “quem mais honrou o estilo alegórico”, parece se tratar de um caso isolado que não faz muito pela reputação das alegorias cristãs. Cf. VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Alegorias (*Allégories*), p. 55.

A depreciação nos termos “godos e vândalos”, usados pelo filósofo para se referir àqueles que “desprezam as fábulas antigas”, continua as críticas aos religiosos, agora, em específico, àqueles que, segundo ele próprio, não valorizam as fábulas da antiguidade. A comparação montada entre as alegorias greco-romanas e as cristãs, como vimos, dá a vitória para as alegorias greco-romanas. Temos, então, um primeiro indício de como, apesar de ser um defensor da modernidade, Voltaire atribui qualidades aos tempos antigos que parecem ser exclusivas, como o valor das suas fábulas alegóricas, e as usa nas suas críticas à religião cristã na figura da Igreja.

Nessas passagens que analisamos, Voltaire vai de crítico a defensor das fábulas antigas, inclusive fazendo uso da dicotomia gregos/romanos *versus* bárbaros. Curiosamente, aqui os Padres da Igreja, representando o cristianismo, são equiparados com os “godos e vândalos”, dois dos povos de origem germânica que supostamente tiveram uma presença marcante no declínio de Roma e que são pejorativamente associados à desordem e à selvageria, em oposição à ordem, civilização e refinamento romanos, com os quais Voltaire parece se alinhar nesse contexto: Voltaire parece subverter a lógica segundo a qual a civilização cristã representa valores morais e estéticos superiores, colocando-a no mesmo nível dos “godos e vândalos”, isto é, atribuindo aos cristãos as mesmas características de desequilíbrio e falta de gosto associadas aos “bárbaros”. É uma equiparação entre cristãos e pagãos “bárbaros” contra pagãos “civilizados”, feita para ilustrar o contraste entre a primazia das alegorias antigas “civilizadas” (gregos e romanos) em relação à inferioridade das alegorias modernas “bárbaras” (cristãs).

Entendemos, portanto, que a abordagem de Voltaire em relação à fábula é multidimensional e mais complexa do que parece quando é apresentada como “os relatos dados como falsos” em oposição à história. No entanto, fica claro que essa abordagem oscila entre dois polos: o que considera a fábula associada ao disfarce da verdade, e portanto, detentora de um valor menor do ponto de vista de Voltaire (poderíamos dizer que o motivo para isso seria que, nesse contexto, a verdade, ao invés de ser revelada, é disfarçada), e o que a considera como um entretenimento que, se capaz de instruir (ou seja, trazer a verdade à tona), é muito sadio e valioso para os homens.

5.4 Voltaire, as fábulas e a historiografia antiga

A oscilação entre os aspectos positivos e negativos da fábula é especialmente marcante quando se trata do projeto de Voltaire para a história, visto que nele a fábula é frequentemente tratada como uma “impureza” que compromete o conteúdo que se investiga, comprometendo em especial o campo das possibilidades da certeza histórica. Na concepção de Voltaire, a fábula, como já vimos, aos poucos invade o domínio da história, tornando fantasioso aquilo que deveria ser verdadeiro. O resultado disso seria a profusão de relatos falsos no âmbito da história, especialmente na historiografia antiga: “É sabido que maravilhoso ridículo reina na história antiga dos gregos (...) Os romanos, tão sérios como eram, mesmo assim envolveram de fábulas a história de seus primeiros séculos”¹³⁵.

Segundo Souza, parte da crítica de Voltaire aos historiadores antigos consiste em reprová-los por darem, tanto ao fato quanto à fábula, o mesmo lugar em seus escritos. Ou seja, ao invés de tratarem apenas de fatos, os misturam às fábulas¹³⁶. Na avaliação de Voltaire, Heródoto, por exemplo, é confiável quando relata o que presenciou como testemunha ocular, mas quando narra o que ouviu de outros, só sabe narrar fábulas. Um exemplo que ele identifica de uma tal fábula é a narrativa de Heródoto sobre Giges e a mulher de Candaules, que ao ser mostrada nua pelo marido a Giges só deixa a este a opção de matar Candaules e desposá-la ou morrer ele próprio. Outro exemplo que o próprio Voltaire enumera é a narrativa de Creso e o Oráculo de Delfos, que adivinha que Creso está assando uma tartaruga em uma bandeja de bronze a cem léguas de distância¹³⁷. Analisaremos esses episódios narrados por Heródoto mais adiante, por entendermos que são de suma importância para lançar luz sobre como funcionam, a um nível que às vezes é implícito, os critérios de veracidade e falsidade que Voltaire emprega nas suas apropriações da historiografia antiga. Vejamos, agora, um pouco mais de como Voltaire caracteriza os critérios de veracidade ligados às ideias de fábula, exagero e absurdo na historiografia e literatura antigas, para depois focarmos em suas apropriações do texto de Heródoto.

¹³⁵ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 4.

¹³⁶ NASCIMENTO, *Voltaire: a razão militante*, p. 50.

¹³⁷ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 17.

5.5 Os critérios de veracidade e a fábula, o exagero e o absurdo

Para que possamos entender melhor os critérios ligados à ideia de verossimilhança pelos quais o filósofo determina se um relato é fabuloso, observemos como ele define princípios para verificar relatos históricos:

Eu não acredito nas testemunhas oculares, quando elas me dizem coisas que o senso comum desautoriza;
Desconfiemos também de tudo o que pareça exagerado;
Esta desconfiança que é preciso ter a respeito dos fatos particulares, tenhamos-la ainda a respeito dos costumes dos povos estrangeiros; recusemos nosso crédito a todo historiador antigo e moderno que nos conte coisas contrárias à natureza e ao temperamento do coração humano.¹³⁸

Esses três princípios, que Brumfitt define como sendo “de base filosófica”, estabelecem critérios básicos que Voltaire emprega para verificar se um relato é verossímil ou não. Há também critérios técnicos, que envolvem, por exemplo, a corroboração de evidências¹³⁹ e que serão tratados oportunamente, mas o que nos interessa no momento são os princípios supracitados, por trazerem o que Voltaire considera de mais básico para uma análise de suas fontes: as ideias de senso comum, de exagero e de natureza humana.

Senso comum significa “bom senso, razão grosseira, razão rudimentar, primeira noção de coisas ordinárias, estado intermediário entre a estupidez e o discernimento”¹⁴⁰. Ou seja, o que permite que o homem entenda o mundo em seu nível mais básico. Relatar coisas que contrariam o senso comum seria ir contra o que há de mais evidente, contra o que não poderia ser negado. Segundo Brumfitt, o princípio ligado ao senso comum é usado com frequência por Voltaire para desmentir relatos que envolvam alguma impossibilidade física ou geográfica¹⁴¹, ou seja, fazer

¹³⁸ “*Je ne crois pas meme les temoins oculaires, quand ils me disent des choses que le sens commun desavoue; Defions-nous aussi de tout ce qui parait exagere; Cette defiance qu’il faut avoir sur les faits particuliers, ayons-la encore sur les moeurs des peuples etrangers; refusons notre creance a tout historien ancien et moderne qui nous rapporte des choses contraires a la nature et a la trempe du coeur humain*”. VOLTAIRE. *Histoire de Charles XII*, vol. XVI, p.125-126, tradução nossa.

¹³⁹ BRUMFITT, J. H. *Voltaire historian*. Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 100.

¹⁴⁰ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, verbete Senso comum (*Sens commun*), p. 1365

¹⁴¹ BRUMFITT, *Voltaire historian*, p. 100.

uso do senso comum é não acreditar no que vá contra as leis da natureza (aqui, vale lembrar, são as leis da natureza tal como eram conhecidas no contexto em que escreve Voltaire).

O exagero, como já vimos, está ligado às características de estar fora da natureza, de não ser verdadeiro, às noções de impossibilidade ou de improbabilidade, como quando Heródoto “exagera” no número de soldados comandados por Xerxes que se dirigem à Grécia¹⁴². E a ideia de natureza humana, assim como a de exagero e a de senso comum, está marcada pelas particularidades do contexto de Voltaire e de suas convicções. Ou seja, muitos dos critérios e princípios que embasam os juízos de Voltaire acerca da verossimilhança de relatos históricos são ideias particulares ao invés de universais.

Vejamos, a título de exemplo, o que diz Voltaire sobre o relato de Tácito a respeito de Nero e Agripina: segundo Voltaire, a ideia, abordada pelo historiador romano, de um relacionamento incestuoso entre mãe e filho, só poderia ser falsa. Para embasar seu argumento, o filósofo recorre à ideia de natureza humana: as histórias sobre Nero e Agripina só poderiam ter sido exageradas ou inventadas, porque a natureza humana não teria permitido que tais “horrores” se consumassem entre mãe e filho¹⁴³. Também é interessante notar o que Voltaire diz sobre o que Tácito e Suetônio contam de Tibério: que o imperador romano, já muito idoso, se engajaria em Capri em práticas sexuais envolvendo desde jovens rapazes e moças até crianças pequenas (estas nadariam junto a Tibério mordendo suas nádegas e lambendo seus órgãos sexuais), sobre o que Voltaire afirma: “Essas torpezas abomináveis não são naturais”¹⁴⁴. Aqui é importante notar que, apesar de sugerir uma universalidade com a ideia de “natureza humana”, Voltaire está na verdade ancorando essa ideia na sua própria visão de mundo e nos seus próprios valores culturais, que ele universaliza. É possível perceber, para além desse exemplo, que em vários juízos do filósofo sobre práticas culturais de povos antigos aparecem preconceitos de sua época ou pontos de vista restritivos.

¹⁴² VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 18.

¹⁴³ Id., *ibid.*, p. 32.

¹⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 29-30.

Quando diz, a respeito da história do relacionamento incestuoso de Agripina e Nero contada por historiadores como Tácito, Clúvio e Fabius Rusticus¹⁴⁵, que “Acaso ela [Agripina] se vangloriava de dar a Nero mais prazeres e desejos do que as jovens amantes? O filho, logo cansado dela, não a teria coberto de opróbrio? Ela não teria sido a execração de toda a corte?”¹⁴⁶ e que “É do interesse do gênero humano que todos esses horrores tenham sido exagerados; eles envergonham demais a natureza”¹⁴⁷, Voltaire está se referindo à sua ideia, do que é natural para um relacionamento entre mãe e filho, e tratando essa ideia como se ela fosse um dado universal que não mudou ao longo do tempo: independente das circunstâncias, um incesto entre mãe e filho jamais poderia ser natural - ele chega mesmo a dizer que “... o incesto de primeiro grau, isto é, entre o pai e a filha, entre a mãe e o filho, nunca foi permitido nas nações civilizadas”¹⁴⁸ - e relatos a respeito teriam que ser exageros.

Algo semelhante é o raciocínio de Voltaire sobre o caso de Tibério: ele se pergunta se seria possível que um imperador que sempre havia tido costumes “decentes e mesmo austeros” pudesse ter sido capaz do que lhe imputaram Tácito e Suetônio¹⁴⁹, se seria possível acusar alguém na posição de Tibério, vigiado por todos os olhos na Terra, “de tão inconcebível infâmia sem provas convincentes”; afinal, por mais que Tibério ainda pudesse ter “na cabeça ideias de um prazer que o corpo lhe recusa”, não faria sentido que ele tivesse se cercado de gente em Capri para satisfazer seus desejos, já que “ficaria desesperado se houvesse uma única testemunha”¹⁵⁰. E há ainda um outro ponto: “Mas acaso já se viu um velho arcebispo, um velho rei, reunir uma centena de criados para partilhar com eles repugnantes obscenidades, servir-lhes de joguete, ser aos olhos deles o objeto mais ridículo e desprezível?”¹⁵¹. Isto é, Tibério não iria se rebaixar diante dos seus “criados”, daqueles que governa. A ideia é que Tibério jamais arriscaria a sua reputação como imperador em nome de prazeres sexuais que são “obscenidades”, que não são “naturais” – as orgias que envolveriam desde jovens até crianças. A base da argumentação de Voltaire é, assim como no caso de Agripina e Nero, a sua ideia de natureza humana.

¹⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 32-33.

¹⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 33.

¹⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 32.

¹⁴⁸ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 247.

¹⁴⁹ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 29.

¹⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 30.

¹⁵¹ Id., *ibid.*, p. 30.

Além disso, Voltaire refuta tanto o suposto incesto entre Agripina e Nero quanto as orgias de Tibério sem recorrer a fontes historiográficas que fornecessem indícios para desmentir essas histórias. Ou seja, tanto para a ideia de natureza humana quanto para a de exagero – ambas as quais funcionam como critérios para avaliar se um relato histórico pode ser encarado como uma fábula – há particularidades da visão de mundo de Voltaire, embora ele pretenda que sejam parâmetros universais e imutáveis.

Vale a pena citar uma outra característica que tem uma parte importante na noção de natureza humana de Voltaire: a imutabilidade. “O homem, em geral, sempre foi o que é (...) sempre teve o mesmo instinto, que o leva a se amar em si mesmo, na companhia do seu prazer, em seus filhos, em seus netos, nas obras das suas mãos”¹⁵². Voltaire também supõe que sempre houve alguma forma de sociedade, visto que o fundamento da sociedade sempre existiu, e o homem foi feito para viver inserido nela¹⁵³. Por meio de categorias que supõe imutáveis, Voltaire julga os costumes e práticas do passado e os relatos que chegam sobre elas, considerando-os verossímeis ou não.

Nas palavras de Brumfitt, Voltaire procura “princípios de razão e comportamento que não mudam”¹⁵⁴. Embora em alguns casos os critérios estabelecidos sejam úteis, como desconfiar dos relatos sobre Nero e sua mãe por conta do possível exagero de tais histórias, a ideia de uma natureza humana que nunca muda faz com que padrões de comportamento e estruturas de pensamento de um filósofo pertencente a uma sociedade europeia moderna devam ser os mesmos em qualquer época e lugar que se analise. Voltaire espera ver no passado uma confirmação daquilo que julga ser razoável, daquilo que está dentro dos limites da razão e do bom senso tal como ele os concebe. E quando isso não se confirma, Voltaire considera que está diante de absurdos. Assim sendo, o filósofo parece caminhar em uma linha tênue entre um exagero que pode ser questionado em relatos como o de Nero e Agripina e os seus critérios particulares que pretendem ter um alcance universal.

A noção de exagero se faz muito presente nas avaliações de Voltaire sobre a historiografia antiga. O verbete Exagero (*Exagération*) nos dá alguns indícios

¹⁵² VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 61.

¹⁵³ Id., *ibid*, p. 61.

¹⁵⁴ BRUMFITT, *Voltaire historian*, p. 103.

adicionais do que Voltaire entende que seja essa característica, através das suas análises no campo das artes; mais especificamente, da poesia e do teatro: “A poesia é, sobretudo, o campo do exagero. Todos os poetas quiseram atrair a atenção dos homens com imagens impressionantes. Se um deus anda na *Ilíada*, chega ao fim do mundo na terceira pernada...”¹⁵⁵. Ainda falando sobre a poesia, diz a respeito da tragédia: “De todos os gêneros de poesia, o que mais encanta os espíritos instruídos e cultos é a tragédia. Quando a nação ainda não tem o gosto formado, quando ainda está passando da barbárie à cultura, então quase tudo na tragédia é gigantesco e sobrenatural”¹⁵⁶. Outras características associadas ao exagero, desta vez no teatro, são escrever de maneira “empolada” e “forçada”. O exemplo do contrário do exagero é a peça *Sofonisba*, de Mairet, autor que “começara a se aproximar da verossimilhança e da naturalidade” e que “conhecia a linguagem das paixões e pôs verdade nos diálogos. Nada há de exagerado nessa peça”¹⁵⁷.

É importante ressaltar que o termo “nação” assume um papel de destaque na filosofia da história de Voltaire, visto que ele parece estar próximo de uma ideia empregada pelo filósofo, a de “espírito de um povo”:

Esta noção, a de espírito de um povo ou espírito de uma época, não corresponde a algo imutável que transcenda os tempos, mas sim a um complexo de elementos dependentes uns dos outros (que podem ser desde hábitos higiênicos, maneiras de comer e de vestir, passa pelas opiniões e crenças e chega até as mais altas realizações das ciências), e, além disso, sujeitos a alterações de configuração que interferem no conjunto. Apreender o espírito de um povo é reconstituir estas alterações, estabelecer suas causas e fixar, neste movimento, os instantes estáveis¹⁵⁸.

Em **A filosofia da história**, Voltaire emprega os termos “povo” e “nação” aparentemente de maneira similar: se refere aos egípcios, aos persas, os caldeus e os indianos como “nações”¹⁵⁹, aos antigos gregos como “o povo mais engenhoso da Terra”¹⁶⁰, e logo em seguida aos modernos ingleses como a nação “mais

¹⁵⁵ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Exagero (*Exagération*), p. 738.

¹⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 738.

¹⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 739.

¹⁵⁸ NASCIMENTO, **Voltaire: história e civilização**, p. 115.

¹⁵⁹ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 128.

¹⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 128.

esclarecida”¹⁶¹. Outra de suas obras de cunho historiográfico traz o termo “nações” em seu título, o **Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações**. A noção de “espírito das nações”, assim como a de “espírito de um povo”, diz respeito a considerar elementos diversos, “integrar as religiões, a arte, a filosofia para esboçar o quadro completo das fases particulares percorridas pelo espírito humano em sua trajetória na história das nações”¹⁶². Assim, os termos “nação” e “povo” parecem representar unidades básicas na história para Voltaire, algo que também aparece na historiografia europeia do século XIX, porém com outra roupagem e que é discutido por historiadores como Vlassopoulos¹⁶³.

Para Voltaire, no entanto, falar em “espírito da nação” ou “espírito do povo” não quer dizer falar de coisas estanques, como se representassem uma mesma identidade ao longo do tempo; afinal, um povo que já foi bárbaro pode passar a ser civilizado, como a Rússia de Pedro, o Grande, bem como um povo que teve seu apogeu pode declinar, como a França que teve sua glória no século XVII mas também sob esse mesmo século veio a decair com as guerras de religião, no reinado de Luís XIV¹⁶⁴. Vemos, assim, que as noções voltairianas de “povo” e “nação” comportam a mudança (como Voltaire sugere ao falar, também, do gosto de uma nação que se transforma à medida que a nação passa da barbárie à cultura, como já citamos)¹⁶⁵ e o fato de reunirem traços característicos da Grécia, do Egito ou da Inglaterra não quer dizer que esses traços sempre tenham existido ou que, no caso de traços considerados positivos pelo filósofo, eles garantam um lugar intocado de superioridade ao povo ou nação ao qual são atribuídos.

Retomando a discussão sobre o domínio do exagero, temos então que a ele pertencem a poesia, o gigantesco, o sobrenatural, o empolado e o forçado, enquanto que no domínio oposto estão a naturalidade, a verossimilhança e a verdade. Lembramos, ainda, que Voltaire diz que “O que não está na natureza não é nunca verdadeiro”¹⁶⁶. Dado que o exagero e a verdade, bem como a naturalidade, estão em lados opostos, o exagerado não pode ser verdadeiro, nem natural. Uma vez mais, a

¹⁶¹ Id., *ibid.*, p. 128.

¹⁶² NASCIMENTO, **Voltaire: história e civilização**, p. 137.

¹⁶³ VLASSOPOULOS, *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism* .

¹⁶⁴ NASCIMENTO, **Voltaire: história e civilização**., p. 116.

¹⁶⁵ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Exagero (*Exagération*), p. 738.

¹⁶⁶ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 78.

ideia de natureza aqui é a que Voltaire constrói, é a sua ideia de natureza que transparece nas análises sobre o exagero, todas elas centradas em atividades humanas como a produção historiográfica e a produção artística.

Cabe aqui um questionamento de nossa parte: a relação entre o exagero e a verdade não seria mais próxima de existir do que de não existir? Afinal, o exagero parte de elementos que existem, tal como nos exemplos de um deus que, na **Ilíada**, “chega ao fim do mundo na terceira perna”, ou das montanhas que saltam como cabras ou derretem como cera¹⁶⁷ – que Voltaire parece extrair também de textos antigos (sem, no entanto, especificar de quais). O exagero não inventa as montanhas, apenas associa qualidades que não são próprias delas. Ou seja, parte de um lugar verdadeiro, ainda que seja para criar algo falso como montanhas que saltam. Fica também a questão das implicações de considerar um relato como exagero dentro do projeto de história de Voltaire: o que ele define como exagerado, e logo, como não sendo verdadeiro, poderia conter em si traços de verdade que não são percebidos, ou reconhecidos, pelo filósofo?

Com isto, concluímos que há uma pluralidade de motivos e critérios para que Voltaire classifique certos relatos como “fabulosos”, “absurdos”, “exagerados”, “contrários à natureza humana”, e “falsos”, que estão fortemente ligados ao contexto em que Voltaire escreve e às próprias convicções e objetivos do filósofo.

5.6 Os monumentos “incontestes”: as certezas da antiguidade

Não podemos deixar de mencionar, em nossa discussão sobre os parâmetros historiográficos de Voltaire, uma categoria relativa à antiguidade que é centrada na ideia de certeza histórica: trata-se dos monumentos que o filósofo denomina de “incontestes”, que têm em comum o fato de terem sido registrados através da escrita e de darem testemunho, segundo o filósofo, de certezas relativas à antiguidade. São eles uma coletânea de observações astronômicas feitas na Babilônia, que segundo

¹⁶⁷ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Exagero (*Exagération*), p. 738.

Voltaire dataria de 2234 a.e.c., o cálculo de um eclipse solar produzido na China em (supostamente) 2150 a.e.c., e os ditos “mármore de Arundel”, de 263 a.e.c.¹⁶⁸.

Notemos que o fato de dois desses monumentos – os mais antigos – serem de origem oriental coincide com a perspectiva de Voltaire sobre a importância das antiguidades orientais, especialmente em termos cronológicos. O terceiro monumento, por sua vez, é um representante de uma das culturas antigas mais discutidas por Voltaire, a saber, a grega. Os monumentos babilônio e chinês provam como “incontestes” a antiguidade das duas culturas, visto que, para alcançar o grau de refinamento que permite fazer observações astronômicas e o cálculo de um eclipse, é preciso que uma nação tenha estado reunida em “corpo de povo vários séculos antes: porque as artes nada mais são que a obra do tempo”¹⁶⁹.

Os mármore de Arundel, dentre todos os monumentos os mais recentes, contêm uma marca de certeza curiosa: no parecer do filósofo, nada do que está inscrito neles é fabuloso. Neles há informações relativas à guerra de Troia, tal como a data da tomada da cidade; às invenções de Ceres e Triptólemo; há um poema sobre o rapto de Prosérpina e menções à iniciação de Hércules nos mistérios de Elêusis – e todos esses elementos são lidos como factuais por Voltaire, que associa a ausência de menções, nos mármore, às fábulas a que essas informações estão ligadas à factualidade dessas informações. Assim, a guerra de Troia nada tem, nos mármore, de intervenções divinas ou do sacrifício de Ifigênia; Ceres e Prosérpina não são deusas, e Hércules não se torna um deus ou realiza doze façanhas sobre-humanas¹⁷⁰. Estar inscrito nos mármore sem menções a fábulas parece constituir uma evidência, para o filósofo, de uma certeza histórica. Isto é, os personagens e eventos mencionados podem ser considerados verdadeiros, desde que retirados os elementos sobrenaturais consagrados pela fábula. O que possibilita que Voltaire atribua veracidade a essas passagens específicas vindas da mitologia grega – e não a outras, como Deucalião e Pirra sobrevivendo ao dilúvio ou Baco saindo da coxa de Júpiter¹⁷¹ – é a fonte que provê essas informações; no caso, os mármore de Arundel.

¹⁶⁸ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 5-6.

¹⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 6.

¹⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 7.

¹⁷¹ Id., *ibid.*, p. 122.

Notamos que não são todas as fontes que podem nos dar a conhecer fábulas que têm algo de história – não basta, portanto, retirar o elemento fantástico de qualquer fábula para encontrar um fundo histórico. É preciso se atentar para a procedência da fonte, o que nela aponta para um indício de veracidade. Vejamos outros exemplos: Minos e Orfeu também seriam personagens históricos. Minos tem sua existência comprovada pelo mármore de Paros, que faz parte dos mármore de Arundel e que fixaria o seu nascimento mil quinhentos e oitenta e dois anos antes da época em que escreve Voltaire. E ele assevera:

Esta não é uma fábula grega: é indubitável que Minos foi um rei legislador. (...) É certo que Minos era um legislador severíssimo, tanto que se supôs que, depois de morto, ele julgava as almas dos defuntos no inferno; é evidente que, na época, a crença em outra vida era geralmente difundida em grande parte da Ásia e da Europa¹⁷².

O mármore de Paros de fato tem Minos como uma de suas figuras proeminentes, tal como na passagem em que há, durante o reinado de Egeu em Atenas, uma escassez nas colheitas dos atenienses e estes, ao consultarem o oráculo, receberam como resposta que deveriam fazer o que quer que Minos julgasse certo¹⁷³.

O mármore, então, comprovaria a existência de Minos para além das fábulas associadas a ele, e através da análise das inscrições do mármore seria possível estabelecer que o Minos histórico deu origem ao Minos da fábula – a sua severidade como legislador em vida o teria acompanhado depois da morte, dando origem ao mito do juiz dos mortos. No caso de Orfeu, não são mármore a atestar a sua existência, mas autores antigos, como Cícero, em seu **Da natureza dos deuses**, e Pausânias, que afirma serem os versos de Orfeu cantados nas cerimônias religiosas de preferência aos versos de Homero, além de indícios como a existência dos mistérios órficos. Assim, temos como conclusão que, para Voltaire, certos tipos de monumentos e autores antigos podem atestar a existência de personagens e eventos que se

¹⁷² Id., *ibid.*, p. 126.

¹⁷³ ASHMOLEAN MUSEUM. **The Parian Marble**. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20150405220528/http://www.ashmolean.museum/ash/faqs/q004/q004009.html>

tomaria por fabulosos, e dar a conhecer aspectos culturais ligados à fabricação dessas fábulas, tais como a crença na vida após a morte no caso de Minos e a crença na existência de um mundo dos mortos através da história da descida de Orfeu ao Hades¹⁷⁴.

O que Voltaire propõe em relação às fábulas que trariam em si traços históricos não é algo novo: tem seus representantes desde a antiguidade, sendo um deles Evêmero, que defendia serem os deuses antigos homens comuns que haviam sido alçados ao status de divindades por seus grandes feitos. Voltaire parece se alinhar com Evêmero ao afirmar que Minos é um personagem real no seu raciocínio para relacionar a severidade de Minos como juiz em vida com a sua fama póstuma de juiz dos mortos. Havia, também entre os antigos, a interpretação alegórica, segundo a qual os deuses personificavam forças da natureza, uma posição defendida pelos estoicos¹⁷⁵ e da qual também fala Voltaire: “A alma produtora do mundo era adorada pelos sábios; ela governava os mares com o nome de Netuno; os ares, sob o emblema de Juno; os campos, sob o de Pã”¹⁷⁶.

Julgamos ser necessário questionar o que exatamente faz com que os mármores de Arundel e de Paros sejam “incontestes”, especialmente considerando que eles trazem em si personagens fabulosos: parece no mínimo curioso que Voltaire entenda que tais personagens têm um fundo histórico por estarem inscritos nesses mármores. Embora, para afirmar a historicidade de Orfeu, Voltaire recorra a Cícero e Pausânias, não faz o mesmo com Minos, Hércules ou Prosérpina - o fato de que seus nomes estão inscritos nos mármores parece bastar, para Voltaire, para comprovar que têm uma existência real para além da fábula. Não há indícios de que o filósofo tenha recorrido a outras fontes para afirmar a historicidade desses personagens, o que nos faz insistir na questão sobre a confiança de Voltaire nas informações providas pelos mármores.

¹⁷⁴ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 126.

¹⁷⁵ PEREIRA, B. A. *Lactância e a polêmica sobre a origem dos deuses: uma análise do evemerismo nas Divinas Instituições (séc. IV d.C.)* 2020. 223 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/10533/2/Disserta%3a7%c3%a3o%20-%20Azenathe%20Pereira%20Braz%20-%202020.pdf>

¹⁷⁶ VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, verbete Fábula (Fable), p. 752.

Há também outro ponto dessa questão que julgamos ser pertinente: diante da confiança depositada pelo filósofo nos mármores, quais seriam os motivos para que ele, dentro da perspectiva da filosofia da história, considere ser mais racional ou mais lógico confiar nas palavras inscritas nos mármores de Arundel e de Paros do que nas palavras de Heródoto e de outros historiadores antigos? Considerando que a filosofia da história tem por fim estabelecer critérios racionais bem definidos para determinar se um registro histórico é veraz ou não, Voltaire apresenta como razão da veracidade das informações dos mármores apenas o fato de que personagens e eventos que se tem como mitológicos aparecem nos mármores sem qualquer vestígio de fábula. A guerra aconteceu e Tróia foi tomada, mas não há menções às flechas de Apolo ou ao sacrifício de Ifigênia; Hércules foi iniciado nos mistérios de Elêusis, mas não há menções a seus doze trabalhos. Como já dissemos, Voltaire não lança mão de outros recursos ou de uma análise mais profunda para dizer que, por esse motivo, os mármores em questão são “incontestes”. Parece uma base frágil para um argumento tão seguro, já que dá a entender que qualquer personagem que apareça nos mármores pode ser considerado verídico. Não se encontram fábulas nos dois mármores, logo, todos os personagens e eventos ali inscritos, por mais que sejam associados a fábulas em tradições orais e escritas, não são fabulosos: este parece ser o raciocínio de Voltaire com as informações que temos até aqui.

Assim, temos que o delineamento de certezas históricas na área da antiguidade nem sempre tem critérios bem definidos por Voltaire, parecendo esbarrar no que o próprio filósofo considera que possa ser veraz ou não. Isso nos deixa mais atentos para a nossa análise seguinte, que se volta para três episódios que Heródoto narra e são discutidos por Voltaire – as já mencionadas histórias de Gíges e a mulher de Candaules e Creso e o Oráculo de Delfos, além de uma passagem relativa ao culto dos getas a Zalmóxis – a partir das perspectivas da narrativa de Heródoto, das interpretações de Voltaire sobre tal narrativa e dos embasamentos para essas interpretações. Verificaremos se há dissonâncias entre os critérios de veracidade formulados por Voltaire e vigentes no seu projeto de história, e as suas interpretações sobre os episódios narrados por Heródoto.

5.7 O Heródoto de Voltaire: perspectivas de um moderno sobre um antigo

Como vimos, Voltaire caracteriza Heródoto frequentemente como um historiador pródigo em contar “fábulas”, especialmente quando se tratava dos relatos de procedência oral de que tomava conhecimento – aquilo que Heródoto “ouviu” e que, na concepção de Voltaire, está diretamente ligado à falta de credibilidade das narrativas que ele reproduz, em oposição ao que Heródoto presencia como testemunha ocular, tido pelo filósofo como mais confiável. Mas uma passagem do **Dicionário filosófico** nos revela uma outra perspectiva:

Quando Heródoto conta o que lhe foi dito pelos bárbaros que visitava, só conta tolices; e é o que faz a maioria de nossos viajantes: por isso, não exige que acreditem nele, quando fala da aventura de Giges e Candaulo; de Arião, carregado por um golfinho; e do oráculo que, consultado para se saber o que Cresos estava fazendo, respondeu que estava cozinhando uma tartaruga num pote coberto (...) além de mil outras fábulas apropriadas a divertir crianças e a ser compiladas por retóricos; mas, quando fala do que viu, dos costumes dos povos que estudou, de suas antiguidades que consultou, fala a adultos¹⁷⁷.

Isso demonstra que Voltaire estava mais atento ao texto de Heródoto do que poderíamos supor em um primeiro momento. Ele não atribui ao historiador grego a exigência de que o leitor tomasse certos relatos como verdades – dentre eles, o da mulher de Candaules e o de Cresos, que da forma como Voltaire os analisa em **O pirronismo da história**, aparecem simplesmente como relatos falsos que Heródoto apresenta como verdadeiros. Nessa passagem do **Dicionário**, no entanto, Voltaire de certa forma corrigiria as suas impressões, dizendo que Heródoto apresenta esses relatos, mas não como necessariamente verdadeiros. Ele deixa que os próprios leitores decidam sobre a verdade ou falsidade deles.

Ainda assim, não deixa de ser curioso que essa ressalva feita por Voltaire em relação aos relatos de procedência oral registrados por Heródoto apareça apenas no **Dicionário**, e não esteja em **A filosofia da história** nem em **O pirronismo da história**. Em outras palavras, é notável que essa reflexão esteja em uma obra que

¹⁷⁷ Id., *ibid.*, verbete Circuncisão (*Circuncision*), p. 443.

abarca uma multiplicidade de temas como o **Dicionário filosófico**, mas que ela esteja ausente nos dois textos em que Voltaire mais se dedica a formular questões sobre a historiografia antiga. Quais poderiam ser os motivos disso? Poderíamos especular que a versão do **Dicionário** em que consta essa ressalva¹⁷⁸ é publicada após **O pirronismo da história** (o mais recente dos três textos, de 1769), o que faria dela uma nova reflexão para o que Voltaire diz em **A filosofia** e em **O pirronismo** a respeito da historiografia de Heródoto. Mas essa é apenas uma conjectura que não esgota as possibilidades de interpretação.

Também é interessante notar que, nessa passagem do **Dicionário**, Voltaire aproxima Heródoto dos viajantes modernos no que tange ao hábito de contar “tolices”, ou seja, histórias que, dentro dos parâmetros do filósofo, não merecem confiança: parece dar a impressão de que Voltaire “desculpa” de certa maneira as “tolices” que Heródoto narra, visto que esse hábito não seria exclusividade sua, mas de qualquer viajante inclusive nos tempos modernos. Aliado a isso o fato de que Heródoto não exige que seus leitores acreditem nas histórias de que ele “ouviu falar” parece levar Voltaire a ser mais brando com o historiador grego. Contudo, não podemos deixar de notar que o filósofo, apesar de afirmar que Heródoto não exigia que seus leitores acreditassem nele, ainda assim parece considerar que Heródoto acreditava nesses relatos. Voltaire parece criar uma equivalência entre a presença do relato na obra do historiador grego e a crença dele na veracidade desse relato (mesmo que os leitores estivessem desobrigados de acreditar nele).

O filósofo parece não entender, ou não considerar, que Heródoto não se posiciona como acreditando ou não em certos relatos, tal como nessa passagem das **Histórias**: “De minha parte, não direi que esta ou aquela história é verdadeira, mas identificarei aquela em que eu mesmo sei terem sofrido os Gregos ações injustas, e assim prosseguirei com minha história, e falarei de pequenas e grandes cidades de homens”¹⁷⁹. Isto é, há uma preocupação da parte de Heródoto em demarcar o que ele vai narrar, em quais momentos não se manifestará a respeito dos episódios narrados, e em quais se manifestará por ser capaz de apontar, por experiência própria, a

¹⁷⁸ O **Dicionário**, cuja primeira edição foi em 1764, teve mais outras três edições, nas quais o número de verbetes aumentou progressivamente passando dos 73 iniciais para 118, sendo que a última edição foi em 1769. Cf. SOUZA, M. G. O Dicionário filosófico de Voltaire: um “livro infernal” em: VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, p. VII.

¹⁷⁹ HERÓDOTO, I.5.3.

veracidade ou a falta dela nos episódios em questão. Mas Voltaire parece entender que Heródoto, ao registrar os relatos de que toma conhecimento (especialmente aqueles que o filósofo considera serem “falsos”) está afirmando sua crença na veracidade deles. Nos parece que Voltaire não chega a entender completamente o método de Heródoto, e preenche as lacunas com as suas próprias interpretações.

Também sentimos ser necessário salientar, mais uma vez, que as passagens em que Voltaire censura Heródoto por conta dos relatos de procedência oral que usa em sua obra são muito frequentes e, visto que a ressalva a respeito de Heródoto não exigir que se acredite em tais relatos não aparece nas obras em que Voltaire trata da historiografia antiga, parece estarmos diante de indícios de que Voltaire se esforça por apresentar Heródoto como um historiador que nunca deixa de ser “crédulo” quanto aos relatos que chegam até ele, mesmo que deixe seus leitores livres para escolherem acreditar ou não.

5.8 Os diferentes valores da “fábula” na historiografia antiga: três episódios de Heródoto

Mas, quando Heródoto narra os contos que ouviu, **seu livro não passa de um romance que se assemelha às fábulas milésias**. Ora é um Candaules que mostra sua mulher inteiramente nua ao amigo Giges; mulher que, por modéstia, só deixa a Giges a alternativa de matar o marido e esposar a viúva ou perecer. Ora é um oráculo de Delfos que adivinha que, enquanto está falando, Cresos assa uma tartaruga numa bandeja de bronze a cem léguas dali¹⁸⁰.

A análise de Voltaire sobre os relatos da mulher de Candaules e de Cresos e o Oráculo de Delfos é breve e sucinta, como podemos ver: trata-se de nada mais do que fábulas. A análise do terceiro episódio – o do culto a Zalmóxis – é mais complexa, e será considerada mais adiante. Por ora, concentremo-nos nos dois primeiros episódios, de acordo com a narrativa de Heródoto.

O primeiro deles é o da mulher de Candaules, rei da Lídia, e seu encontro com Giges, o guarda-costas real que mata seu senhor e assume seu lugar:

¹⁸⁰ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 17, *grifos nossos*.

Este Candaules, então, apaixonou-se por sua própria esposa, tanto que ele acreditava ser ela, de longe, a mais bela mulher do mundo; e acreditando nisso, ele louvou a beleza sem igual dela para Gíges filho de Dascylus, que era o seu favorito dentre os seus guarda-costas; pois foi para Gíges que ele confiou todos os seus segredos mais importantes. Depois de um tempo, Candaules, fadado à má sorte, assim falou para Gíges: “Gíges, eu não penso que você acredite no que eu falo sobre a beleza de minha mulher; os homens confiam menos em suas orelhas do que em seus olhos: então você deve vê-la nua”¹⁸¹.

Candaules arma um plano para que Gíges possa ver sem ver visto, mas a rainha acaba por se dar conta da sua presença e, no dia seguinte, dá um ultimato a Gíges: para que a honra da rainha seja vingada, ou Gíges mata Candaules e toma o trono, tendo-a como esposa, ou ele próprio morre. Gíges, depois de muita hesitação, opta por matar Candaules e se tornar rei, desposando a rainha. Assim, com a morte de Candaules se encerra a dinastia Heraclida, e a ascensão de Gíges marca o início da dinastia dos Mermnadae¹⁸².

O segundo deles, a respeito de Creso e o Oráculo de Delfos, narra como Creso, outro rei da Lídia, da mesma dinastia dos Mermnadae, na sua busca por um oráculo que lhe dissesse se deveria sair em campanha contra os persas, envia emissários a vários oráculos com a seguinte instrução: no centésimo dia depois de saírem de Sardes, deveriam inquirir aos oráculos o que Creso estava fazendo, e trazerem as respostas por escrito de volta para Creso. A única resposta relatada por Heródoto (por ter sido a única a que ele alegadamente teve acesso¹⁸³) é a do Oráculo de Delfos, que disse sentir o cheiro de uma tartaruga sendo cozida junto a um cordeiro em um caldeirão de bronze. Os emissários então voltam a Sardes, capital da Lídia, com suas respostas, que são examinadas por Creso. “Algumas não o satisfizeram de nenhuma maneira. Mas quando ele leu a mensagem délfica, ele a reconheceu com adoração e boas-vindas, considerando Delfos como o único lugar verdadeiro de adivinhação, por ter descoberto o que ele havia feito”¹⁸⁴.

O primeiro elemento que notamos é a avaliação de Voltaire sobre a história da mulher de Candaules ser uma fábula, e nos perguntamos por que Voltaire a considera

¹⁸¹ HERÓDOTO, I, 8.1.

¹⁸² HERÓDOTO, I, 9.1-14.1.

¹⁸³ HERÓDOTO, I, 47.1-2.

¹⁸⁴ HERÓDOTO, I, 48.1.

como tal: o filósofo não desenvolve nenhuma explicação que possa esclarecer por que o relato da mulher de Candaules seria fabuloso, e, portanto, relativamente falso. A falsidade, para ele, parece estar dada, mas para nós não parece clara. Poderíamos, de início, especular que o relato, para ele, é falso por ter sido ouvido, e não visto, por Heródoto. Se analisarmos os trechos “Quase tudo o que ele [Heródoto] conta sobre a fé dos estrangeiros é fabuloso, mas tudo que o viu é verdadeiro”¹⁸⁵ e “... quando Heródoto narra os contos que ouviu, seu livro não passa de um romance que se assemelha às fábulas milésias”¹⁸⁶, sendo que este trecho é seguido pelo relato da mulher de Candaules, podemos ver uma oposição entre a veracidade do que Heródoto presencia como testemunha ocular e a falsidade do que chega até ele na forma do relato oral. O filósofo estaria, então, avaliando a história da mulher de Candaules não a partir de indícios que apontam para a sua suposta natureza falsa (ou duvidosa), como relatos que contradizem essa história, mas possivelmente partindo da natureza oral do relato que chega até Heródoto.

Também é interessante notar que Voltaire não tece comentários a respeito do contexto maior em que a história está inserida; a saber, o da mudança de dinastias em Sardes. Voltaire parece interessado apenas em retirar o relato de seu contexto e encará-lo como se fosse uma história avulsa, sem levar em conta as intenções de Heródoto ao inseri-lo em sua narrativa. O único propósito de Voltaire parece ser o de interpretar o relato como uma “fábula” (sem esclarecer quais seriam seus critérios para essa avaliação), e sem abrir espaço para outras considerações a respeito do contexto do relato ou sobre o próprio relato.

A respeito da narrativa sobre Cresos e o Oráculo de Delfos, Voltaire fornece indícios mais claros, que nos permitem entender melhor o que ele parece apontar como sendo “falso” não só na história de Cresos, mas também em outras histórias envolvendo oráculos, ao partir de uma abordagem racionalizante: em uma passagem de **A filosofia da história**, Voltaire diz, a respeito de oráculos, não ser possível saber o futuro, mas que se pode conjecturar sobre os acontecimentos – é possível prever o rumo de uma batalha se um exército é em tudo superior ao outro¹⁸⁷; ou, então, é possível dar respostas ambíguas que os próprios oráculos explicavam como bem

¹⁸⁵ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 16.

¹⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 17.

¹⁸⁷ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 141.

entendiam ou informar-se secretamente com os empregados dos que vinham consultar o oráculo sobre “as aventuras” de seus patrões. “Um idiota ficava pasmo com que um espertalhão lhe dissesse da parte de Deus o que ele havia feito de mais oculto”¹⁸⁸. Isto é, no entendimento de Voltaire, os oráculos prediziam a partir de dados facilmente observáveis (calculavam as probabilidades, não adivinhavam o futuro), ou criavam redes de informações que lhes permitiam saber os segredos de seus consulentes para fingir adivinhá-los.

O oráculo seria, portanto, uma falsa inspiração divina se passando por verdadeira: é importante notar que Voltaire não duvida da existência dos oráculos, que existisse a prática de consultá-los para saber o futuro, ou que Creso tenha de fato mandado emissários para consultar o Oráculo de Delfos e que tenha recebido dele uma resposta que o satisfizesse. O problema, para Voltaire, parece estar na ideia de que o oráculo, fosse o de Delfos ou qualquer outro, realmente tinha o dom de prever o futuro por ser a voz de um deus. Aí parece residir a falsidade da história de Creso para o filósofo. E aqui vemos também outros critérios aparentes: um interesse em avaliar uma prática religiosa não de um ponto de vista que considere as múltiplas representações de um oráculo dentro da sociedade da qual fazia parte, mas de uma perspectiva simplista que considera um oráculo apenas uma representação de velhacaria e credulidade.

Como pode-se ver, os critérios pelos quais Voltaire chama certos tipos de relato de “fábula” são diversos e nem sempre está claro por que eles são julgados como fábulas, ou seja, como falsos – da mesma forma, os critérios de falsidade colocados por Voltaire sugerem uma certa complexidade, à qual nos atentaremos ao longo de nosso trabalho. Também não podemos deixar de ressaltar que, nos dois casos, não há da parte de Heródoto uma interpretação de que tais relatos constituam “fábulas” no sentido voltairiano do termo, isto é, o sentido de relatos falsos: um indício que já aponta para a diferença de critérios, entre os dois autores, na construção do vocabulário relativo à certeza histórica.

¹⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 142.

O terceiro relato de Heródoto que aqui examinaremos diz respeito a Zalmóxis(ou Salmóxis)¹⁸⁹, uma divindade que seria adorada pelos getas (que Heródoto caracteriza como tribos trácias) e em honra a quem seriam feitos sacrifícios humanos. Voltaire destaca esse episódio ao interpretá-lo de uma maneira específica, que se alinha com o seu combate contra o fanatismo religioso. Mas, antes de passarmos à sua interpretação, vejamos primeiro como Heródoto descreve o culto a Zalmóxis:

A cada cinco anos eles escolhem um dos seus mediante sorteio e o enviam como mensageiro para Salmóxis, com instruções para relatar suas necessidades: três lanças são erguidas por homens designados para isso; outros pegam o mensageiro para Salmóxis por suas mãos e pés, o balançam e lançam para cima, na direção das pontas das lanças. Se ele morre, acreditam que o deus os favorece; mas se não morre, eles culpam o próprio mensageiro, o considerando um homem mal, e enviam outro mensageiro em seu lugar. É enquanto o homem ainda vive que eles lhe transmitem a mensagem¹⁹⁰.

É ao lançarmos nosso olhar para a análise de Voltaire sobre Zalmóxis a partir da narrativa de Heródoto que a situação ganha outros contornos. Vejamos como Voltaire se posiciona a respeito do relato do culto a Zalmóxis:

É terrível ver como a opinião de que o céu pode ser apaziguado com o massacre, depois de introduzida, disseminou-se universalmente por quase todas as religiões, e como foram multiplicadas as razões desse sacrifício (...) Ora são inimigos que precisam ser imolados a Marte, o exterminador (...) Ora são homens justos que um deus bárbaro quer como vítimas: os getas disputam entre si a honra de levar a Zalmóxis os votos da pátria. Aquele que por felicidade for sorteado para o sacrifício é lançado sobre dardos em riste: se receber um golpe mortal ao cair sobre as lanças, será de bom augúrio para o sucesso da negociação e para o mérito da pessoa deputada; mas, se sobreviver ao ferimento, é um malvado com que Deus não se importa¹⁹¹.

Em primeiro lugar, notamos que apesar de não haver uma referência explícita a Heródoto, verificamos que se trata do mesmo relato que aparece nas **Histórias**; e,

¹⁸⁹ Esclarecemos que a grafia que Voltaire utiliza para este nome é “Zalmóxis”, enquanto Heródoto adota “Salmóxis”; porém trata-se do mesmo personagem. Para tornar as menções mais uniformes, adotamos a grafia “Zalmóxis”.

¹⁹⁰ HERÓDOTO, IV, 94.2-3.

¹⁹¹ VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Fanatismo (*Fanatisme*), p. 757.

diferentemente do que faz com os relatos da mulher de Candaules e de Cresos, Voltaire não duvida nem do relato sobre o culto em si, nem de nenhum elemento dele: toma o que Heródoto diz sobre os sacrifícios humanos, o ritual e seus significados como verídicos. É especialmente curioso que Voltaire considere que o relato sobre Zalmóxis seja verídico visto que, tal como Heródoto esclarece na passagem abaixo, ele é fruto de transmissão e testemunhos orais, e para Voltaire os relatos orais reproduzidos por Heródoto estão no mesmo patamar que as “fábulas milésias”. É curioso também que Voltaire não considere as passagens em que Heródoto analisa, de um ponto de vista evemerístico, ou seja, de uma perspectiva racionalizante, a narrativa sobre Zalmóxis:

Eu soube pelos gregos que vivem ao lado do Helesponto e Pontus, que este Salmóxis foi um homem que uma vez já foi escravo em Samos, seu mestre tendo sido Pitágoras filho de Mnesarchus; então, depois de ter sido liberto e tendo adquirido grande fortuna, ele retornou para seu próprio país. Na época os trácios eram um povo pobre e atrasado, mas este Salmóxis conhecia os costumes jônios e um estilo de vida mais avançado do que o trácio; pois havia convivido com os gregos, e além disto com um dos maiores professores gregos, Pitágoras; assim pois ele construiu um salão, onde ele entreteve e alimentou os líderes entre seus compatriotas, e os ensinou que nem eles nem seus hóspedes nem qualquer de seus descendentes jamais morreriam, mas que eles iriam a um lugar onde viveriam para sempre e teriam todas as coisas boas. Enquanto ele fazia o que digo e ensinava sua doutrina, fazia uma câmara subterrânea. Quando ela foi terminada, ele desapareceu da vista dos trácios, e desceu para a câmara subterrânea, onde ele viveu por três anos, enquanto os trácios desejaram que voltasse e choraram por ele como se tivesse morrido; foi então que no quarto ano ele apareceu para os trácios, e assim eles vieram a acreditar no que Salmóxis lhes havia contado. Tal é a história grega sobre ele¹⁹².

Também consideramos significativo que Voltaire não mencione o que o próprio Heródoto pensa sobre a história contada: “Eu não desacredito nem acredito inteiramente no conto sobre Salmóxis e sua câmara subterrânea, mas penso que ele viveu muitos anos antes de Pitágoras; e quanto a ter havido um homem chamado Salmóxis ou ser ele uma divindade natural dos getas, que a questão seja rejeitada”¹⁹³. Isto é, mesmo com a avaliação feita pelo historiador grego, que adota um ponto de vista racionalizante para se pronunciar sobre a história que os gregos contam sobre Zalmóxis (o que acreditamos que deveria ter interessado Voltaire), o filósofo não emite nenhum juízo sobre a veracidade – ou a ausência dela – de tal narrativa.

¹⁹² HERÓDOTO, IV. 95.

¹⁹³ HERÓDOTO, IV.96.

Qual seria o motivo disso? Nos parece que a resposta está no verbete do **Dicionário filosófico** em que Voltaire insere essa narrativa: o verbete “Fanatismo”. Nas suas primeiras linhas, Voltaire discursa sobre os efeitos nefastos da ideia de que as forças divinas podem ser apaziguadas com um massacre, para citar exemplos da prática de sacrifícios humanos em religiões pagãs. Aí então se insere o relato do culto a Zalmóxis. Nos parece, então, que o interesse de Voltaire ao mencionar esse relato específico da obra de Heródoto é alinhá-lo à sua crítica direcionada às mazelas do fanatismo religioso. Ou seja, Voltaire considera que o relato é verossímil (ou não o avalia como sendo inverossímil de alguma maneira) para ilustrar como as práticas ligadas ao fanatismo religioso – tais como a do sacrifício humano de cultos como o de Zalmóxis – são antigas e ruins para a vida humana.

Em outras palavras, ao menos neste caso o filósofo não estaria particularmente interessado em averiguar a veracidade da história, mas em usá-la para o propósito de combater o fanatismo. Assim, podemos dizer que o aproveitamento que Voltaire faz da historiografia herodoteana assume um caráter instrumental, de selecionar as passagens de Heródoto que sirvam tanto ao propósito de mostrar o que Voltaire considera como o lado “fabulesco” da história antiga – usando como exemplos as histórias da mulher de Candaules e de Creso – quanto o de mostrar os seus fatos significativos – desde que esses fatos coincidam com os objetivos de Voltaire, como no caso do fanatismo religioso que ele enxerga no culto a Zalmóxis.

Diante disto, parece-nos ser possível falar em uma relação de conveniência que Voltaire desenvolve quanto a Heródoto: quando o que este relata tem algum traço de “falsidade” detectado pelo filósofo – traço que nem sempre está claro, como no caso da mulher de Candaules – Voltaire aponta Heródoto como uma espécie de colecionador de fábulas, chegando até mesmo a compará-lo com uma velha que conta histórias para crianças:

Heródoto chega aos jogos olímpicos e conta contos aos gregos reunidos, como uma velha a crianças. Começa dizendo que os fenícios navegaram do mar Vermelho ao Mediterrâneo, o que supõe que os fenícios dobraram nosso cabo da Boa Esperança e contornaram a África. Vem em seguida o rapto de Io, depois a fábula de Gíges e Candaules, depois belas histórias de ladrões e a da filha do rei do Egito, Quéops, que, tendo exigido uma pedra de cada um

de seus amantes, teve pedras bastantes para construir uma das mais belas pirâmides¹⁹⁴.

A figura da velha contadora de histórias parece ser emprestada de Platão, ao se referir às histórias vindas da tradição oral que eram contadas às crianças pelas “velhas avós” para educá-las sobre o mundo dos deuses¹⁹⁵. Mas a associação entre Heródoto e a velha contando histórias a crianças feita por Voltaire sugere algo desprovido de seriedade, como se Heródoto contasse histórias em que, tal como Voltaire diz no trecho supracitado do **Dicionário filosófico**, só as crianças acreditariam, que jamais passariam pelo crivo de um adulto. Desse ponto de vista, Heródoto não seria um historiador que se pudesse levar a sério.

No entanto, o historiador grego experimenta uma diferença significativa de status nas mãos de Voltaire: se Heródoto é um mero contador de histórias quando essas histórias não interessam a Voltaire (isto é, quando ele as considera “fábulas”), ele se torna exemplar quando suas narrativas transmitem, no entendimento de Voltaire, ensinamentos úteis – tal é o caso das narrativas sobre os preparativos de Xerxes para a invasão da Grécia, e da vitória dos gregos sobre os persas:

É preciso admitir que a história começa para nós apenas no momento das incursões dos persas contra os gregos. Antes desses grandes acontecimentos, encontramos apenas relatos vagos, cercados de contos pueris. **Heródoto torna-se o modelo dos historiadores quando descreve os prodigiosos preparativos de Xerxes para subjugar a Grécia e, em seguida, a Europa.** Exagera sem dúvida na quantidade de soldados; mas os conduz com exatidão geográfica de Susa até a cidade de Atenas (...) Não esperamos que os atenienses, sem cidade, sem território, refugiados em seus navios com alguns outros gregos, porão em fuga a imensa frota do grande rei; que voltarão vencedores para casa; que forçarão Xerxes a retirar de modo ignominioso os destroços de seu exército; e que em seguida eles o proibirão, por um tratado, de navegar em seus mares. Essa superioridade de um pequeno povo generoso, livre, sobre toda a Ásia escrava, **é talvez o que existe de mais glorioso entre os homens**¹⁹⁶.

Vemos então dois motivos para que Heródoto seja considerado, nesse contexto, um marco na historiografia antiga: antes dos acontecimentos que se ocupa

¹⁹⁴ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 11.

¹⁹⁵ PLATÃO apud VERNANT, **Mito e religião na Grécia Antiga**, p. 15.

¹⁹⁶ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 19, *grifos nossos*.

de registrar, não há relatos confiáveis; e ao registrar os acontecimentos das guerras greco-pérsicas, Heródoto é nada menos do que exemplar – tanto na sua condução do exército de Xerxes até a Grécia quanto no processo que leva à vitória dos gregos. A “moral”, por assim dizer, que Voltaire encontra nesses relatos de Heródoto é a da vitória da liberdade e da engenhosidade sobre um poder massivo e escravizador. Nesse sentido, é de Heródoto o mérito de deixar para a posteridade aquele que é, possivelmente, “o único fruto que podemos tirar do conhecimento desses tempos remotos”¹⁹⁷.

De uma velha contadora de histórias a um modelo para todos os historiadores, Heródoto parece representar, na ótica de Voltaire, tanto o maior problema da historiografia antiga, na prática de misturar “fábulas” a fatos, como a sua maior virtude, por ser, dentre os antigos, o historiador que oferece as informações mais úteis e de maior valor sobre a antiguidade. Heródoto é também o único, dentre os historiadores antigos, a ter um capítulo destinado exclusivamente ao uso que se pode fazer de sua obra em **O pirronismo da história**, capítulo no qual estão os trechos que citamos a respeito de Heródoto ser um modelo para todos os historiadores – outro indicativo de sua importância para Voltaire.

As abordagens de Voltaire em relação a Heródoto aparentam ter um forte componente de conveniência: quando a narrativa de Heródoto não é conveniente para o modelo de história voltairiano, ele é rapidamente exposto como um modelo das falhas dos historiadores antigos. Nas primeiras passagens em que fala dele Voltaire não hesita em associá-lo às fábulas, aos relatos que considera serem desprovidos de credibilidade e seriedade, como nesta passagem: “Os gregos sabiam muito bem distinguir a história da fábula, e os fatos reais dos contos de Heródoto...”¹⁹⁸. Mas quando a sua narrativa se encaixa no que é conveniente para Voltaire, como no caso dos seus relatos sobre as guerras entre gregos e persas, ou no caso dos relatos sobre Zalmóxis que o filósofo interpreta como um exemplo de fanatismo religioso, Heródoto logo se torna exemplar.

Lopes fala em um Voltaire “entortador de ideias”:

¹⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 19.

¹⁹⁸ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 6.

Quando disposto, expunha os mais diversos sistemas filosóficos com admirável clareza. Mas, quando tomado de indisposição, revelava-se um “entortador” de ideias. Nesse sentido, parece que certos historiadores de Voltaire têm razão. Ele sabia das coisas, possuía uma grande capacidade de compreensão, mas não relutava em sacrificá-la quando o problema era fazer espírito. E esse dilema voltairiano, quase sempre resolvido em favor do espírito, não está posto apenas na obra literária, na qual o autor pode usar e abusar. Veremos adiante que essa tendência é recorrente em todas as obras de historiador¹⁹⁹.

No entanto, essa abordagem parece se guiar pelo princípio de que há determinados modos pelos quais ideias podem ser empregadas, e o que se encontrar fora disso são ideias “tortas”, das quais não se fez um uso adequado. Embora tenhamos visto que Voltaire molde imagens de Heródoto de acordo com as suas próprias convicções e propósitos, o que objetivamos não é denunciar um processo de “entortamento” de ideias, como se os usos da historiografia herodoteana feitos pelo filósofo não fossem legítimos, mas entender como essas imagens de Heródoto são formadas: assim, por meio dos contrastes entre as imagens criadas por Voltaire, a de um Heródoto “contador de histórias” e de um Heródoto “modelo de todos os historiadores”, buscamos entender quais são e como se revelam as intenções de Voltaire por meio dos seus usos da historiografia herodoteana.

A propósito de contrastes, acreditamos que possivelmente o mesmo se dê com outros historiadores antigos: de Tucídides, por exemplo, Voltaire fala pouco, apresentando sua obra como uma história de uma região pequena da Grécia, embora faça a ressalva a respeito da reputação dos seus homens: “... se limita a detalhar a história da guerra do Peloponeso, região não maior que uma província da França ou da Alemanha, mas que produziu homens em tudo dignos de uma reputação imortal...”²⁰⁰. No entanto, quando critica a ideia de que povos que considera serem “errantes” e “vagabundos” possam ter tido historiadores, Voltaire cita Tucídides como se fosse um historiador exemplar: “... poderá alguém acreditar de boa-fé que tártaros vagabundos que dormem na neve (...) ou árabes errantes e ladrões que erram em montanhas de areia, tenham tido seus Tucídides e Xenofontes?”²⁰¹.

¹⁹⁹ LOPES, M. A. **Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo**. Campinas: Papyrus, 2001. (Coleção Textos do Tempo), p. 122.

²⁰⁰ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 21.

²⁰¹ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 223.

A respeito das interpretações de Voltaire sobre Heródoto, consideramos importante reforçar que a ideia de “fábula”, imposta por Voltaire a dois dos três relatos que analisamos e a outros relatos de Heródoto nas **Histórias**, não resiste a uma análise do texto original: Heródoto não afirma que está tratando de relatos fictícios ou absurdos, como poderia fazer por meio do uso do termo *mythos*. Por esse motivo, é importante investigarmos como é formado o vocabulário da certeza histórica de Heródoto, como são estabelecidos parâmetros para o que considera verdadeiro, falso, veraz ou provável, de maneira a distinguir entre o que Heródoto estabelece como o seu vocabulário e o vocabulário próprio de Voltaire, entre o que Heródoto considera como pertencente ao campo da certeza histórica e o que Voltaire julga que pertença a esse campo: é o que nos permitirá lançar luz sobre as apropriações que o filósofo faz da obra do historiador grego, e constitui nosso objetivo no capítulo seguinte.

6 CAPÍTULO 2: O VOCABULÁRIO DA (IN)CERTEZA HISTÓRICA EM HERÓDOTO E LEITURAS DE VOLTAIRE

As **Histórias** se caracterizam por uma rica diversidade de relatos: desde a busca pelas raízes históricas dos conflitos entre gregos e persas, que Heródoto declara, logo no prólogo, ser um de seus objetivos, bem como o registro dos grandes feitos dos homens:

Esta é a apresentação da investigação de Heródoto de Halicarnasso, para que as coisas feitas pelo homem não sejam esquecidas com o tempo, e para que grandes e admiráveis feitos, alguns por parte dos helenos, outros por parte dos bárbaros, não percam sua glória, incluindo dentre outros qual foi a causa de terem travado guerra uns contra os outros.²⁰²

Os relatos de Heródoto incluem também o registro de usos e costumes de culturas estrangeiras, demarcando a diferença em relação aos costumes gregos – mas também, em alguns casos, o que parece ser uma espantosa proximidade, como

²⁰² HERÓDOTO, I. 1.0.

nas passagens em que os persas conduzem um debate sobre a melhor forma de governo, e Otanes defende um governo “da multidão”²⁰³.

Essa diversidade de relatos compreende uma variedade de fontes, que vão desde o que Heródoto pôde presenciar em suas viagens como testemunha ocular até o que ele ouviu de testemunhas oculares. Nesse ínterim, Heródoto também aponta fontes indiretas, como pessoas que ouviram o relato de testemunhas oculares; autoridades baseadas na tradição; relatos cujas fontes não podem ser rastreadas com exatidão, bem como lacunas nas informações por não ter sido possível encontrar fontes sobre elas.

É possível notar que, junto dessas fontes diversas, há indicações sobre os níveis, por assim dizer, de veracidade das histórias a que elas se referem: dependendo da procedência, algumas histórias podem ser classificadas por Heródoto como mais ou menos críveis. Assim, o historiador não apenas registra o que encontra. Embora, em certas passagens, Heródoto não se manifeste sobre o teor de veracidade daquilo que narra, em outras julga as narrativas a partir de comparações entre fontes diferentes e partindo também do seu próprio juízo enquanto historiador. É importante ressaltar que não há apenas os juízos de verdadeiro e falso, mas gradações que passam também pelas ideias de provável, improvável, mais crível ou menos crível. Para que possamos entender como operam essas gradações, vejamos como elas se relacionam com os tipos de fontes de que faz uso Heródoto, e quais são os termos usados para designar os diferentes níveis de veracidade apontados pelo historiador.

6.1 As fontes de Heródoto: o ver e o ouvir

Há, explica Hartog, uma tradição que reúne filósofos, médicos e historiadores gregos, a de considerar a visão um “instrumento de conhecimento”: no sentido de que o ato de ver produz um conhecimento mais seguro do que o que outros sentidos (especialmente, o de ouvir) poderiam oferecer²⁰⁴. Hartog evoca também, logo em seguida, a célebre passagem de Heródoto (já analisada por nós no capítulo anterior,

²⁰³ HERÓDOTO, III.80.

²⁰⁴ HARTOG, F. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Jacyntho Lins Brandão (trad.). Belo Horizonte: EdUFMG, 1999. p. 274.

a partir da ótica de Voltaire) em que Candaules, empenhando-se em convencer Giges da beleza extraordinária da esposa, se vale da máxima de que “Ver é melhor do que ouvir”:

Este Candaules, então, apaixonou-se por sua própria esposa, tanto que ele acreditava ser ela, de longe, a mais bela mulher do mundo; e acreditando nisso, ele louvou a beleza sem igual dela para Giges filho de Dascylus, que era o seu favorito dentre os seus guarda-costas; pois foi para Giges que ele confiou todos os seus segredos mais importantes. Depois de um tempo, Candaules, fadado à má sorte, assim falou para Giges: “Giges, eu não penso que você acredite no que eu falo sobre a beleza de minha mulher; **os homens confiam menos em suas orelhas do que em seus olhos**: então você deve vê-la nua²⁰⁵.

A ideia de que os dados fornecidos pela visão valem mais do que os da audição se faz presente com muita força também em Tucídides: a autópsia, o “ver por si mesmo”, outorga uma credibilidade ao que se relata que, se levada às últimas consequências, equivale a dizer que a única história possível é a história contemporânea, por ser a única que pode ser testemunhada pessoalmente pelo espectador²⁰⁶. Em Heródoto, a concepção de *ópsis* assume outros sentidos para além da ligação com o que o historiador presencia como testemunha ocular – a própria investigação herodoteana, tratando de eventos que Heródoto não poderia ter visto, assume objetivos e métodos diferentes dos de Tucídides, e ela não exclui o recurso a fontes que passam pelo ouvir ao invés do ver.

A *ópsis* tem, em Heródoto, o sentido da visão objetiva e subjetiva, e possui uma relação não só com o visível que se manifesta no mundo material, mas também com o onírico, isto é, com o sonho. Quem está adormecido vê o sonho se apresentar, e o sonho leva o sonhador a acreditar – quase sempre erroneamente – na sua mensagem, pelo menos nas **Histórias**. Assim sendo, o sonho “vale como autópsia”²⁰⁷.

O outro polo das fontes de investigação é a *akoé*, o ouvir, que em Heródoto não é um recurso a ser subjugado pela *ópsis*, mas uma espécie de “companheira” que,

²⁰⁵ HERÓDOTO, I, 8.1.

²⁰⁶ HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 277.

²⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 280.

embora possa ser de um nível de veracidade menor do que o da *ópsis*, é também um recurso útil nas circunstâncias em que a *ópsis* perde seu alcance:

O *eu ouvi* reveza com o *eu vi*, quando este último não é possível ou não é mais possível. Como lembra a história de Gíges, o ouvido, do ponto de vista do fazer-creer, vale menos que o olho: disso se conclui que uma narrativa presa a um *eu ouvi* será menos crível ou menos persuasiva que uma outra, vizinha, organizada em torno de um *eu vi*. Sua marca de enunciação é, se posso dizer assim, menos forte. O narrador engaja-se menos, mantendo-se a alguma distância de sua narrativa, deixando, em consequência, mais espaço para o ouvinte modular sua crença. Em resumo, afrouxam-se suas rédeas.²⁰⁸

Apesar desse inicial poder menor de persuasão, a *akoé* apresenta gradações que podem torná-la uma fonte digna de confiança: “Positivamente, a *akoé* significa “eu me informei” (*pynthánomai*), eu investiguei (*historéo*) junto de pessoas que dizem, por terem elas próprias visto ou por terem ouvido de outros que viram ou que dizem ter visto etc...”²⁰⁹. Isto é, ter ouvido de quem viu ou, mais indiretamente, ter ouvido de quem diz ter visto é uma marca que indica que o trabalho feito pelo historiador é confiável: mesmo que ele próprio não tenha visto, se informou junto de quem, de alguma forma, viu. A informação é colhida seguindo a trilha do que torna o relato mais veraz, de modo que a *akoé* colabora com a *ópsis* – se minha visão não pode me dizer o que aconteceu, ouvir o relato de quem viu pode. É o caso da experiência de Heródoto em um labirinto no Egito.

Trata-se de um impressionante monumento que rivaliza, nas palavras de Heródoto, até mesmo com obras erigidas pelos gregos, e o historiador descreve o que pôde ver: “Tem doze quadras cobertas com portas de frente umas para as outras: seis encaram o norte e seis o sul, em duas linhas contínuas, todas dentro de uma parede externa. Também há duplos conjuntos de câmaras, três mil no total, mil e quinhentas acima e o mesmo número sob o solo”²¹⁰. O seu acesso às câmaras inferiores foi vetado pelos egípcios que cuidavam do labirinto, de maneira que, não sendo possível que seus próprios olhos as vissem, Heródoto recorre ao testemunho de quem pôde

²⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 281.

²⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 281.

²¹⁰ HERÓDOTO, II.148.

vê-las: “Assim podemos falar apenas por ouvir dizer das câmaras inferiores; as superiores vimos por nós mesmos, e elas são criações superiores às humanas”²¹¹. Este é, como Hartog o chama, o primeiro nível da *akoé*: eu não vi, mas eu ouvi por mim mesmo (*autékoos*)²¹².

Os demais níveis da *akoé* acompanham as variações na certeza ou na exatidão das informações: no segundo nível, é comum multiplicarem-se os interlocutores, de maneira que a rota até chegar a quem viu o que é contado é mais demorada²¹³. E, às vezes, não se pode chegar a uma testemunha ocular, mas apenas a um ouvir dizer:

A respeito da terra pela qual comecei a contar minha história, ninguém sabe ao certo o que fica ao norte dela; pois não pude encontrar ninguém que afirmasse sabe-lo por ter visto. Pois até Aristetas, que recentemente mencionei – até mesmo ele não afirmou ter ido além do país dos issedones, apesar de ser poeta; mas ele falou por ter ouvido dizer do que está ao norte, dizendo que os issedones haviam lhe contado²¹⁴.

A *akoé* também desempenha um papel singular quando Heródoto deseja falar de épocas remotas: por ser impossível falar em testemunho ocular nesse caso (não seria possível que ele próprio tivesse visto nem que alguém que tivesse visto ainda estivesse vivo para contar), o ouvir de Heródoto volta-se para “um primeiro enunciador, na maior parte das vezes qualificado como *sábio* (*logíós*). No Egito, esses interlocutores são os sacerdotes...”²¹⁵. Assim, nessas condições, o *sábio* é tido como uma fonte de informação segura, uma autoridade detentora de conhecimentos de tempos longínquos. “Entre os próprios egípcios, aqueles que vivem no campo em que se pratica o cultivo²¹⁶ são os mais diligentes entre os homens na arte de preservar a memória do passado, e dentre todos os que questionei, não havia quem se mostrasse tão versado em história quanto eles”²¹⁷ (destacamos que, no texto original, não

²¹¹ HERÓDOTO, II.148.

²¹² HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 281.

²¹³ Id., *ibid.*, p. 282.

²¹⁴ HERÓDOTO, IV.16.

²¹⁵ HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 282. Salientamos, no entanto, que Heródoto não parece falar de sacerdotes especificamente na passagem citada por nós, mas dos egípcios de maneira geral.

²¹⁶ Ou, citando Hartog, “na região onde se semeiam os grãos”. Id., *ibid.*, p. 449, nota 37.

²¹⁷ HERÓDOTO, II.77.

aparece o termo “história”, sendo que o sentido da frase é o de que os egípcios que vivem no campo são λογιώτατοι (*logiótatoi*), “os mais sábios”, por serem “os mais versados em relatos”²¹⁸.

O último nível da *akoé* é o mais impessoal de todos, por não haver uma fonte de informação identificada: o *légetai*, o “diz-se que...”. Entram nessa categoria as narrativas que não têm uma origem certa, “de que não se sabe nem quando, nem como, nem por quem, nem para quem foi produzida (...) Essas declarações que se transmitem são uma sorte de citação sem quem cita e sem quem é citado, cuja autoridade varia conforme o contexto”²¹⁹. É o caso, por exemplo, de uma passagem das **Histórias** em que Sólon conta a Creso sobre a proeza de Cleobis e Biton, e a expressão usada é “esta história é contada sobre eles”²²⁰. Ou quando, na passagem em que os emissários de Creso perguntam aos oráculos o que o rei da Lídia estava fazendo naquele exato momento, Heródoto explica que não se sabe quais foram as respostas dadas, exceto a do Oráculo de Delfos: “Ninguém sabe dizer qual resposta foi dada pelo restante dos oráculos”²²¹.

6.2 Níveis de certeza: noções de factualidade

Assim como há formas variadas de se informar, há também variações no nível de certeza relativo ao que é dito: ao relatar a história, que ele atribui aos cartagineses, do lago da ilha Cyrauis, de cuja lama as moças da ilha conseguiriam retirar ouro usando penas cobertas com piche, Heródoto se manifesta dizendo não saber se isto é verdade e que apenas escreve o que é dito, mas afirma que “tudo é possível” e que viu algo parecido na ilha grega de Zakynthos, em que piche era extraído das águas de um lago usando-se galhos de mirto. Portanto, conclui ele, a história da ilha de Cyrauis “é, também, semelhante à verdade”²²².

²¹⁸ GREEK WORD STUDY TOOL. Λόγιος. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=logiw%2Ftatoi&la=greek&can=logiw%2Ftatoi0&prior=ma/lista&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=2:chapter=77&i=1#lexicon>

²¹⁹ HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 282.

²²⁰ HERÓDOTO, I.31.

²²¹ HERÓDOTO, I.47.

²²² HERÓDOTO, IV.195.

Vejam os termos usados por Heródoto: primeiro ele se refere à história do lago em Cyrauis não com certeza, mas como uma possibilidade – não sei se este relato é verdadeiro, mas ele pode ser, dado que “tudo é possível” (literalmente: εἴη δ' ἂν πᾶν, “tudo seria/poderia ser”) e eu mesmo vi algo semelhante em Zakynthos. A favor da veracidade da história, o testemunho ocular; então, partindo de algo que posso afirmar ser verdade (*alétheia*), por tê-lo visto, posso dizer que a história que relato, semelhante ao que vi, pode também ser verdade. O termo usado para exprimir essa ideia de “semelhante à verdade”, inclusive no trecho citado acima, é *oikóta* (que vem do termo *eikós*), e há também um termo para aquilo que é crível: *pithanós*, que nas suas variações aponta para a versão mais crível de uma história (a mais crível entre duas versões) e no seu superlativo designa a versão mais crível de que se tem notícia.

Ao relatar a história da morte de Ciro, Heródoto diz que há muitas versões sobre ela, mas afirma que a que acabou de contar é “a mais crível” (*pithanótatos*)²²³. Os motivos para que Heródoto considere a sua versão como sendo “a mais crível” não parecem estar explícitos, mas alguns indícios podem esclarecer por que essa versão mereceria maior credibilidade: antes do episódio que leva à sua morte, que se dá durante sua campanha contra os massagetos, Ciro tem um sonho no qual vê Dario, filho de Histaspes, com asas nos ombros, uma das quais cobre a Ásia e a outra, a Europa. Interpretando isso como um sinal de que Dario planeja algo contra ele, Ciro ordena a Histaspes que volte para a Pérsia e vigie seu filho, que deverá ser questionado quando Ciro voltar. Aqui Heródoto intervém e diz que, na verdade, os céus haviam enviado um sinal da morte de Ciro: “Ciro assim disse, pensando que Dario estava tramando contra ele; mas na verdade, os céus estavam lhe mostrando que ele próprio morreria na terra onde estava e Dario herdaria seu Reino”²²⁴. Essa intervenção que explica o sentido por trás do sonho de Ciro poderia também explicar por que a versão da morte de Ciro que consta nas **Histórias** é declarada por Heródoto como “a mais crível”: Ciro de fato morre na campanha contra os massagetos, e o sinal dado pelos céus se mostra verdadeiro. Outro indício poderia estar nos detalhes da morte de Ciro: ao encontrar o seu corpo depois da batalha, Tomíris, a rainha dos massagetos, coloca a cabeça de Ciro dentro de um saco cheio de sangue humano,

²²³ HERÓDOTO, I.214.

²²⁴ HERÓDOTO, I.210.

cumprindo a ameaça que havia feito a Ciro: se este não lhe devolvesse o filho, que havia sido capturado pelos persas, e se retirasse da terra dos massagetas, ela daria a Ciro, “que nunca se saciava de sangue, a sua dose de sangue”²²⁵. Ciro não dá importância à ameaça e continua sua campanha, vindo a morrer nela. Como Heródoto não dá detalhes do que as outras versões da morte de Ciro dizem, temos de nos ater aos indícios que podemos encontrar em seu texto quanto à versão “mais crível” do acontecimento.

Quando conta as versões da história do acordo entre Cambises e os árabes, Heródoto se refere à primeira delas como “a mais crível dentre as histórias contadas” (*pithanóteros*)²²⁶ – e é nessa passagem que vemos, também, uma das manifestações do interesse do historiador em relatar todas as versões a que tem acesso, pois logo depois de dizer qual é a versão mais crível, ele diz que deve também relatar a menos crível, uma vez que ela “também é contada”²²⁷. As versões dizem respeito ao abastecimento de água dos árabes (visto que habitam uma terra que é descrita por Heródoto como *ánudron*, “sem água”²²⁸), sendo que a versão “mais crível” diz que, como parte do acordo feito – para conseguir, do rei dos árabes, uma passagem segura por suas terras durante sua campanha contra o Egito, Cambises enviou camelos carregados de água para os árabes²²⁹. A versão “menos crível”, por sua vez, afirma que os árabes tinham acesso à água por meio de um aqueduto feito de couro de boi, cuja fonte, o rio Corys, se situava a doze dias de distância do país dos árabes, além de grandes tanques no próprio país para receber e armazenar a água²³⁰. Heródoto destaca, no último caso, a distância entre a fonte do aqueduto, e também o fato de que teriam sido construídos três aquedutos, e não apenas um, para abastecer a três lugares diferentes no país dos árabes, ressaltando também que “assim dizem” ter acontecido: “Deste rio (diz-se) o rei dos árabes trouxe água por um aqueduto feito de couro de boi e outros tipos de couro, extenso o suficiente para alcançar o árido país (...) Através de três aquedutos (eles dizem) ele trouxe água para três diferentes lugares”²³¹. A outra versão, apesar de também ter sido contada a Heródoto por outrem,

²²⁵ HERÓDOTO, I.212.

²²⁶ HERÓDOTO, III.9.

²²⁷ HERÓDOTO, III.9.

²²⁸ HERÓDOTO, III.9.

²²⁹ HERÓDOTO, III.4-9.

²³⁰ HERÓDOTO, III.9.

²³¹ HERÓDOTO, III.9.

não dispõe desses marcadores que indicam uma distância entre o historiador e as fontes que relatam a história. Ou seja, além de se posicionar muito claramente em relação à versão que considera ser a mais veraz, Heródoto também indica os elementos que o levam a considerar que uma delas seja mais crível do que a outra.

Heródoto parece ter em mente, com essa estratégia de relatar todas as versões de que toma conhecimento, mostrar que está bem informado e que passa adiante todas as informações a que teve acesso para benefício do leitor. É preciso também apontar como Heródoto deixa, em várias passagens, a decisão acerca da credibilidade da narrativa a ser tomada pelo leitor, e o efeito decorrente disso: ao falar sobre as histórias egípcias que são “para o benefício daqueles que considerarem-nas críveis: minha função nessa história é a de registrar o que é dito por todos tal como eu ouvi”²³², o historiador está tanto reafirmando os seus objetivos ao dar conta das informações que chegam até ele, como também dando motivos para que a sua credibilidade enquanto historiador seja atestada. Como explica Hartog, do fato de que Heródoto declara que deve dizer o que foi dito e registrá-lo, não se segue que Heródoto acredite em tudo o que foi dito: tanto ele quanto o leitor são livres para acreditarem ou não, para acreditarem em partes, ou para elegerem as versões que consideram mais críveis. Porque Heródoto se compromete em registrar as informações selecionando suas fontes e comparando as versões, buscando se aproximar o quanto for possível daquilo que ele entende como a exatidão acerca dos fatos, e porque dá aos seus leitores a liberdade de decidirem sobre a veracidade do que conta (não impõe os seus próprios juízos), os leitores podem acreditar no que ele diz. É por não ser “crédulo” nem “mentiroso” que Heródoto é confiável, e mais ainda: “Como não busco fazê-los crer, vocês podem, em suma, crer em mim ainda mais”²³³.

Quanto à “exatidão dos fatos”, é interessante buscarmos compreender como Heródoto forma um vocabulário que faz referência às ideias de factualidade ou de um conhecimento “exato” sobre os acontecimentos. Logo no início das **Histórias**, por exemplo, ao narrar a história de Pisítrato e da filha de Mégacles, com quem era casado, Heródoto usa o termo ταῦτα (*tauta*) para se referir ao que Pisítrato fazia com sua esposa. O termo, que tem raiz na palavra οὔτος (*outos*), assume o sentido de

²³² HERÓDOTO, II.123.

²³³ HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 301.

“isto”²³⁴, em referência ao que aconteceu, conforme narrado por Heródoto: por medo de uma maldição que pesava sobre a família dos Alcmeônidas, da qual fazia parte, e por não desejar ter mais filhos, Pisístrato tinha relações sexuais “incomuns” com a esposa. Heródoto diz que, a princípio, a moça escondeu “isto” da família, mas eventualmente contou o que acontecia para a mãe²³⁵.

Nos parece que, ao usar “isto” ao invés de expressões como “esta suposta história” ou “o que teria acontecido”, Heródoto deseja apontar para a factualidade do que foi contado pela moça para a mãe: o que se passou é verídico e estaria acima de questionamento. É diferente, por exemplo, de quando o historiador se refere à maldição dos Alcmeônidas: o termo usado é *λεγομένων* (*legoménon*), cujo sentido, como já vimos, vem dos relatos ligados à ideia do *légetai*, do “diz-se que...”, isto é, dos relatos orais de procedência inexata ou desconhecida. Diz-se que a família dos Alcmeônidas estava sob uma maldição...²³⁶ No entanto, ao tratar do que a filha de Mégacles conta para a mãe, a procedência do relato é exata (a filha de Mégacles, que presencia em primeira pessoa o que aconteceu), e o termo usado aponta, aparentemente, para uma factualidade do relato: “isto”, tal como foi relatado pela filha de Mégacles e como é contado, agora por Heródoto. Consideramos também válido observar que o historiador não chega a emitir um parecer sobre essa história no sentido de que ela possa ou não ser crível – o que entendemos que também possa apontar na direção de que ele considera que ela seja entendida como factual.

Se analisarmos outro trecho, desta vez do Livro V, veremos outra forma pela qual Heródoto possivelmente se expressa quanto à factualidade dos acontecimentos:

Então os atenienses cresceram em poder e provaram, não apenas em um ponto mas em todos, que a igualdade é algo bom. Evidência disso é o fato de que enquanto estavam sob governantes tirânicos, não eram melhores na guerra do que nenhum de seus vizinhos, mas quando se livraram de seus tiranos, se tornaram de longe os melhores de todos. Isto, então, mostra que enquanto eram oprimidos, eles eram, tal como homens trabalhando para um mestre, covardes, mas quando foram libertados, cada um ansiava por conseguir seus próprios feitos²³⁷.

²³⁴ GREEK WORD STUDY TOOL. οἷτος. Disponível em:

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=tau%3Dta&la=greek&can=tau%3Dta0&prior=e\)/krupte&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=1:chapter=61&i=1](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=tau%3Dta&la=greek&can=tau%3Dta0&prior=e)/krupte&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=1:chapter=61&i=1)

²³⁵ HERÓDOTO, I. 61.

²³⁶ HERÓDOTO, I.61.

²³⁷ HERÓDOTO, V.78.

A maneira como Heródoto se refere aos atenienses é direta e objetiva: “... enquanto estavam sob governantes tirânicos, *não eram* (οὐδαμῶν...ἦσαν) melhores na guerra do que nenhum de seus vizinhos, mas quando se livraram de seus tiranos, *se tornaram* (ἐγένοντο) de longe os melhores de todos”. Destacamos as expressões “não eram” e “se tornaram” porque vemos nelas a intenção de factualidade do historiador grego – ele apresenta como um dado objetivo e acima de qualquer questionamento a relação entre os governos tirânicos de Atenas e a mediocridade bélica dos atenienses, bem como a relação entre os governos democráticos e a excelência ateniense. Ele não apresenta evidências – no sentido do termo que entendemos como condizente para sustentar um relato factual – para suportar a tese de que Atenas se tornou “melhor na guerra” e que isso foi devido ao fim dos governos tirânicos. O que o historiador faz é opor duas formas de governo, o governo tirânico e o democrático (no texto original, ἰσηγορίη, *isegoríē*, “igual direito de fala”²³⁸), atribuindo a cada uma delas características opostas que, segundo ele, podem ser vistas nas ações dos governados: o governo tirânico, que subjuga, produz covardes; o governo democrático, que torna todos iguais, produz homens fortes. A expressão traduzida como “Isso, então, mostra” (δηλοῖ ὧν ταῦτα), que introduz a conclusão de Heródoto sobre o caso, aponta para a relação entre os governos tirânicos e a covardia dos atenienses, em contraste com o governo democrático e a excelência ateniense – performando o papel de reforçar o ponto de vista herodoteano, como se “isso” fosse autoevidente. Em suma, Heródoto apresenta a sua opinião sobre as consequências dos governos tirânicos e democráticos em Atenas valendo-se de um vocabulário similar ao que usa na passagem sobre Pisístrato, com termos que sugerem uma relação factual e autoevidente entre os elementos que são apresentados. Embora, no caso da sua análise sobre os governos de Atenas, não sejam apresentadas evidências para o que ele afirma; ou, melhor dizendo, a evidência de Heródoto, aqui, é o seu ponto de vista.

²³⁸ GREEK WORD STUDY TOOL. ἰσηγορία. Disponível em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=i%29shgori%2Fh&la=greek&can=i%29shgori%2Fh0&prior=h\(&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=5:chapter=78&i=1](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=i%29shgori%2Fh&la=greek&can=i%29shgori%2Fh0&prior=h(&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=5:chapter=78&i=1)

A próxima passagem, que julgamos interessante por trazer também uma outra forma pela qual Heródoto emprega ou trabalha o sentido de certeza histórica, diz respeito a uma discussão sobre quem seria o traidor das Termópilas, no Livro VII: os termos usados para se referir à procedência da história que será contada são λεγόμενος λόγος (*legómenos lógos*)²³⁹, isto é, mais uma vez o relato de procedência oral inexata que se encaixa na categoria do *légetai*. Segundo essa história, o traidor dos espartanos nas Termópilas não foi Efiáltes, mas sim dois homens de nome Onetes e Corydallus, estes sim os responsáveis por terem dado ao rei Xerxes a informação sobre a trilha que conduziria até o exército espartano e por terem guiado os persas pela mesma trilha.

Heródoto se posiciona dizendo que essa versão da história é οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός (*oudamos emoige pistós*), que pode ser traduzido como “parece-me que não seja, de forma alguma, digna de confiança”²⁴⁰, e apresenta as seguintes razões para seu juízo: em primeiro lugar, o fato de que um preço foi colocado pelos pilágoras²⁴¹ não pela cabeça de Onetes e Corydallus, mas pela de Efiáltes; e, em segundo, Efiáltes foi banido pela acusação de ter dado a informação sobre a trilha, e de ter guiado os persas. A respeito das informações que os pilágoras teriam para determinar que o culpado fosse Efiáltes, e não qualquer outro homem, o historiador grego supõe que eles tivessem um “conhecimento exato” (ἀτρεκέστατον πυθόμενοι, *atrekéstaton putómenoî*) sobre isso: “além do mais, sabemos que Efiáltes foi banido por essa acusação”²⁴².

A suposição do “conhecimento exato” que os pilágoras teriam, junto ao banimento de Efiáltes que teria acontecido por conta da ação dos pilágoras, são dois dos fatores que sustentam o argumento de Heródoto sobre o traidor das Termópilas ser Efiáltes: aqui ele estabelece uma relação de causa e efeito, levando em conta que os pilágoras saberiam a verdadeira identidade do traidor (deixando, talvez, implícito, que saberiam melhor do que ninguém: acreditamos que seja possível ler que Heródoto considera o conhecimento dos pilágoras “exato” por serem os representantes de tribos

²³⁹ HERÓDOTO, VII.214.

²⁴⁰ HERÓDOTO, VII.214.

²⁴¹ Os pilágoras eram representantes de uma liga de tribos vizinhas, próximas à região das Termópilas, que eram enviados para uma conferência que acontecia duas vezes por ano. Id., *ibid.*, VII.200. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-eng1:7.200>

²⁴² HERÓDOTO, VII.214.

próximas às Termópilas. Nessa qualidade de estarem geograficamente próximos ao lugar dos eventos, e também na de ocuparem um lugar de autoridade enquanto representantes, eles saberiam, com exatidão, quem traiu os espartanos²⁴³). Como efeito disso, Efiltes foi acusado e banido – e, posteriormente, assassinado ao voltar de seu exílio por Athenades, natural da região da Traquínia assim como Efiltes.

Apesar de o motivo do assassinato não estar relacionado às Termópilas, Athenades ainda assim foi honrado pelos espartanos: Heródoto parece sugerir que isso também contribui para que a versão segundo a qual Efiltes é o traidor seja a verdadeira, pois apontaria para um ressentimento dos espartanos em relação a Efiltes (e não a Onetes e Corydallus)²⁴⁴. Destacamos a expressão usada por Heródoto ao concluir essa questão: “É ele quem registro como o culpado”²⁴⁵. Segundo Marincola, “... com frequência são incidentes menores ou personagens menores que têm o maior dos efeitos em grandes eventos históricos, e eles próprios são parte da interpretação dele [Heródoto] da história...”²⁴⁶: isso fica bastante claro no caso da discussão sobre o traidor das Termópilas, pois Heródoto coloca a figura desse indivíduo em proeminência como o responsável por contar aos persas sobre a trilha que levava até o desfiladeiro – esse ato tem uma tal importância atribuída pelo historiador, que ele afirma logo em seguida ter sido a causa da “destruição” dos gregos²⁴⁷. E, retomando Marincola, Heródoto está ciente do seu poder de tornar memorável o nome de Efiltes como o de um traidor, uma vez que chama a atenção do leitor para o fato de que está registrando a sua identidade como o traidor das Termópilas²⁴⁸. O interesse em atribuir a responsabilidade a um indivíduo marca a narrativa de Heródoto sobre a resistência grega nas Termópilas, em um movimento análogo ao de louvar os indivíduos que resistiram ao avanço persa – assim como isola o nome de Efiltes como o do culpado, Heródoto glorifica os nomes de Leônidas e de

²⁴³ MACAN, R. W. *Herodotus, The Seventh, Eighth, & Ninth Books with Introduction, Text, Apparatus, Commentary, Appendices, Indices, Maps by Reginald Walter Macan*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0038%3Abook%3D7%3Achapter%3D214>

²⁴⁴ HERÓDOTO, VII.213.

²⁴⁵ HERÓDOTO, VII.214.

²⁴⁶ “... it is often small incidentes or minor characters that have the greatest effect on grand historical events, and they themselves are part of his interpretation of history...”. MARINCOLA, J. Cap. II *Herodotus* in: **Greek historians**. Cambridge University Press, 2001, p. 30, tradução nossa.

²⁴⁷ HERÓDOTO, VII.213.

²⁴⁸ MARINCOLA, *Greek historians*, p. 41.

outros gregos que se destacaram, como Dieneces (que teria sido, dentre todos, o de maior coragem)²⁴⁹ e Ditirambos (o que, dentre os téspios, foi o maior)²⁵⁰.

A preocupação de que aos “grandes feitos” de indivíduos específicos seja garantida a memória – tanto para as ações dignas de glória quanto para as dignas de vergonha – aponta para a inspiração de Heródoto (e de outros historiadores antigos) em Homero. Seguindo por essa linha, Heródoto relaciona a factualidade daquilo que narra às ações de certos indivíduos – isto é, os acontecimentos são movidos por ações e intenções individuais.

Apesar de a historiografia eventualmente encontrar o seu próprio caminho, especialmente no que diz respeito à causação e à explicação, ainda assim os historiadores continuavam a olhar para e a “competir com” Homero ao comporem suas próprias obras. E é essencial reconhecer esta competição com Homero como um aspecto importante da escrita historiográfica entre os gregos, por não apenas ter influenciado a maneira como a história era apresentada, mas também por ter fornecido aos historiadores uma fonte de experiência comum e parâmetros que eles poderiam explorar ao escreverem suas próprias obras. Quando, por exemplo, a motivação de Leônidas para dispensar os outros contingentes antes da batalha nas Termópilas é dada por Heródoto como sendo o desejo de reservar para Esparta um *kleos* que nenhuma outra *polis* poderia igualar; ou quando Nícias, antes da batalha final no porto em Siracusa vai para cima e para baixo entre seus homens, os exortando com os nomes de seus pais e de suas tribos para não ficarem aquém da excelência de seus ancestrais; ou quando Políbio demanda que um general competente seja capaz de ler os sinais implícitos nos céus – quando os historiadores fazem estes e muitos outros comentários similares, eles estão jogando com o conhecimento que seus contemporâneos tinham dos poemas homéricos, e se identificando com os valores incorporados neles.²⁵¹

²⁴⁹ HERÓDOTO, VII.226.

²⁵⁰ HERÓDOTO, VII.227.

²⁵¹ “Although historiography eventually moved in its own direction, especially in regard to causation and explanation, nonetheless the historians continued to look to and ‘vie with’ Homer when composing their own works. And it is essential to recognize this competition with Homer as an important aspect of historiographical writing among the Greeks, for it not only influenced the way in which the story was presented, but also provided for the historians a font of common experience and standards which they could exploit when writing their own works. When, for example, Leonidas’ motivation for dismissing the other contingents before the battle at Thermopylae is given by Herodotus as the desire to store up for Sparta a *kleos* that no other *polis* could match; or when Nicias, before the final battle in the harbour at Syracuse goes up and down among his men, exhorting them by their fathers’ and tribes’ names not to fall short of their ancestral excellence; or when Polybius demands that the competent general be able to read the signs implicit in the heavens – when the historians make these and many other similar remarks, they are playing on their contemporaries’ knowledge of the Homeric poems, and identifying with the values incorporated in them”. MARINCOLA, *Greek historians*, p. 10.

Se colocarmos lado a lado a passagem em que Heródoto aponta a motivação de Leônidas como a de ganhar uma glória sem par para Esparta e a passagem em que Homero descreve as palavras de Heitor durante o seu duelo contra Aquiles, em que o príncipe de Troia diz que não deseja morrer sem antes ter conseguido um feito digno de glória, essa inspiração fica bastante clara. Diz Heródoto a respeito de Leônidas:

Diz-se que o próprio Leônidas os mandou embora porque se preocupava que eles pudessem ser mortos, mas não acreditou ser digno que ele mesmo e os espartanos desertassem do posto que vieram defender no início. Eu, contudo, tendo a acreditar que quando Leônidas percebeu que os aliados estavam desanimados e relutantes em correr todos os riscos com ele, ele lhes disse para partirem. Para ele próprio, contudo, não era bom partir; se ele permanecesse, deixaria um nome de grande fama, e a prosperidade de Esparta não seria ofuscada.²⁵²

E diz Homero nas palavras de Heitor: “Que eu não morra de forma passiva e inglória, mas por ter feito algo de grandioso, para que os vindouros de mim ouçam falar!”²⁵³

Podemos dizer, então, que é com essa inspiração em Homero que Heródoto conduz uma investigação que o leva a associar a motivação de Leônidas com o desejo por glória e a declarar Efiltes como o culpado pela derrota dos gregos nas Termópilas – poderíamos lembrar, aqui, as passagens em que Homero atribui às ações de um deus ou de um homem a responsabilidade por uma cadeia de acontecimentos, tal como quando Atena incita Pândaro a disparar uma flecha contra Menelau, o que rompe a trégua entre o exército grego e o troiano²⁵⁴, ou quando Aquiles, ao se recusar a entrar na batalha depois da briga com Agamemnon, põe em movimento uma cadeia de eventos que resultará na morte de muitos gregos e, especialmente, na morte de Pátroclo²⁵⁵.

Notamos que o interesse herodoteano em atribuir motivações individuais parece desconsiderar processos, ou então diminuir a sua importância em explicar os

²⁵² HERÓDOTO, VII.220.

²⁵³ HOMERO. *Ilíada*, XXII.304-305. Frederico Lourenço (trad.). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

²⁵⁴ HOMERO, IV.86.

²⁵⁵ HOMERO, XIX.61.

eventos históricos que Heródoto se propõe explicar. Os parâmetros de seu método estariam, portanto, ligados à ideia de que certos indivíduos são responsáveis por cadeias de eventos significativas, e entender essas cadeias de eventos passa por entender as ações e possíveis motivações de determinados personagens, como elas influenciam os rumos que certos eventos tomam e como podem explicar as relações que acontecimentos, às vezes distantes no tempo, podem ter entre si: um exemplo que podemos resgatar e é apontado por Marincola é o assassinato de Candaules por Giges que cobra um preço de Creso, gerações depois. Vê-se aí o tema da retribuição, em que Creso deve pagar pelo crime de Giges, o fundador da sua dinastia, mas há também as características do próprio Creso que o levam ao embate contra os persas: sua fome de poder o leva, fatalmente, a uma batalha que não pode vencer²⁵⁶. Suas motivações, detalhadas por Heródoto como sendo as “principais” causas de sua empreitada, seriam o desejo por novos territórios, a sua confiança no oráculo de Delfos – o oráculo teria dito que, se se lançasse contra os persas, Creso destruiria um império; ao que Creso interpreta que destruirá o império persa – e o seu desejo de vingar Astíages²⁵⁷. O final de Creso é destruir o próprio império e vê-lo ser conquistado por Ciro, em um reflexo da necessidade de expiar o crime de Giges, mas como efeito também de suas próprias ações. As ações individuais, nesse sentido, moldam e esclarecem eventos históricos na perspectiva herodoteana.

Também consideramos válido trazer outros dois termos que o historiador grego usa para expressar o sentido de factualidade, *erga* (ἔργα) e *prágmata* (πράγματα), como por exemplo na seguinte passagem, em que *prágmata* é utilizado para referenciar um “ato ímpio” de Menelau no Egito: “Pois um tempo adverso o deteve quando tentou zarpar; depois de isso ter continuado por algum tempo, ele [Menelau] fez algo ímpio, tomando duas crianças nativas e as sacrificando”²⁵⁸. A sequência em grego que se refere a esse ato é *pregma ouk osion* (πρῆγμα οὐκ ὄσιον)²⁵⁹, que poderia ser traduzido como um ato que nada tem de “divino” ou de “sagrado”, isto é, ímpio: no caso, o sacrifício das duas crianças egípcias.

²⁵⁶ MARINCOLA, *Greek historians*, p. 51.

²⁵⁷ HERÓDOTO, I.73.

²⁵⁸ HERÓDOTO, II.119.

²⁵⁹ HERÓDOTO, II.119.

Erga, por sua vez, aparece na seguinte passagem, em referência ao feito de Xenágoras, por meio da expressão *touto tò ergon Xeínagóres* (τοῦτο τὸ ἔργον Ξειναγόρης):

Os poucos bárbaros que escaparam foram levados às alturas de Mykale, e fizeram seu caminho de lá para Sardis. Enquanto caminhavam ao longo da estrada, Masistes filho de Dário, que havia estado presente no desastre persa, censurou amargamente o almirante Artayntes, dizendo a ele que tal comando provou que Artayntes era pior do que uma mulher, e que nenhum castigo era demasiadamente severo para o dano que ele havia infligido ao estado do rei. É o pior dos insultos, na Pérsia, ser chamado de “pior do que uma mulher”. Os muitos insultos irritaram tanto Aratyntes que ele tirou sua espada para matar Masistes, mas Xenágoras filho de Praxilaus de Halicarnasso, que estava atrás do próprio Artayntes, o viu correr até Masistes, e o pegou no meio, o levantou e o lançou ao chão. No meio tempo os guardas de Masistes também se colocaram entre eles. Ao fazer isso Xenágoras ganhou a gratidão do próprio Masistes e de Xerxes, por ter salvo o irmão do rei. Por este feito ele foi nomeado governante de toda a Cilícia pela graça do rei²⁶⁰.

Embora o historiador grego tenha o cuidado de apresentar argumentos que ele entende que sejam factuais, é ainda possível questionar, por exemplo, se não haveria outros motivos que pudessem explicar a decisão dos pilágoras em colocar um preço pela cabeça de Efiáltes e o gesto dos espartanos em recompensar Athenades: poderíamos argumentar que os pilágoras e os espartanos não chegaram a uma conclusão definitiva sobre Efiáltes ser o culpado, mas que teria sido conveniente atrelar o nome de Efiáltes à derrota nas Termópilas. De maneira que gestos como o preço pela sua cabeça e a recompensa dada ao homem que o matou seriam frutos não de uma investigação que levou a respostas sobre as quais não havia dúvidas, mas de uma narrativa forjada sobre o desfecho das Termópilas que seria conveniente para Esparta e para os pilágoras. Tais possibilidades interpretativas não parecem ser consideradas por Heródoto, pelo menos explicitamente.

Assim, com a análise dessas três ocorrências, percebemos que o historiador grego não apresenta a “factualidade” dos acontecimentos sempre da mesma maneira: nem sempre apresenta argumentos que suportem o que está sendo dito; apresenta seus pontos de vista como se fossem fatos, ou pode também expor motivos para que um determinado “fato” seja aceito. Essa variedade de abordagens nos remete à ideia

²⁶⁰ HERÓDOTO, IX.107.

de um conhecimento exato, como diz Heródoto, e nos faz pensar que, a depender de como os acontecimentos são apresentados – se com ou sem evidências/argumentos, se expressando uma opinião ou ponto de vista do próprio Heródoto – a exatidão a respeito deles não parece ser a mesma, isto é, o historiador grego nem sempre torna explícitos os motivos que fazem com que o que ele expõe como sendo um “fato” seja um “fato”, e não apenas uma versão de uma história, por exemplo. Isso poderia indicar uma certa parcialidade em determinados momentos (como é o caso da passagem sobre os governos em Atenas), ou um raciocínio inacabado ou não tão conclusivo quanto Heródoto faz parecer, como no caso da passagem sobre as Termópilas²⁶¹, e nos deixa atentos para as nuances e retóricas que podem existir no vocabulário herodoteano.

6.3 O *logos* de Heródoto e o *récit*²⁶² de Voltaire

É importante dizermos que, segundo Condilo²⁶³, o termo usado por Heródoto para se referir aos relatos e pensamentos registrados em sua obra – tanto os seus próprios como os de outrem – é *logos*, e isso pode ser constatado em certas passagens das **Histórias**. Uma delas está no Livro I, em que Heródoto explica como se constitui a sua narrativa sobre Ciro:

Mas o próximo assunto de minha história é inquirir quem era este Ciro, que tomou o poder de Creso, e como os persas vieram a se tornar os governantes da Ásia. Minha intenção é ser guiado no que escrevo por alguns dos persas que não desejam engrandecer a história de Ciro mas sim contar a verdade, embora haja não menos do que três outros relatos sobre Ciro que eu poderia dar a conhecer²⁶⁴.

²⁶¹ A respeito da discussão sobre quem seria o traidor das Termópilas, por exemplo, Macan aponta que os argumentos de Heródoto são “inconclusivos”, por haver indícios, tais como o exílio de Efilates ter precedido a ação dos pilágoras, que são mencionados em outras partes do texto por Heródoto mas que não são levados em conta no seu juízo sobre Efilates. Cf. MACAN, R. W. *Herodotus, The Seventh, Eighth, & Ninth Books with Introduction and Commentary* em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0038%3Abook%3D7%3Achapter%3D214>

²⁶² Termo que corresponde à ideia de “relato”. Cf. BRUMFITT. *Voltaire historian*, p. 98.

²⁶³ CONDILO, C. Mito e história nas *Histórias* de Heródoto in: **História da Historiografia**, n. 26, jan-abri, ano 2018, p. 16.

²⁶⁴ HERÓDOTO, I.95.

O correspondente, em grego, ao que os persas consultados pelo historiador grego dizem e aos outros relatos que Heródoto poderia dar a respeito de Ciro é *lógon* (λόγον/λόγων). Se notarmos a oposição feita por Heródoto entre o primeiro tipo de relato – o dos persas que estariam, em seu entendimento, comprometidos com a verdade – e o segundo, que diz respeito aos demais relatos que Heródoto conhece, perceberemos que, embora o prestígio do primeiro tipo seja maior (parece ser uma oposição entre relatos confiáveis e não confiáveis), o termo usado para os dois tipos de relato é o mesmo. Ou seja, embora deixe claro quais relatos serão o fio condutor de sua narrativa sobre Ciro, por considerar suas fontes como confiáveis, o historiador não usa, para os outros três relatos sobre Ciro, termos que apontem para uma completa falta de credibilidade: ele não usa termos como *mythos* (na acepção de história fictícia ou inventada) para se referir às outras versões da história sobre Ciro – elas são *logos*, assim como a versão que ele elege como a mais próxima da verdade. São discursos distintos entre si, e entre eles não existe, a princípio, uma relação de verdade e mito, ou de verdade e fábula, tal como Voltaire poderia conceber.

Heródoto deseja que seus leitores saibam que ele conhece mais de uma versão sobre a história de Ciro, mas para o benefício de sua investigação, interessada na verdade sobre Ciro, ele elegerá uma dessas versões – sem com isso invalidar categoricamente ou absolutamente as outras versões.

Outra ocorrência de *logos* é uma passagem no Livro II, em que Heródoto menciona os sacerdotes de Mênfis:

(...) Eu também ouvi outras coisas em Mênfis através de conversas com os sacerdotes de Hefesto; e eu visitei Tebas e Heliópolis, também, por este mesmo propósito, porque desejava saber se os habitantes desses lugares me contariam a mesma história que contaram os sacerdotes de Mênfis; pois diz-se que os habitantes de Heliópolis são os mais cultos dentre os egípcios²⁶⁵.

Aqui os termos usados no sentido de “histórias” derivam de *logos*. Mais uma vez temos a intenção de Heródoto em aperfeiçoar a sua investigação, procurando

²⁶⁵ HERÓDOTO, II.3.

corroborar as histórias que ouviu em Mênfis através dos habitantes de Heliópolis, visto que estes são tidos como os mais cultos do Egito. Aqui o historiador não prefere uma versão em relação a outras, mas busca confirmar a veracidade do que ouviu.

Poderíamos dizer que corresponde, ao *logos* e suas variantes na narrativa herodoteana, a ideia de “relato” (*récit*) em Voltaire. Lembremo-nos que Voltaire diz que a história é “o relato dos fatos dados como verdadeiros”²⁶⁶, e que os primeiros fundamentos da história são os relatos passados de pai para filho²⁶⁷. Embora o filósofo atribua uma importância central para o relato escrito, por entender que ele dá testemunho do grau de refinamento de uma cultura²⁶⁸, ao passo que o relato oral está sujeito a todo tipo de intervenções e acaba permitindo, de maneira geral, que a fábula tome o lugar da história²⁶⁹, em sua noção de “relato” cabem os relatos escritos e orais – Voltaire chegou mesmo a usar os relatos orais como fonte para escrever as histórias de Luís XIV, Carlos XII e Pedro, o Grande, visto que, por tratar de personagens e acontecimentos recentes em relação à sua própria época, era possível usar os testemunhos de pessoas que foram partes implicadas nas histórias que o filósofo queria registrar.²⁷⁰

No entendimento de Voltaire, o mesmo não poderia ser feito para escrever a história antiga, por tratar de eventos muito distantes no tempo e não haver a possibilidade de interrogar as testemunhas a respeito de seus relatos. Podemos encontrar um pouco dessa ideia na passagem em que o filósofo faz a crítica aos relatos passados de pai para filho: “Os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais aos filhos, transmitidos em seguida de uma geração a outra; em sua origem, eles são no máximo prováveis, quando não entram em choque com o senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração. Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde...”²⁷¹. Da mesma forma, os relatos orais provenientes da antiguidade gradualmente perdem a sua credibilidade, e com o passar do tempo torna-se cada vez mais difícil identificar o que é fábula e o que é verdade neles.

²⁶⁶ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p.3.

²⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 4.

²⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 103.

²⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 4.

²⁷⁰ É válido notar que os testemunhos que Voltaire buscava para seus escritos a respeito desses personagens eram muito variados, incluindo desde ministros e grandes senhores até cortesãs e serviçais. Cf. TÔRRES in: VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. X.

²⁷¹ Id., *ibid.*, p. 4.

Temos, assim, que Voltaire e Heródoto entendem que o texto historiográfico é construído a partir de discursos, e que deve ser feita, pelo historiador, uma seleção que tenha como critério o grau de veracidade (ou de probabilidade) dos discursos que se apresentam como fontes. No entanto, o historiador e o filósofo divergem quanto ao uso dos relatos orais: enquanto o primeiro os usa como fontes sem problematizar a sua natureza oral – o que Heródoto leva em conta é a veracidade da informação provida pela fonte, e não propriamente a sua natureza oral – o segundo estabelece critérios para a escrita da história que dificultam o uso do relato oral quando se trata de história antiga: a narrativa oral poderia ser usada apenas em contextos que tornassem possível a verificação, em primeira mão, do que está sendo dito, ou seja, situações em que o historiador pudesse, ele próprio, verificar a origem do relato.

Heródoto estabelece uma relação entre a sua investigação e os relatos orais que não passa, necessariamente, por essa verificação pessoal das fontes – em algumas circunstâncias ele ouve da própria fonte e julga que ela é veraz, como no caso dos sacerdotes de Mênfis e de Heliópolis, enquanto em outras a fonte original não é conhecida ou é vaga, como no caso da passagem sobre a dúvida acerca de onde seria a nascente do Nilo, em que, depois de descrever uma rede de informações que inclui quatro informantes diferentes (os homens de Cirene; Etearchus, rei dos amonianos; os nasamonianos; e os jovens que deram origem ao relato), Heródoto fala por fim que a fonte primeira das informações seriam jovens “orgulhosos e violentos” que se aventuraram pelo deserto da Líbia:

Quando, de sua chegada, estes nasamonianos foram indagados se traziam notícias a respeito do deserto da Líbia, eles disseram a Etearchus que alguns de seus líderes, jovens orgulhosos e violentos, quando se tornaram homens, além de planejarem outras aventuras loucas, escolheram por sorteio cinco de seus companheiros para visitar o deserto da Líbia e ver se poderiam enxergar mais além do que aqueles que haviam visto mais longe (...) Os homens os guiaram por grandes pântanos, e depois da travessia chegaram a uma cidade em que as pessoas tinham uma estatura semelhante à dos guias, e eram negros. Um grande rio corria pela cidade, desde o oeste até o sol nascente; crocodilos podiam ser vistos nele. Isto é o bastante para a história contada por Etearchus o amoniano. (...) quanto ao rio que corria pela cidade, Etearchus deduziu que se tratava do Nilo; e a razão prova isso²⁷².

²⁷² HERÓDOTO, II.32-33.

Muitos dos relatos herodoteanos que Voltaire considera como “fábulas” ou como duvidosos são de natureza oral, e um dos motivos parece ser que Heródoto não verifica as suas fontes tal como Voltaire acredita que seja preciso; em outras palavras, as formas pelas quais Heródoto aponta e verifica suas fontes não satisfazem os critérios de Voltaire. Entram em cena também nos juízos voltairianos sobre muitos relatos das **Histórias** serem “fábulas” as concepções de Voltaire sobre o que seria ou não natural ou absurdo, o que discutiremos mais adiante, mas muito do que Heródoto “ouviu” aparece relacionado ao juízo de “fábula” de Voltaire.

É certo que nem tudo o que o historiador grego ouve é inverídico para Voltaire – ele destaca, justamente, uma informação obtida por Heródoto dos sacerdotes egípcios e a chama de “uma grande verdade”, visto que isso poderia ser comprovado através de observação e análise:

As areias movediças da África setentrional e as bordas da Síria vizinhas do Egito podem ser outra coisa que areias do mar, que permaneceram amontoadas quando o mar retirou-se pouco a pouco? Heródoto, que nem sempre mente, nos diz sem dúvida uma grande verdade quando conta que, segundo os relatos dos sacerdotes do Egito, o delta nem sempre foi terra²⁷³.

No entanto, uma observação como essa constitui uma exceção ao que Voltaire afirma sobre os relatos orais em Heródoto: o que o filósofo afirma como sendo verdadeiro, no caso, sobre a geografia do Egito, corrobora o que ele próprio acredita, enquanto nas demais passagens em que cita as narrativas orais herodoteanas predominam as suas críticas ao que entende como sendo provas do lado “fabulesco” de Heródoto – uma categoria em que Voltaire inclui “quase tudo” o que o historiador grego ouviu e contou a respeito das crenças estrangeiras (sem especificá-las), em oposição a “tudo o que viu”: “Quase tudo o que ele [Heródoto] conta sobre a fé dos estrangeiros é fabuloso, mas tudo o que viu é verdadeiro”²⁷⁴.

Reforçamos, também, que Heródoto não parece ter a mesma predisposição que Voltaire tem de nomear, em um primeiro contato, relatos que considera duvidosos como “falsos” ou como “fábula”. Com as várias versões da história de Ciro, Heródoto declara qual delas irá seguir e por quais motivos, mas não usa, em um primeiro

²⁷³ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 39.

²⁷⁴ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 16.

momento, termos específicos para se referir às versões que não seguirá – não há, de antemão, uma separação entre discursos “verdadeiros” e discursos “falsos”. Voltaire, por outro lado, aparenta ter uma tendência a rotular o que não lhe parece verdadeiro ou possível no quesito historiográfico como “fábula”, especialmente quando os relatos dizem respeito a crenças religiosas, como ele mesmo ressalta ao dizer que quase tudo o que Heródoto ouve e reproduz sobre crenças estrangeiras é “fabuloso”. Um bom exemplo disso, como discutiremos mais adiante, é uma passagem do Livro I, criticada pelo filósofo como algo absurdo, em que Heródoto discorre sobre uma prática de prostituição em templos na Babilônia.

6.4 O *mythos* de Heródoto e a “fábula” de Voltaire

Heródoto denomina certas histórias como *mythos*, “histórias tolas”²⁷⁵ que carecem de fundamento – inclusive quando elas são contadas pelos gregos. É o caso do que aconteceu a Hércules no Egito: tendo se revoltado contra os sacerdotes egípcios que iriam sacrificá-lo a Zeus, ele teria matado todos eles. Heródoto se espanta com o que lhe parece ser a ignorância dos gregos a respeito dos costumes egípcios, e até com a própria lógica da história; pois não só os egípcios não sacrificam humanos (e sacrificam apenas alguns animais específicos), como também teria sido impossível para Hércules, estando sozinho, matar as “muitas miríades”²⁷⁶ de sacerdotes. O historiador conclui ainda pedindo que possa continuar nas boas graças dos deuses e heróis depois de falar tanto dessa história!²⁷⁷

Há uma outra expressão usada para definir histórias que Heródoto considera desprovidas de fundamento, que aparece quando o historiador indaga os sacerdotes egípcios acerca da Guerra de Tróia: *mátaion lógon*, que tem o sentido de relato “vão”, é a expressão usada para descrever o que os gregos dizem ter sido a sucessão de eventos que desencadearam a guerra. Heródoto se posiciona a favor do relato dos egípcios, que dizem ter ouvido o que aconteceu do próprio Menelau, quando esteve no Egito²⁷⁸. O ponto de discordância entre os relatos grego e egípcio é sobre a

²⁷⁵ A respeito do que os gregos contam sobre Hércules no Egito, Heródoto classifica como “uma história tola”. HERÓDOTO, II.45.

²⁷⁶ HERÓDOTO, II.45.

²⁷⁷ HERÓDOTO, II.45.

²⁷⁸ HERÓDOTO, II.118.

presença de Helena em Tróia; pois enquanto dizem os egípcios que Helena nunca esteve em Tróia mas sim no Egito, os gregos afirmam que ela esteve em Tróia e que os troianos mentiram ao dizer que ela não estava lá. Apresentando seus argumentos para defender o ponto de vista egípcio, Heródoto oferece razões que passam pela ideia de que não faria sentido manter Helena em Tróia, caso ela realmente estivesse lá: por que Príamo permitiria que ela ficasse, ameaçando a própria sobrevivência de Tróia? Não haveria vantagem nenhuma em mantê-la lá, apenas para que Páris pudesse tê-la como esposa. Não era Páris o próximo na linha de sucessão, e sim Heitor, e ele pelos mesmos motivos que o pai teria, não manteria Helena em Tróia – não haveria motivos para considerar as vontades de Páris, visto que ele “era a causa de grande calamidade para o próprio Heitor e para o resto dos troianos”²⁷⁹. Assim, o que Heródoto parece sugerir é que, considerando todos os motivos que os troianos pudessem ter para não querer Helena em Tróia, faz sentido que ela não tivesse estado lá, e que, portanto, os troianos tivessem dito a verdade. Isso faria da versão grega um *mátaion lógon*, um discurso vão, sem fundamento que, além de ter uma lógica deficiente, também é carente de uma testemunha que vivenciou os acontecimentos, ao passo que os egípcios teriam sabido o que aconteceu, tendo ouvido de Menelau.

Se aproximarmos duas categorias que são utilizadas por Heródoto e Voltaire – o *mythos* de Heródoto e a *fábula* de Voltaire – veremos que, apesar de ser possível encontrar alguns pontos de contato, há dissonâncias que diferenciam as interpretações do historiador grego das do filósofo. Embora os dois termos sejam empregados em casos em que tanto o historiador quanto o filósofo consideram estar diante de histórias “bobas” ou sem fundamento, os sentidos da “fábula” de Voltaire acabam por se distanciar mais do que se aproximar dos sentidos do *mythos* de Heródoto.

Antes que nos aprofundemos nas diferenças entre os sentidos dos dois termos, vejamos quais são as origens do termo “fábula”: segundo Marincola, o termo *fabula* surge em um contexto posterior a Heródoto. O historiador grego, que viria a ser reconhecido por gerações posteriores pelo elemento fabuloso de sua obra (elemento ao qual várias críticas foram endereçadas), era também posto em oposição à história que vinha sendo feita depois de Tucídides. É nesse contexto que retóricos

²⁷⁹ HERÓDOTO, II.120.

estabelecem distinções temáticas que se expressam em três categorias: a história (ἱστορία, *res gestae*), que abrangia o que é provável e o que aconteceu de fato; a ficção (πλάσμα, *uerisimile*), que trata do provável mas que não aconteceu, e o mítico ou fabuloso (τὸ μυθώδης, *fabula*), que “não é nem provável nem verdadeiro”²⁸⁰.

O que quer que se pensasse sobre muito do que constituía a narrativa de Heródoto, não se poderia negar que um grande número de trechos poderia pertencer à última categoria; este, ao menos, parece ser o espírito do comentário de Cícero (*Leg.* 1.5) de que embora Heródoto fosse o pai da história, também poderiam ser encontradas nele *innumerabiles fabulae*.²⁸¹

O juízo de Voltaire sobre Heródoto parece se alinhar ao de Cícero, e como pudemos ver, a *fabula* aparece, na classificação apontada por Marincola, ligada ao τὸ *mythodes* (τὸ μυθώδης), ao que é “lendário, fabuloso”²⁸², isto é, ao fantasioso. Assim, há uma relação entre a “fábula” de que fala Voltaire e o sentido empregado por autores antigos como Cícero – podemos falar, portanto, em uma certa continuidade do sentido do termo. No entanto, é importante dizer que *mythodes* tem um significado distinto de *mythos*, que por sua vez quer dizer “palavra” ou “discurso”²⁸³ e é usado por Heródoto para se referir ao que ele entende como as “histórias tolas” com as quais se deparou. Ou seja, quando Heródoto fala em *mythos*, não está se referindo a um conteúdo fantástico, a algo que ele considere impossível de acontecer, mas a histórias que, por motivos que ele mesmo coloca, não devem ser consideradas seriamente.

Há apenas duas passagens²⁸⁴ em que o historiador grego usa a ideia de “histórias tolas” relacionando-a ao *mythos*: uma delas diz respeito às “histórias tolas” que os gregos contam sobre Hércules no Egito, como já vimos. A outra está relacionada não apenas a *mythos*, mas também ao termo *aphanés* (ἀφανές): “A

²⁸⁰ MARINCOLA, *Greek historians*, p. 38.

²⁸¹ “Whatever one thought of much of Herodotus’ narrative, it could not be denied that some very large portions of it might be considered to consist of the last category: this, at least, seems to be the gist of Cicero’s remark (*Leg.* 1.5) that although Herodotus was the father of history, one could also find in him *innumerabiles fabulae*”. Id., *ibid.*, p. 38, tradução nossa.

²⁸² GREEK WORD STUDY TOOL. μυθώδης Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=muqwdes&la=greek>

²⁸³ GREEK WORD STUDY TOOL. μῦθος Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=muqwn&la=greek>

²⁸⁴ A respeito do pequeno número dessas passagens, ver CONDILLO, *Mito e história nas Histórias de Heródoto*, p. 16-17.

opinião a respeito do Oceano está envolta em obscuridade e não necessita ser refutada, pois eu não conheço nenhum rio chamado Oceano; e suponho que Homero ou algum poeta mais antigo tenha inventado este nome e o tenha inserido em sua poesia”²⁸⁵.

Os dois termos, *mython* e *aphanés*, estão relacionados à opinião de que Oceano seja um rio: *aphanés tón mython* (ἀφανὲς τὸν μῦθον). *Aphanés* tem o sentido de “invisível”, daquilo para o qual não pode haver provas²⁸⁶, isto é, do que não pode ser provado porque não pode ser visto. Se nos voltarmos para a tradução em inglês, essa ideia é expressada pelos termos *obscurity* e *disproof*: “*The opinion about Ocean is grounded in obscurity and needs no disproof*”. Trata-se de uma opinião cuja fonte não pode ser rastreada (Heródoto supõe que tenha se originado com um poeta), portanto, obscura, e cujo argumento sequer necessita de provas pois Heródoto nunca viu um rio com esse nome – o testemunho ocular como uma marca da certeza sobre o que está sendo dito – e, uma vez que não se pode encontrar nenhum rio chamado Oceano, a opinião de que, todavia, existe um rio Oceano está fundada no “invisível” e na ausência de provas. Nesse caso, o *mythos* ou *mython*, a “história boba”, se alia ao *aphanés*, o invisível sem provas: é simplesmente uma história sobre algo que não pode ser visto nem provado, ou seja, sem fundamento.

São essas as duas categorias em que se enquadram as ocorrências de *mythos* em Heródoto: a “história boba” e o relato fundado no *aphanés*. Diferentemente da fábula de Voltaire, o *mythos* segundo Heródoto não está necessariamente associado à ideia de “falsidade”, mas à ideia de um discurso infundado (embora possa ser detectado um elemento de julgamento similar quando Heródoto fala em “histórias bobas” e Voltaire, em “histórias para crianças”, no sentido de que não podem ser levadas a sério). Na narrativa herodoteana, o *mythos* também não partilha de outras características da fábula voltairiana, como as frequentes associações à ideia de sobrenatural, ou, como veremos mais adiante, a ligação com aquilo que parece “abominável” ou “contra a natureza”.

É preciso lembrar que a fábula apresenta também, para Voltaire, um importante aspecto poético e didático quando aparece sob a forma de alegorias – o quadro de

²⁸⁵ HERÓDOTO, II.23.

²⁸⁶ HARTOG, *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, p. 455, nota 128.

características que compõem a ideia de *fábula* para o filósofo é rico e complexo, como já vimos, e nesse sentido também se distancia do *mythos* de Heródoto, mas para a análise que fazemos no momento, atenhamo-nos aos pontos negativos que Voltaire associa com a *fábula*: ser o relato “dado como falso”; uma história que não se pode levar a sério; frequentemente associada a impossibilidades físicas ou geográficas, além das suas associações com o sobrenatural e às superstições religiosas (ou o que Voltaire entende como superstições, como a passagem de Creso e o Oráculo de Delfos); e *fábula* pode ser também algo que, por parecer muito improvável ou absurdo para Voltaire (graças a razões que nem sempre são claras, como no caso da mulher de Candaules) é classificado por ele como *fábula*. Assim, enquanto Heródoto faz um uso mais circunscrito da ideia de *mythos* e ela aparece pouquíssimas vezes em seus relatos, as passagens em que Voltaire usa o termo *fábula* são muitas e acabam por compreender uma variedade considerável de significados, como vimos no capítulo anterior.

A ideia de “*fábula*” voltairiana assume sentidos que em Heródoto remetem a termos diferentes de *mythos*, como o “maravilhoso” exprimido pelo *thôma* e o “extraordinário” ou “fora do comum” exprimido pelo *téras*, duas categorias que analisaremos mais adiante, e o discurso “vão” que se expressa pelo *mátaion lógon*. E aqui chegamos a um ponto crucial de nossa análise: Voltaire usa a categoria da *fábula* para classificar relatos que Heródoto não registra como “discursos vãoos” ou “histórias tolas”, isto é, a interpretação de que certas passagens das **Histórias** são fabulosas, no sentido empregado por Voltaire de “fantasiosas” ou “não verdadeiras” – tais como a mulher de Candaules e Creso e o Oráculo de Delfos – parte da pena de Voltaire, e não da de Heródoto. Mais interessante ainda é notar que o filósofo não parece fazer referência aos momentos em que Heródoto declaradamente expõe alguns relatos como “tolices” (como no caso de Hércules no Egito e da opinião acerca do Oceano; as ocorrências de *mythos*) ou como “discursos vãoos” (o argumento grego de Helena ter estado em Tróia, *mátaion lógon*) – embora os sentidos desses termos não expressem exatamente as mesmas ideias que a *fábula* voltairiana, ainda assim se aproximam dela nos juízos de falsidade aplicados às histórias contadas (Hércules não poderia ter sido oferecido como sacrifício no Egito e nem combatido sozinho todos os sacerdotes ao seu redor; o Oceano não pode ser um rio) e nos argumentos oferecidos para desmentir determinadas ideias (não faria sentido que Helena tivesse sido

mantida em Tróia, dado o risco que isso representava). O olhar atento de Heródoto em relação às lacunas lógicas desses discursos não parece estar distante do senso crítico que Voltaire cobra de todo historiador.

Voltaire não aparenta considerar que Heródoto se posiciona diante de vários relatos, não apenas como “tolices” ou discursos “infundados”, mas também explicitamente como verdadeiros ou falsos. Seu retrato de Heródoto como um historiador, na maior parte das vezes, “ingênuo”, que acredita nas histórias mirabolantes que lhe são transmitidas ou que quer simplesmente “desfiar fábulas ridículas”, parece ignorar sistematicamente os posicionamentos do historiador grego, que vão desde as categorias do “mais crível” e “menos crível”, deixando para o leitor decidir em alguns casos e se posicionando ele mesmo em outros, e, quando julga ser possível, afirmando o “verdadeiro” ou o “falso” de uma história. Heródoto expõe o seu cuidado com as suas fontes, em dizer quais elas são e quais são os seus “níveis” de credibilidade, examina as histórias e versões que lhe são apresentadas, se abstém de fazer juízos quando não julga possível comprovar ou desmentir determinados relatos, se mostra atento ao que pode fazer com que uma história seja improvável, duvidosa ou mesmo falsa.

O único desses aspectos que é reconhecido por Voltaire são as passagens em que Heródoto deixa para o leitor decidir sobre a veracidade de certos relatos – no entanto, como já vimos, mesmo isso parte de um lugar de considerar que o historiador grego acredita em tudo que relata, por mais estapafúrdio que seja. Olhando com cuidado para o texto de Heródoto, vemos que esse não é o caso. Os indícios que temos apontam para um esforço de Voltaire em retratar Heródoto, quase sempre, sob uma luz negativa. Ou seja, não parece haver apenas uma confusão de categorias, como se o filósofo não entendesse os termos que Heródoto usa para apontar as histórias e versões que são mais ou menos críveis, verdadeiras ou falsas, mas uma intenção deliberada em pintar Heródoto como um “contador de histórias”, um historiador que peca pela frequente falta de credibilidade.

O que os indícios que temos até agora sugerem é que, além dessa intenção que acreditamos ser deliberada, muito da opinião do filósofo sobre o historiador grego se baseia em argumentos não muito claros: ao citar, por exemplo, a passagem segundo a qual os fenícios chegaram ao mar Mediterrâneo através do mar

Vermelho²⁸⁷ e inclui-la entre os “contos” que Heródoto conta, Voltaire se expressa da seguinte maneira: “Heródoto chega aos jogos olímpicos e conta contos aos gregos reunidos, como uma velha a crianças. Começa dizendo que os fenícios navegaram do mar Vermelho ao Mediterrâneo, o que supõe que os fenícios dobraram o nosso Cabo da Boa Esperança e contornaram a África”²⁸⁸.

O problema parece ser que Voltaire considera essa viagem improvável ou absurda por conta da longa distância que teria sido percorrida, mas são suposições nossas, já que o filósofo não deixa claro o que há nesse relato que faz com que ele seja um “conto” – é a mesma dúvida que temos a respeito do motivo para que a história da mulher de Candaules seja uma “fábula”²⁸⁹. Quando adiciona ao relato sobre a viagem dos fenícios “o rapto de Io, depois a fábula de Giges e Candaules, depois belas histórias de ladrões e a da filha do rei do Egito, Quéops, que, tendo exigido uma pedra de cada um de seus amantes, teve pedras bastantes para construir uma das mais belas pirâmides” também como se fossem fábulas, temos mais exemplos dessa falta de clareza sobre o que exatamente faz com que essas histórias sejam fabulosas.

Nas passagens relativas à viagem dos fenícios, o rapto de Io e a sucessão de raptos de mulheres entre gregos, fenícios e troianos (possivelmente ao que se refere Voltaire com “belas histórias de ladrões”)²⁹⁰, Heródoto não usa a palavra *mython*, assim como não a usa na passagem sobre a filha de Quéops, história que é apresentada da seguinte maneira:

E Quéops era um homem tão maldoso que, precisando de dinheiro, pôs a própria filha em um bordel e fez com que ela cobrasse uma taxa (de quanto, não disseram). Ela fez como o pai ordenou, mas foi disposta a deixar o seu próprio monumento, e pediu a todos que vinham até ela que lhe dessem uma pedra; e dessas pedras eles dizem que a pirâmide que fica no meio das três pirâmides foi construída, defronte a grande pirâmide; cada lado dela mede cento e cinquenta pés.²⁹¹

²⁸⁷ HERÓDOTO, I.1.1.

²⁸⁸ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 11.

²⁸⁹ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 17.

²⁹⁰ Essas passagens se estendem entre I.1.1-I.5.3.

²⁹¹ HERÓDOTO, II.126.

“Eles” são os sacerdotes egípcios de quem Heródoto ouviu²⁹², também, histórias sobre antigos faraós e a versão sobre Helena não ter ido a Tróia. Embora o historiador grego diga que algumas dessas histórias são para “o benefício de quem acredita nelas”, e que seu papel é registrá-las tal como as ouviu²⁹³ - deixando claro qual é o seu objetivo – em nenhum momento ele se refere a essas histórias como *mython*. O termo usado para as histórias dos sacerdotes é *legoménoisi* (λεγομένοισι), derivada do termo *légo* (λέγω), que tem aí o sentido de “dizer” ou “falar”²⁹⁴. Isto é, são relatos orais que Heródoto reproduz, mas não chega a julgar como “verdadeiros”, “falsos” ou como “tolices”. A história da filha de Quéops é, dentro da narrativa egípcia que Heródoto ouviu, um dos exemplos do notório mau governo de Quéops, que teria incluído também o fechamento dos templos e o trabalho forçado imposto a todos os egípcios²⁹⁵. Ainda que a narrativa da filha de Quéops seja fictícia e sirva apenas como uma ilustração exagerada dos extremos de um mau governante, ela é tirada de seu contexto por Voltaire, que faz uma análise superficial e, ao que tudo indica, já predisposta a chamá-la de fábula. Também é notável, como já dissemos, que Voltaire não registre os momentos em que Heródoto emite juízos de verdade e falsidade, tal como quando diz que irá declarar sua opinião sobre o que lhe parece ser verdadeiro a respeito do peso da liderança de Atenas na guerra contra os persas: ele anuncia que dará sua opinião sabendo que ela poderá desagradar a muitos, mas que não pode se furtar a dizer o que lhe parece ser verdadeiro; no caso, que a liderança de Atenas salvou a Grécia. Pois, segundo Heródoto, se os atenienses tivessem sido tomados pelo pânico e não oferecessem resistência aos persas, não teria havido uma resistência marítima – o que, na ótica do historiador, foi fundamental para a derrota dos persas, uma vez que de nada valeria uma resistência em terra enquanto Xerxes fosse senhor dos mares. Ainda segundo essa ótica, é a liderança ateniense que também é responsável por inspirar os demais estados gregos a resistirem, e que trazia consigo a vitória para qualquer lado em que estivesse. A importância de Atenas é

²⁹² As histórias sobre os raptos de mulheres que teriam se iniciado com Io são contadas, por sua vez, por “sábios persas”. HERÓDOTO, I.1.

²⁹³ HERÓDOTO, II.123.

²⁹⁴ GREEK WORD STUDY TOOL. λέγω. Disponível em:

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=legome%2Fnoisi&la=greek&can=legome%2Fnoisi0&prior=*ai\)gupti/wn&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=2:chapter=123&i=1#lexicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=legome%2Fnoisi&la=greek&can=legome%2Fnoisi0&prior=*ai)gupti/wn&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=2:chapter=123&i=1#lexicon)

²⁹⁵ HERÓDOTO, II.124.

secundária apenas em relação à ação dos deuses na narrativa de Heródoto, tal é a sua coragem e persistência²⁹⁶.

Em nosso entendimento, o historiador grego mistura fatos e a sua própria interpretação dos eventos para formular a sua opinião sobre o papel de Atenas: é fato que Atenas comandou uma resistência marítima contra os persas e teve outros papéis de destaque durante os embates contra os persas, mas Heródoto também dá a Atenas um papel de singularidade tão grande que parece diminuir consideravelmente a importância das outras cidades-estado na resistência grega. Atenas parece assumir, aí, um papel análogo ao dos heróis homéricos na *Iliada*: sem essas figuras imponentes, não há cerco nem vitória contra Tróia, do mesmo jeito que, sem Atenas, não há resistência nem vitória contra os persas na narrativa herodoteana. Apesar de representar uma coletividade, Atenas parece assumir a forma de um personagem individual, cujas qualidades tornam possível a vitória grega. Assim, o que Heródoto aparentemente sugere é que é menos o esforço coletivo das cidades-estado, e mais a liderança singular de Atenas, que consegue por fim repelir o avanço persa: seria considerando isso que ele formula o seu juízo de verdade sobre o papel de Atenas na resistência contra os persas.

Algo diferente se dá quando Heródoto diz que não pode aceitar como sendo verdadeiro o que lhe disseram os “homens carecas”²⁹⁷ ou argipeus, sobre montanhas habitadas por homens com pés de bode e homens que dormem durante seis dos doze meses do ano²⁹⁸. Isso se refere às terras ao norte de onde habitam os “homens carecas”, das quais nada se sabia com exatidão (*atrekés*) e cujo acesso era barrado por montanhas “altas e intransponíveis”. Supostamente, ninguém cruzava essas montanhas e os únicos a saberem sobre os habitantes das terras ao norte eram os próprios “homens carecas”; mas, por não acreditar no que eles dizem, Heródoto reitera que “nada se sabe” a respeito de tais terras. Isto é, nada que o historiador declare como verdadeiro se sabe a respeito delas. As únicas fontes são os “homens carecas”, e o historiador grego não tratou com eles diretamente: as informações que têm sobre esse povo vêm dos citas, “dos quais é fácil obter informações”²⁹⁹, e de

²⁹⁶ HERÓDOTO, VII.139.

²⁹⁷ Trata-se de um povo que usa roupas como as dos citas e no qual tanto homens como mulheres não têm cabelo desde o nascimento. HERÓDOTO, IV. 23.

²⁹⁸ HERÓDOTO, IV.25.

²⁹⁹ HERÓDOTO, IV.24.

alguns dos gregos que vivem nas regiões do Ponto. Para Heródoto, as informações que essas fontes fornecem permitem conhecer por inteiro o país dos “homens carecas”, mas o mesmo não pode ser dito dos “homens carecas” enquanto fontes. Talvez por conhecê-los somente por via do que dizem os gregos e os citas, e desprovido de outras fontes que possam confirmar o que dizem os “homens carecas” sobre as terras ao norte, Heródoto acaba por dizer que não pode aceitar como verdadeiro o que dizem. De toda forma, a afirmação de que não aceita essas informações como verdadeiras é posta claramente.

Até mesmo sobre certas profecias oraculares – que exploraremos mais adiante – Heródoto é claro ao dizer que não pode desmentir-las, e que não deseja desacreditá-las quando elas falam claramente³⁰⁰. Há uma variedade de passagens em que o historiador grego afirma a veracidade – ou a ausência dela – em determinados relatos, e explica seus motivos para acreditar ou não acreditar neles: há um cuidado, um senso crítico da parte de Heródoto que Voltaire não parece reconhecer.

Para que possamos entender melhor como Heródoto e Voltaire pensam as categorias que organizam os seus métodos historiográficos – o que nos proporcionará também entender como esses dois autores elaboram a questão da certeza histórica ou da ausência dela – nos dedicaremos, nas seções seguintes, a explorar outras categorias, para além das de *mythos* e de fábula, que acreditamos serem de maior importância dentro da obra do historiador grego e do filósofo francês para analisar como Heródoto e Voltaire definem os seus métodos e objetivos, onde há aproximações, onde há dissonâncias, e através de quais maneiras Voltaire lê Heródoto para construir a sua imagem do historiador grego.

6.5 O extraordinário em Heródoto e em Voltaire: o *thôma* de Heródoto e o “grandioso” em Voltaire.

É importante dizer que a credibilidade nos escritos de Heródoto se expressa também por meio de outra categoria, usada para se referir ao que há de exótico, de belo, de curioso ou grandioso em terras distantes: o *thôma*, que assume os sentidos de maravilhamento ou espanto, aparece, tal como os outros termos de que tratamos,

³⁰⁰ HERÓDOTO, VIII.77.

em variadas formas quando Heródoto fala das raridades que geralmente não se vê em terras gregas. Quando fala do Egito, por exemplo, Heródoto diz que irá tratar da terra que possui o maior número de maravilhas³⁰¹; ao falar dos carneiros da Arábia, afirma que suas caudas são tão longas que os pastores as colocam sobre carrinhos para que não arrastem no chão³⁰²; ou exprime seu espanto diante do caso das mulas da Élida³⁰³, lugar em que, aparentemente sem causa, não se pode gerar mulas.

Segundo Hartog, não se trata apenas de termos com uma mesma raiz que compõem uma lista de curiosidades, mas de um atestado que aponta para a credibilidade da narrativa herodoteana, uma vez que corrobora a teoria antiga de que os extremos da terra receberam o que há de mais belo e mais raro. “Enorme beleza, excessiva raridade — esses são os constituintes do *thôma*. Dito de outro modo, o *thôma* apresenta-se como uma tradução da diferença: ele é uma das transcrições possíveis da diferença entre aqui e além”³⁰⁴. Isto é, uma categoria que se harmoniza com uma visão de mundo da época atesta que os relatos de Heródoto são críveis: o que está muito além de nossas terras só pode ser radicalmente diferente; se este além é traduzido em grandes e diversas maravilhas, então ele é verdadeiro.

O *thôma* poderia ser associado, nos textos de Voltaire, também ao grandioso e espantoso, como quando o filósofo fala da “grandeza e da população da China”³⁰⁵. Contudo, há uma diferença significativa entre o *thôma* de Heródoto e a grandiosidade descrita por Voltaire: enquanto as descrições relativas ao *thôma* outorgam credibilidade à narrativa, pois o *thôma* traduz as diferenças encontradas nas terras distantes pelas quais o historiador passou, para Voltaire a ideia de uma grandeza ou raridade incríveis não basta, por si só, para comprovar que um relato é verdadeiro. Vejamos, na íntegra, o trecho sobre a China:

Quando Marco Polo falou, primeiro e apenas ele, da grandeza e da população da China, ninguém acreditou, e ele não pôde exigir crédito. Os portugueses que entraram naquele vasto império séculos depois começaram a tornar a coisa provável. Hoje isso é certo, dessa certeza que nasce do depoimento

³⁰¹ HERÓDOTO, II.35.

³⁰² HERÓDOTO, III.113.

³⁰³ HERÓDOTO, IV.30.

³⁰⁴ HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 246.

³⁰⁵ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 16.

unânime de mil testemunhas oculares de diferentes nações, sem que ninguém tenha reclamado contra seu testemunho³⁰⁶.

Se o *thôma* é, para Heródoto, uma medida de mundo feita real pelo raro e pelo espantoso, para Voltaire ele seria algo a ser comprovado seguindo determinados critérios: um número considerável de testemunhas oculares, de diversas origens e que confirmem os testemunhos umas das outras. O que não pode ser comprovado é, naturalmente, posto em dúvida – se apenas Marco Polo houvesse falado da China, não seria possível acreditar nele. O que se deu foi um processo: depois de Marco Polo, os portugueses testemunharam as maravilhas da China e “começaram a tornar a coisa provável”; e depois deles, outras testemunhas afirmaram o mesmo, sem serem refutadas. É daí que nasce a certeza sobre as maravilhas da China. Do ponto de vista historiográfico de Voltaire, o que faz com que haja essa certeza (e que as maravilhas não sejam uma invenção) é um processo que uniu testemunhas diversas ao longo do tempo, ao invés da palavra de uma única testemunha.

Consideramos válido dizer, também, que segundo Voltaire, “Toda certeza que não é demonstração matemática não passa de uma extrema probabilidade – não há outra certeza histórica”³⁰⁷: essa afirmação, que antecede a passagem sobre Marco Polo e a China, parece indicar que há uma espécie de cálculo para se falar de algo nos termos de “certeza” quando se trata de história. Se observarmos os critérios colocados para que seja possível acreditar nas maravilhas da China, veremos que eles parecem assumir a forma de um cálculo: se acrescentarmos ao testemunho de Marco Polo os testemunhos dos portugueses, e aos destes os de muitas outras pessoas, chegaremos ao resultado de que as maravilhas da China são uma certeza histórica. A lógica seria a de que, quanto mais próximo de uma demonstração matemática, mais próximo se está de ter uma certeza. E isso parece ser especialmente válido para os casos das maravilhas: por serem fora do comum e, naturalmente, ser mais difícil exigir crédito por afirmar a existência delas, quanto mais próximos os testemunhos sobre elas estiverem desse “cálculo de probabilidades”, por assim dizer, mais próximos estaremos de poder afirmar a certeza sobre elas. Vejamos outro exemplo:

³⁰⁶ Id., *ibid.*, p.16-17.

³⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 16.

Se apenas dois ou três historiadores houvessem escrito a aventura do rei Carlos XII [da Suécia], que, obstinando-se a permanecer no Estados do sultão, seu benfeitor, contra a própria vontade, combateu com seus domésticos contra um exército de janízaros e tártaros, eu teria deixado em suspenso meu juízo; mas, tendo falado com várias testemunhas oculares e não tendo ouvido ninguém pôr essa ação em dúvida, tive que acreditar nela; porque, afinal de contas, se ela não é nem sensata nem ordinária, não é contrária nem às leis da natureza nem ao caráter do herói³⁰⁸.

Aqui aparecem mais dois critérios para definir se se pode extrair uma certeza de um relato que parece improvável: que ele não viole as leis da natureza nem, no caso da história sobre Carlos XII, o “caráter do herói”. Se tratamos de uma história que não é “sensata nem ordinária”, isto é, que não é comum e que desafia nossa crença nela, temos de nos voltar para os testemunhos que são dados sobre tal história – se são testemunhos oculares, se são muitos e de diversas origens e se não são refutados – e se ela não comete violações contra as leis da natureza nem contra o caráter de quem está inserido na narrativa. Se a história cumpre esses requisitos, então só nos resta acreditar nela: é interessante Voltaire dizer que “teve que acreditar” na história sobre Carlos XII, como se sua razão tivesse sido “dobrada” pelo maravilhoso da “aventura” do rei sueco.

Assim, não se trata da mesma relação que vemos em Heródoto a respeito do maravilhoso, pois se o *thôma* é para o historiador grego uma medida da realidade que traduz o exótico, o raro e/ou o hiperbólico, para Voltaire o maravilhoso é algo que, a princípio, sempre pode levantar suspeitas sobre a realidade que pretende afirmar – é só quando o maravilhoso comprova ser real, por meio de critérios estabelecidos, que o filósofo pode deixar a sua desconfiança.

6.6 O *téras* de Heródoto e o “sobrenatural” de Voltaire

Destacamos ainda outra categoria na obra de Heródoto, o *téras*, que nos chama a atenção por abranger características que são muito criticadas por Voltaire – o estranho, o prodigioso, o sobrenatural, o milagroso – mas receber pouca atenção

³⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 17.

do filósofo quando aparece na obra de Heródoto. Voltaire não se refere a nenhuma das passagens em que há a ocorrência do *téras*, com exceção de uma: a do Livro II, em que Heródoto relata um caso de zoofilia entre uma mulher e um bode. Porém, antes que passemos a maiores considerações sobre a sua análise a respeito dessa passagem, vejamos outras passagens que exemplificam as características do *téras* e se há, nas obras historiográficas de Voltaire, passagens com características semelhantes às do *téras* herodoteano.

“Este Hipócrates não era ainda uma figura pública quando uma grande maravilha (*téras méga*) lhe aconteceu enquanto estava em Olímpia para assistir os jogos: quando ele ofereceu o sacrifício, os recipientes, estando lá cheios de carne e água, ferveram sem fogo até terem transbordado”³⁰⁹. Esse *téras* é interpretado logo em seguida por Chilon, outro personagem que também o presenciou, como um aviso de que Hipócrates não deveria ter filhos ou, se caso já os tivesse, deserdá-los. No entanto, Hipócrates ignora o conselho e se torna pai de Pisístrato, que vem a se tornar governante de Atenas.

Outra passagem em que o termo *téras* é usado, já no contexto das guerras greco-pérsicas, é a que se segue:

Depois de fazer isso, Dátis navegou com seu exército primeiro contra Erétria, levando consigo jônios e eólios; e depois de ter saído de lá, Delos foi sacudida por um terremoto, o primeiro e o último, dizem os delianos, antes de meu tempo. Este prodígio [*téras*] foi enviado pelo céu, eu suponho, para ser um prenúncio dos males que estavam chegando ao mundo. Pois em três gerações, isto é, no tempo de Dario filho de Histaspes e Xerxes filho de Dario e Artaxerxes filho de Xerxes, mais males afligiram Hellas do que em vinte gerações antes de Dario; alguns tendo vindo dos persas, outros das guerras pela preeminência entre os chefes das próprias nações. Assim não é de se espantar que tivesse havido um terremoto em Delos quando antes não havia nenhum. Havia também um oráculo a respeito de Delos, no qual estava escrito: “Eu sacudirei Delos, ainda que tenha sido inabalável antes”³¹⁰.

Assim, o termo *téras* pode ser usado tanto para se referir a ocorrências que contrariam aquilo que Voltaire chamaria de “leis naturais”, como a carne e a água que fervem sem fogo – e que, na apresentação de Heródoto, estão ligadas a um sentido que precisa ser interpretado; no caso, um aviso para que Hipócrates fosse cuidadoso

³⁰⁹ HERÓDOTO, I.59.

³¹⁰ HERÓDOTO, VI. 98.

com a sua prole – quanto a fenômenos naturais que em si não são estranhos, mas que adquirem essa característica no contexto em que estão inseridos: é o caso do terremoto em Delos. Há, também, um outro tipo de acontecimento que é descrito por meio do *téras*, e que requer uma análise cuidadosa por tratar de elementos concernentes à religiosidade grega – esse tipo de acontecimento específico é o que chamaríamos, em uma linguagem moderna, de “sobrenatural”:

Quando os bárbaros se aproximaram e puderam ver o templo, o profeta, cujo nome era Aceratus, viu certas armas sagradas, que homem algum poderia tocar sem cometer sacrilégio, trazidas para fora da câmara interior e postas fora do templo. Então ele foi contar este milagre [*téras*] aos homens de Delfos, mas quando os bárbaros se aproximaram a toda velocidade do templo de Atena Pronaea, foram visitados por milagres ainda maiores do que o já mencionado. Por mais espantoso que de fato seja, que armas de guerra aparecessem sozinhas do lado de fora do templo, a visita que se seguiu foi mais espantosa do que qualquer outra coisa já vista. Quando os bárbaros estavam próximos do templo de Atena Pronaea, foram atingidos por trovões vindos do céu, e dois picos do Parnasso que se partiram vieram em alta velocidade entre eles com um estrondoso barulho e espantou muitos deles. Ademais um grito e um clamor de vitória foram ouvidos do templo de Atena.³¹¹

Antes que passemos à análise dos aspectos da religiosidade grega evocados nessa passagem (é importante dizer que a expressão “milagre” aparece apenas na tradução em inglês e implica uma visão de mundo que não corresponde à dos gregos antigos), vejamos quais são os termos usados por Heródoto para se referir a esse episódio das armas sagradas se movendo sozinhas: um deles é o *téras*, que aparece quando o sacerdote conta aos homens de Delfos o que testemunhou – assim como as variações *τέρεα* (*térea*) e *τέρεος* (*téreos*). No entanto, o *thôma* também é usado, no sentido de “espantoso”, na frase “Por mais espantoso que de fato seja...”, assim como a variação *θωμάσαι* (*thomásai*), no sentido de “mais espantoso”. Isso parece indicar que as duas categorias – *téras* e *thôma* – podem se sobrepor em certas ocasiões para remeter às mesmas ideias de “espanto” e “fora do comum”. Ou seja, não parece haver sempre uma definição rigorosa dos dois termos.

Tendo isso em vista, vejamos como continua o episódio no templo de Atena Pronaea:

³¹¹ HERÓDOTO, VIII.37.

Todas essas coisas provocaram pânico entre os bárbaros, e os homens de Delfos, vendo que eles fugiam, desceram sobre eles e os mataram em grande número. Os sobreviventes fugiram para a Beócia. Aqueles entre os bárbaros que voltaram disseram (tal como me foi dito) que eles haviam visto outros sinais divinos (*theía*) além daqueles que acabei de descrever: dois homens armados de estatura maior do que a de qualquer humano, eles disseram, vieram atrás deles, matando e perseguindo.³¹²

Este último dos “sinais divinos” – no original, θεῖα (*theía*), derivado de θεῖος (*theios*) “coisas divinas” ou “pertinentes aos deuses”³¹³, eram Phylacus e Autonus, dois heróis nativos de Delfos cujos espíritos vêm combater os apavorados invasores persas.³¹⁴

Aqui faz-se necessário que analisemos mais de perto o contexto da religiosidade grega em que se insere esse relato de Heródoto: para que possamos entender a natureza das “coisas divinas” de que fala o historiador grego, é preciso recordarmos, em linhas gerais, de alguns aspectos da maneira como a existência divina era entendida entre os antigos gregos. Como explica Vernant, “Os deuses nasceram do mundo”³¹⁵: isto é, diferentemente do deus da tradição judaico-cristã, eles não presidem a criação do mundo e não estão fora do mundo, pois o processo que dá origem àquilo que existe envolve tanto a criação do universo quanto dos homens e dos próprios deuses, a partir de “Potências primordiais”. Em outras palavras, o divino e o mundano são frutos de um mesmo processo.

Uma das consequências disso é que o culto às divindades não se remete a forças externas, que não podem ser identificadas com o mundo natural. Ainda que o espaço habitado pelos homens e pelos deuses não seja o mesmo, os deuses podem ser cultuados através dos domínios com os quais estão relacionados: “... o culto pode dirigir-se a certos astros como a Lua, à aurora, à luz do Sol, à noite, a uma fonte, um rio, uma árvore, ao cume de uma montanha e igualmente a um sentimento, uma paixão (*Aidós*, *Éros*), uma noção moral ou social (*Dike*, *Eynomía*)”³¹⁶. Isso não quer

³¹² HERÓDOTO, VIII.38.

³¹³ GREEK WORD STUDY TOOL. θεῖος. Disponível em: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=qe%3Da&la=greek&can=qe%3Da0&prior=w\(/rwn&d=Perseus;text:1999.01.0125:book=8:chapter=38&i=1#lexicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=qe%3Da&la=greek&can=qe%3Da0&prior=w(/rwn&d=Perseus;text:1999.01.0125:book=8:chapter=38&i=1#lexicon)

³¹⁴ HERÓDOTO, VIII.39.

³¹⁵ VERNANT, *Mito e religião na Grécia Antiga*, p. 4.

³¹⁶ Id., *ibid.*, p. 5.

dizer, continua Vernant, que essas instâncias sejam sempre identificadas com o divino, mas que elas, assim como as imagens dos deuses postas nos templos, podem manifestar a presença divina quando estão relacionadas a ela. Podemos dizer, a título de exemplo, que uma fonte consagrada a um deus pode ser cultuada não porque ela seja o próprio deus, mas porque é uma das manifestações da sua divindade.

Desse ponto de vista, o sobrenatural e o natural não estão apartados um do outro, pois o mundo natural está ligado às diversas manifestações da presença divina. Assim, ao relatar as coisas que aconteceram no templo de Atena Pronaea como “coisas divinas”, Heródoto se refere ao mundo dos deuses, que apesar de ser, na maior parte do tempo, distante do mundo dos homens, não está completamente fora deste – e, em certas ocasiões, essa distância é encurtada na forma de manifestações da ação divina, fazendo com que objetos inanimados se movam, como as armas sagradas, que fenômenos da natureza ajam em favor dos homens de Delfos, na forma dos trovões e dos picos partidos do Parnasso, e tornando o invisível em visível, no caso dos espíritos dos heróis de Delfos vistos pelos persas. Assim, os deuses se fazem ver por meio de associações com o mundo físico.

Essa análise da existência divina segundo a religiosidade grega situa a perspectiva de Heródoto em um patamar bastante diferente em relação à perspectiva de Voltaire: pois, se para Heródoto a presença divina não está fora da natureza, ao mesmo tempo que sua ação ultrapassa os limites do mundo físico e seja, nesse sentido, algo “espantoso” ou “maravilhoso”, para Voltaire o entendimento da ação divina é o de, essencialmente, algo exterior em relação ao mundo físico – Deus criou o universo, estabeleceu as leis da natureza e manteve-se como uma existência distinta de sua criação, não mais agindo nela. As únicas exceções a essa ausência de ação seriam os prodígios ou milagres, dos quais trataremos mais adiante – é preciso dizer, no entanto, que isso não expressa a crença do filósofo em prodígios nem milagres, mas apenas a forma pela qual ele entende a noção de “sobrenatural”. Nesse sentido, a ação divina segundo o ponto de vista voltairiano se remete a forças externas à natureza que agem sobre ela – constituindo o que modernamente entendemos como “sobrenatural”, como a manifestação, no mundo físico, de algo que está fora do mundo físico. E a abordagem de Voltaire referente ao sobrenatural tem sempre um viés negativo:

Uma vestal salva um enorme navio encalhado, puxando-o com seu cinto. Castor e Pólux vêm combater pelos romanos, e as pegadas de seus cavalos ficam impressas no chão (...) Nós imitamos os historiadores romanos, pelo menos no seu gosto pelas fábulas. Temos nossa auriflama trazida por um anjo, a santa âmbula, por um pombo; e se, juntamos a isso a capa de São Martinho, estamos em boa posição.³¹⁷

O sobrenatural é associado à fábula, ao conteúdo que não pode ser encarado como um fato – a passagem de Castor e Pólux lembra, inclusive, a de Phylacus e Autonus, mas enquanto Heródoto não chega a por em dúvida explicitamente a participação dos dois heróis em Delfos, Voltaire já denomina o relato de Castor e Pólux como “fábula”. Há, claramente, uma diferença de abordagem entre Heródoto e Voltaire, dados os diferentes objetivos e métodos.

Mas o que nos chama a atenção é que, dentre as várias passagens em que figura o *téras* e, especificamente, as de teor sobrenatural, Voltaire não se refere a nenhuma delas. Isso é especialmente interessante se considerarmos que o filósofo se refere inúmeras vezes a passagens de autores antigos em que figura o sobrenatural, criticando-as como “sortilégios” (em um tom muito próximo do que ele usa para criticar superstições), tal como nesta:

Os romanos, esclarecidos como eram no tempo de Augusto, ainda se enfiavam de sortilégios, tanto quanto nós. Vejam a égloga VIII de Virgílio, intitulada *Pharmaceutria* (versos 69, 97, 98):
Carmina vel coelo possunt deducere lunam
 [A voz do encantador faz a lua descer.]
His ego saepe lupum fieri et se condere sylvis
Moerim, saepe animas imis exire sepulcris.
 [Moeris, tendo se tornado lobo, escondia-se no bosque:
 Do seu túmulo vi saírem almas.]³¹⁸
 E ainda se espantam com que, hoje, em Nápoles, Virgílio seja tido como bruxo: não há que buscar a razão disso em outra parte, senão nesta égloga.³¹⁹

Ou, também, para criticar os horrores que lhe inspiram certas práticas: “Horácio recrimina Sagana e Canídia por seus horríveis sortilégios. As primeiras cabeças da república foram infectadas por essas imaginações funestas. Sexto, filho do grande

³¹⁷ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 11-12.

³¹⁸ Essa tradução dos versos em latim foi feita pelo próprio Voltaire.

³¹⁹ Id., *ibid.*, p. 160-161.

Pompeu, imolou uma criança num desses encantamentos”³²⁰. Podemos lembrar, além disso, como o foco de Voltaire ao citar a passagem sobre os sacrifícios humanos feitos em honra a Zalmóxis (contida nas **Histórias**) está em apontar o fanatismo religioso que ele enxerga nessa prática. Tendo em conta que o filósofo, com frequência, interpreta práticas e crenças ligadas ao sobrenatural à luz de suas próprias convicções, é interessante que ele não faça o mesmo com as ocorrências do “sobrenatural” em Heródoto. Podemos levantar algumas hipóteses para explicar essa ausência: é possível que os trechos em que o *téras* expressa a ideia do sobrenatural não tenham sido lidos por Voltaire, talvez por uma questão de falta de acesso (volumes não publicados das **Histórias** ou não traduzidos), ou que, tendo sido lidos por ele, por algum motivo não tenham despertado seu interesse – poderia ser o caso de que Voltaire se ateuve apenas às passagens que considerou significativas, e não apenas para fazer críticas a elas, mas também desenvolver algumas de suas próprias ideias – que discutiremos oportunamente.

6.7 O “sobrenatural” e suas implicações historiográficas em Voltaire

Consideramos que seja importante delinear, ainda que em termos gerais, o que poderia ser o equivalente à categoria do *téras* em Voltaire: para que possamos manter, a título de comparação, um ponto de contato com Heródoto, buscando também não inserir ideias ou conceitos modernos no texto de Heródoto, denominaremos o que constitui essa categoria como o “extraordinário” – em outras palavras, tudo aquilo que de alguma maneira foge do comum ou do “natural”, e que por diversos motivos chama a atenção do filósofo, especificamente na sua obra historiográfica. Nos atentaremos para os critérios que classificam algo como “extraordinário”, e os lugares ocupados por essa categoria nos escritos de Voltaire, para que possamos observar melhor qual tipo de coisa tanto ele quanto Heródoto entendem por “extraordinário”.

Em um capítulo denominado “Dos milagres”, de **A filosofia da história**, Voltaire afirma que o homem “só aprecia o extraordinário. Tanto é assim que basta o belo, o sublime serem comuns para não parecerem mais belos nem sublimes”³²¹. Por aí

³²⁰ Id., *ibid.*, p. 161.

³²¹ Id., *ibid.*, p. 150.

vemos que além da ideia do “fora do comum” em um sentido mais geral, Voltaire também associa ao extraordinário as noções de “belo” e “sublime”. No entanto, não percamos de vista a sua crítica: para ele, o homem é atraído de maneira desmedida pelo fora do comum a tal ponto, que perde de vista a beleza, tão logo ela se torna comum. E Voltaire continua: “Quer-se o extraordinário em todos os gêneros e chega-se ao impossível. A história antiga se parece com a daquele repolho maior que uma casa e com aquele pote maior que uma igreja, feito para cozinhar esse repolho”³²². Ou seja, a história antiga, tal como foi registrada, também sofre as consequências da atração pelo extraordinário, por estar repleta daquilo que Voltaire julga ser exagerado ou impossível.

Dentro da categoria do extraordinário, está também o “milagre”, que é entendido como o que contraria as leis da natureza³²³. Assim, o milagre se insere, na perspectiva voltairiana, tanto em um panorama religioso, especificamente, na narrativa teológica judaico-cristã (embora a noção também possa ser aplicada em outras narrativas teológicas) quanto narrativas mitológicas, como é o caso de Júpiter alongando o curso da noite para se deitar com Alcmena: “... é preciso que a Terra detenha seu curso e fique imóvel doze horas inteiras. Mas, como os mesmos fenômenos do céu reaparecem na noite seguinte, também é preciso que a Lua e todos os planetas parem. Eis uma revolução em todas as orbes celestes por causa de uma mulher de Tebas na Beócia”³²⁴.

O milagre constitui não só uma violação das leis naturais, mas também um problema: se Deus, que instituiu essas mesmas leis e de tudo sabe, prevê tudo o que acontecerá e todas as contingências, então por que permitiria que essas leis fossem subvertidas, uma vez que elas foram criadas para serem perfeitas e imutáveis? Colocando com outras palavras, o que poderia justificar uma ação divina que visa suspender a ordem que a própria divindade criou? Se a resposta para isso for que Deus teve de suspender essa ordem graças a um evento inesperado, então Deus não previu tudo desde o começo, não é onisciente, e sem isso, não é Deus³²⁵. Se Deus tudo previu, e permitiu a existência de milagres, resta ainda a dúvida sobre o sentido dessa permissão; pois uma vez que um único milagre interrompe o curso da natureza

³²²Id., *ibid.*, p. 150.

³²³Id., *ibid.*, p. 150.

³²⁴Id., *ibid.*, p. 151.

³²⁵Id., *ibid.*, p. 152.

inteira (como no caso de Júpiter e Alcmena), por que Deus permitiria que uma ação isolada afetasse a ordem de um sistema que foi criado para obedecer ao equilíbrio entre suas partes? Para Voltaire, não parece haver lógica nisto.

É imprescindível esclarecer a forma pela qual Voltaire entende a existência divina e sua relação com o mundo: para o filósofo, existe um Ser Supremo³²⁶, responsável pela criação do universo, suas leis e os seres que nele habitam. Tal Ser é infinitamente superior a toda a sua criação, não se identifica com ela e não tem atributos que o aproximem de suas criaturas³²⁷: o Ser Supremo criou o que existe, criou leis para regularem o que existe (as leis da natureza), e não mais agiu sobre sua criação. Isso pode ser melhor entendido através da metáfora do relógio e o relojoeiro: o relógio funciona graças a mecanismos internos, que revelam uma engenhosidade que remete ao seu criador, o relojoeiro. Para que o relógio comece a funcionar, basta que o relojoeiro faça um primeiro movimento, como dar corda. A partir daí, o relógio funcionará por conta própria, sem que o relojoeiro precise movimentar as suas engrenagens. Nessa metáfora, o relógio é o universo (ou toda a criação) e o relojoeiro é o Ser Supremo³²⁸.

Em outras palavras, para que um relógio exista, deve haver um relojoeiro (para que tudo o que existe tenha passado a existir, em primeiro lugar, é preciso que tenha havido uma força criadora. Não é possível que aquilo que existe tenha saído do nada³²⁹). E, uma vez criado, basta que o relojoeiro dê corda para que o relógio funcione sozinho (todas as coisas existentes obedecem a leis naturais estabelecidas pelo criador, e vivem de acordo com elas, sem que o criador determine, de qualquer outra forma, como suas criaturas irão viver. O Ser Supremo não cria costumes, tradições, nem dita o que os seres humanos devem ou não devem fazer).

Considerando como Voltaire entende a natureza da divindade, não há qualquer vestígio de ação divina na história humana, e nesse sentido, não há ponto de contato

³²⁶ NASCIMENTO, **Voltaire: a razão militante**, p. 50.

³²⁷ A existência divina não pode ter atributos humanos, uma vez que eles a tornariam imperfeita, propensa aos mesmos vícios que se revelam na história humana. Id., *ibid.*, p. 48.

³²⁸ LOPES, **Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo**, p. 48.

³²⁹ Como diz um trecho do **Dicionário filosófico**, no verbete “Deus, deuses”: “Há alguma coisa, portanto, há alguma coisa eterna, pois nada é produzido do nada (...) Toda obra que mostra meios e finalidade anuncia um operário; portanto, esse universo, composto de móveis e de meios, cada um com sua finalidade, revela um operário muito poderoso, muito inteligente”. VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**, verbete Deus, deuses (*Dieu, Dieux*), p. 553.

entre o Ser Supremo de Voltaire e o Deus judaico-cristão³³⁰. O Ser Supremo está permanentemente fora do mundo, não controla o que acontece nele e não se relaciona com os humanos: ele não se revela por meio de profetas ou messias. Não há uma revelação da vontade divina, a única verdade a respeito desse ser criador está expressa na própria criação e nas leis que a regem, que dão testemunho da existência de um ser superior. Isto é, trata-se de uma verdade que pode ser alcançada através da análise racional da ordem existente no universo, não de uma verdade que só pode ser alcançada e compreendida pela fé. Não existe, portanto, uma religião organizada em torno desse Ser, instituída por meio de dogmas ou ritos, e nem uma história sagrada que envolva um propósito da divindade manifestado no mundo dos homens.

A crítica religiosa, em Voltaire, vai desembocar na idéia de uma reforma deísta. Contra a imagem de Deus apresentada na Bíblia, desenha-se uma outra, que fala a todos os homens para reuni-los, não para dividi-los, e não exige cerimoniais, nem cultos, nem dogmas, nem clero. Ao Deus vingador do Antigo Testamento, ao Deus feito homem do Novo Testamento, Voltaire opõe a imagem do Ser Supremo. Deísmo purificador, que concebe a divindade como espírito puro e soberano.³³¹

Assim sendo, podemos dizer que há duas frentes na crítica voltairiana à Igreja: uma delas é a do combate ao fanatismo religioso alimentado por práticas supersticiosas, preconceitos e uma ignorância popular que, na visão do filósofo, estão intimamente ligados ao poder da Igreja Católica, um poder que contribui para a miséria dos homens. A outra, mais radical ainda, é a da crítica à própria essência do cristianismo que se vê na Bíblia e é professado pela Igreja: é essa doutrina que Voltaire defende que deva ser suplantada pela crença no Ser Supremo, uma crença racionalmente fundada. O Ser Supremo constitui, simultaneamente, uma manifestação do que Voltaire acredita ser a existência divina e uma crítica ao Deus do Antigo e Novo Testamentos – unindo assim as duas frentes da crítica à Igreja.

Dentro dessa perspectiva, em que tudo o que existe pode ser racionalizado³³², incluindo a própria divindade, não há espaço para o que perturba a ordem divinamente

³³⁰ NASCIMENTO, **Voltaire: a razão militante**, p. 49-50.

³³¹ *Id.*, *ibid.*, p. 50.

³³² Note-se que, apesar de afirmar que a existência divina e a criação devem ser entendidas de um ponto de vista racional, Voltaire não afirma que seja possível apreender a natureza da divindade por completo – a razão

e racionalmente estabelecida. Ou seja, não há espaço para a existência do milagre, uma vez que ela, como já dissemos, é desprovida de sentido – se o Ser Supremo não age no mundo e suas leis são perfeitas, tal como ele próprio, não há sentido que ele decida agir para interromper a ordem perfeita por ele mesmo estabelecida, que é o que, para Voltaire, constitui o milagre.

Por que então, poderíamos perguntar, Voltaire dedica um capítulo inteiro para explicar a natureza do milagre, e afirma, logo nas primeiras linhas de **A filosofia da história**, haver uma história profana e uma história sagrada, esta que define como “uma sequência das operações divinas e milagrosas pelas quais Deus houve por bem conduzir outrora a nação judaica e exercer hoje nossa fé”³³³? Não parece ser uma síntese de tudo o que o próprio Voltaire ataca? Isso pode ser explicado se nos atentarmos para quem se apresenta como o autor da obra: **A filosofia da história** foi escrita sob um pseudônimo, um personagem criado por Voltaire chamado “Abade Bazing”. Em se passando por um sacerdote da Igreja, é natural que o filósofo falasse em uma história sagrada e em milagres, de modo a sustentar a identidade que criou – levantaria muitas suspeitas um clérigo que negasse a existência de milagres e de uma história sagrada.

Isto é, a nível do discurso, Voltaire afirma que a divindade conduz a história humana e interfere nela por meio do sobrenatural, mas é importante lembrar que, mesmo se atendo a esse disfarce religioso, Voltaire não deixa de espalhar, ao longo da obra, suas críticas à historiografia teológica que se atém à narrativa bíblica segundo a qual tudo na história ocorre tendo como fim o povo eleito, nem deixa de defender a ideia de que, na história dos acontecimentos humanos – que seria a história “profana” – o sobrenatural não deve figurar. Assim, o próprio discurso revela o posicionamento do “abade” Voltaire.

Concluimos que as explicações para os milagres constituem somente um esforço teórico de colocar, em termos racionais, a natureza do milagre, sem que haja o sentido de um testemunho de fé da parte de Voltaire. O sobrenatural é, pois, uma categoria constituída dentro da crítica aos vícios da tradição historiográfica,

humana, por mais que seja uma ferramenta valiosa e indispensável, é ainda imperfeita e não pode pretender alcançar a perfeição da existência divina. Para maiores esclarecimentos, ver o verbete Deus, deuses (*Dieu, dieux*) do **Dicionário filosófico**.

³³³ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 3.

especialmente os vícios que o filósofo acredita existirem entre os antigos. Trata-se de uma categoria que serve ao propósito de definir um dos elementos que não devem ter lugar na escrita da história. Dentro da categoria do sobrenatural, outro elemento, equivalente ao milagre, é o “prodígio”, que é exemplificado pelo filósofo com histórias de deuses que falam aos homens (não especificadas) e de animais falantes: Tito Lívio conta de um boi que teria exclamado “Roma, cuidado!”; Suetônio, de uma galha que teria exclamado “Muito bem feito, está tudo em ordem” quando Domiciano foi assassinado; incluem-se aí também Xanto, o cavalo de Aquiles que prevê a morte do dono, o carneiro de Frixo e as vacas do monte Olimpo³³⁴.

A história contada por Tito Lívio em **A História de Roma** faz parte de um conjunto de “prodígios” que teriam tido lugar em diferentes regiões sob o domínio de Roma, sendo que tudo aconteceu em um contexto bélico: antes que o cônsul Lucius Quinctius e os pretores Fulvius e Scribonius chegassem às suas províncias para defendê-las, uma série de prodígios foram reportados, um deles sendo o da vaca, pertencente ao cônsul Gnaeus Domitius, que teria dito “Roma, cuidado!”. Como resposta à série de prodígios, ordenou-se um período de oração, e que a vaca do cônsul fosse cuidada e alimentada³³⁵. Lívio relata esse episódio sem afirmar a veracidade dos prodígios, inclusive o da vaca falante. De maneira similar à de Heródoto em variadas passagens das **Histórias**, Lívio narra esses acontecimentos sem lançar juízos sobre eles.

Suetônio, por sua vez, em seu **As vidas dos doze Césares**, narra o prodígio da galha no Capitólio não exatamente com os dizeres citados por Voltaire, mas com a frase “Tudo ficará bem”, que não teria sido dita no momento do assassinato de Domiciano, mas meses antes – curiosamente, esse relato prodigioso parece ter sido inserido como uma espécie de reforço da ideia de que os governos que sucederam o de Domiciano foram bons governos, pois logo em seguida à história da galha, Suetônio conta que Domiciano teria sonhado que um calombo de ouro saía de sua nuca, o que o próprio Domiciano teria interpretado como um sinal de “dias felizes” para os imperadores que o sucederiam. Na avaliação do historiador romano, isso teria se comprovado em pouco tempo depois da morte de Domiciano, por serem a “justiça” e

³³⁴ Id., *ibid.*, p. 152-153.

³³⁵ TITO LÍVIO. *The History of Rome*, XXXV.21.

a “moderação” traços que se podia observar nos imperadores subsequentes³³⁶. Ou seja, Suetônio poderia ter inserido a história da gralha (que também tem uma outra interpretação, de autoria desconhecida e registrada por Suetônio, segundo a qual as palavras da gralha poderiam ser traduzidas como “Tudo não está ainda, mas em breve estará, bem”³³⁷) e a do calombo de ouro não necessariamente como relatos factuais, mas como metáforas para a ideia de que, segundo ele, o final do governo de Domiciano foi uma “antessala” que levou a dias felizes para o império romano.

É mais interessante ainda observar a menção de Voltaire a Xanto, o cavalo de Aquiles³³⁸, por esse episódio não fazer parte de um texto historiográfico, mas da *Ilíada*, uma obra literária – onde não há o compromisso com a veracidade que Voltaire impõe aos textos historiográficos. Como ele mesmo diz em *A defesa de meu tio*, a personagem do “tio” (que representa o próprio Voltaire), apreciava “o maravilhoso” e “a ficção” na poesia³³⁹. Por que, então, a passagem de Xanto falando a Aquiles está entre as passagens de Lívio e Suetônio selecionadas pelo filósofo? Podemos argumentar que o que Voltaire objetiva não é exatamente elencar exemplos de práticas historiográficas que usem o prodígio como um elemento factual, mas demonstrar que, entre os antigos – tanto historiadores como Lívio quanto poetas como Homero – eram comuns os relatos de prodígios em diferentes produções textuais. No entanto, se nos atentarmos para o teor de alguns comentários de Voltaire, como quando diz que Heródoto “conta contos aos gregos”³⁴⁰, ou quando diz que a **Ciropédia** de Xenofonte é um “romance”³⁴¹, pode-se perceber um juízo de que os textos desses historiadores estão muito próximos de gêneros narrativos fictícios. Assim, ao aproximar as passagens que seleciona de Lívio, Plínio e Suetônio da passagem selecionada de Homero, Voltaire parece dar a entender que os historiadores romanos fazem uso de elementos fictícios em suas obras tal como o poeta grego os usa em sua epopeia: aqui estaria inserida, implicitamente, a crítica de que a história deve se distanciar, enquanto um relato ocupado com o que verdadeiramente aconteceu, da poesia e de outros gêneros que podem, por sua própria natureza, evocar mundos e

³³⁶ SUETÔNIO. *Domitianus*, l.23.

³³⁷ SUETÔNIO. *Domitianus*, l.23.

³³⁸ HOMERO. *Ilíada*, XIX, 404. Disponível em:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-eng1:19.387>

³³⁹ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 254.

³⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 11.

³⁴¹ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 36.

acontecimentos fantásticos. O mesmo aconteceria com as características atribuídas a Heródoto e Xenofonte: ao dizer que os dois historiadores gregos produzem “contos” e “romance”, Voltaire desejaria apontar a falta de veracidade de suas obras historiográficas. Por mais que as histórias de Heródoto e Xenofonte possam ser atrativas – e, no caso de Xenofonte, Voltaire até elogie a **Ciropédia** como uma fábula que ensina a virtude³⁴² - elas ainda carecem, em grande parte, do que Voltaire considera o elemento básico dos escritos historiográficos, que são os padrões de veracidade aos quais o filósofo se atém.

Por outro lado, é preciso dizer que Voltaire não analisa os contextos em que Lívio e Suetônio narram os prodígios citados. Não parece haver um interesse em saber por que esses prodígios teriam sido registrados, e, principalmente, se teria sido a intenção dos historiadores romanos registrá-los como se acreditassem em sua veracidade. Voltaire aparentemente pressupõe que os registros desses prodígios nada mais são do que vícios da historiografia antiga, que estaria repleta desse tipo de relato quando não deveria se ocupar dele. Em outras palavras, a abordagem de Voltaire em relação às passagens que ele seleciona a respeito de “prodígios” parece ser mais instrumental, no sentido de que ele as usa para reforçar a sua tese de que a presença desse tipo de relato nos textos historiográficos antigos é significativa.

Sobre a abordagem de Voltaire em relação às suas fontes, Lopes diz: “Ele reconhecia a importância da rigorosa crítica documental, mas pecou por falta ao não acatar suas próprias prescrições (...) Incorreu em muitos equívocos e foi pródigo em cometer injustiças”³⁴³. Acreditamos que, no tocante às passagens dos historiadores romanos que analisamos, seja possível dizer que Voltaire incorre em “equívocos”, visto que ele parece atribuir a esses historiadores o vício que mais critica na historiografia antiga – o de misturar ficção a fatos – sem considerar que os registros dos prodígios feitos por tais historiadores poderiam atender a diferentes finalidades que não estivessem necessariamente ligadas a relatar o inverídico como se fosse real. Selecionando essas passagens, Voltaire pressupõe as intenções dos historiadores romanos sem se atentar com cuidado ao texto ou ao subtexto.

³⁴² Id., *ibid.*, p. 36.

³⁴³ LOPES, Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo, p. 68-69.

Em linhas gerais, o prodigioso e o milagroso se aproximam na obra de Voltaire, pois tratam de acontecimentos que suspendem, de forma temporária, a ordem natural das coisas. A única diferença parece ser que o “milagre” adquire, a depender do contexto em que aparece, um sentido religioso. Observamos que esses dois termos vêm acompanhados frequentemente de uma carga negativa, por apresentarem, na perspectiva voltairiana, uma convergência com os aspectos que Voltaire critica nas fábulas: a crença no sobrenatural como se ele fosse uma realidade, o prestar culto ao que não existe e alimentar superstições relacionadas ao funcionamento do mundo e às supostas vontades de seres divinos. Considerando que esses elementos, o milagre e o prodígio, são os que aparecem com maior frequência quando Voltaire faz menção à ideia do “extraordinário” ou do “sobrenatural”, temos então que essa categoria é também, frequentemente, relacionada às características negativas.

Se aproximarmos o extraordinário de Voltaire do de Heródoto, este exprimido pela categoria do *téras*, veremos uma proximidade entre certos elementos que os constituem – o fora do comum, o que é estranho por violar as leis da natureza. Mas é, também, imprescindível assinalarmos as diferenças entre a cosmovisão antiga e moderna dos dois autores, pois como já dissemos anteriormente, as ideias de que a divindade pode se relacionar com o mundo ou se distanciar dele geram interpretações diferentes para certos tipos de fenômenos. Se para Voltaire uma suposta ação da divindade no mundo constitui algo “sobrenatural” e um relato sobrenatural não deve ser objeto da história, podemos questionar como Heródoto pensa as relações entre o “extraordinário” e a escrita da história. Até que ponto o “extraordinário” de Heródoto, especialmente no que diz respeito ao que ele entende como manifestações divinas, se aproxima do “sobrenatural” de Voltaire?

6.8 A complexidade da agência divina em Heródoto e suas implicações historiográficas.

Heródoto não tece considerações a respeito da veracidade do que aconteceu no templo de Atena Pronaea – se voltarmos nossa atenção para outras passagens em que ele relata acontecimentos que parecem se relacionar de alguma forma com o divino, veremos que para Heródoto não parece haver um problema em afirmar ou

sugerir a procedência divina em determinadas circunstâncias, tal como quando busca explicações para o terremoto em Delos. Vejamos mais uma vez o trecho na íntegra:

Depois de fazer isso, Dátis navegou com seu exército primeiro contra Erétria, levando consigo Ionianos e Eolianos; e depois de ter saído de lá, Delos foi sacudida por um terremoto, o primeiro e o último, dizem os Delianos, antes de meu tempo. Este prodígio foi enviado pelo céu, eu suponho, para ser um prenúncio dos males que estavam chegando ao mundo. Pois em três gerações, isto é, no tempo de Dario filho de Histaspes e Xerxes filho de Dario e Artaxerxes filho de Xerxes, mais males afligiram Hellas do que em vinte gerações antes de Dario; alguns tendo vindo dos persas, outros das guerras pela preeminência entre os chefes das próprias nações. Assim não é de se espantar que tivesse havido um terremoto em Delos quando antes não havia nenhum. Havia também um oráculo a respeito de Delos, no qual estava escrito: “Eu sacudirei Delos, ainda que tenha sido inabalável antes”³⁴⁴.

O historiador supõe que o terremoto – que ele coloca como tendo acontecido depois que Datis fez uma investida contra a Erétria³⁴⁵ – fosse um sinal divino de que grandes males estavam a caminho, visto que Dario, Xerxes e Artaxerxes causaram mais danos à Grécia do que “nas vinte gerações antes de Dario”³⁴⁶. E Heródoto também aponta um outro sinal supostamente divino para corroborar essa tese, um oráculo que teria predito Delos sendo “sacudida”. De maneira que o terremoto, que segundo o historiador teria sido algo espantoso por acontecer em uma região onde não eram comuns terremotos, é ligado ao começo da investida persa contra os gregos (desembocando eventualmente nas guerras entre gregos e persas) e, como uma espécie de “arremate”, a supostos sinais divinos que teriam pressagiado o começo de “grandes males” para os gregos.

Ao se propor buscar as causas dos conflitos entre gregos e persas no âmbito das relações entre os homens, Heródoto não exclui o mundo divino de sua narrativa – enquanto que, para Voltaire, como vimos, a separação entre o domínio divino e o mundo dos homens é um pressuposto necessário para a escrita da história. Tendo isso em vista, podemos dizer que Heródoto considera que a ação divina pode ser interpretada como um agente em acontecimentos históricos.

³⁴⁴ HERÓDOTO, VI. 98.

³⁴⁵ Esse episódio remete à vingança de Dario contra Atenas e Erétria, por terem ajudado a revolta dos Ionianos contra os persas. Os planos para a vingança de Dario podem ser encontrados em passagens como HERÓDOTO, V.105 e VI.43.

³⁴⁶ HERÓDOTO, VI.98.

Outro aspecto que as passagens sobre manifestações da ação divina podem iluminar são as abordagens herodoteanas a respeito da veracidade de tais manifestações e suas relações com os acontecimentos descritos. Observemos, uma vez mais, o que Heródoto diz sobre julgar a veracidade das palavras dos oráculos em uma passagem do Livro VIII, já citada por nós: “Não posso dizer, contra os oráculos, que não sejam verdadeiros, e não é de minha vontade tentar desacreditá-los quando eles falam tão claramente”³⁴⁷. Este oráculo em específico é o oráculo de Bacis, que teria predito, de maneira bastante direta, a vitória dos gregos sobre os persas em Salamina. A profecia teria sido a seguinte:

“Quando, no mar, o sagrado promontório de Ártemis da espada dourada e Cynosura atravessarem com navios,
Depois de terem saqueado a brilhante Atenas em louca esperança,
A Divina Justiça extinguirá Gula, filho da Insolência
Que cobiça terrivelmente, pensando devorar tudo.
Bronze encontrará bronze, e Ares
Tornará vermelho o mar com sangue. Para Hellas o dia da liberdade
Zeus que vê ao longe e a augusta Vitória trarão”³⁴⁸.

Esse oráculo é inserido por Heródoto no contexto das preparações para a batalha de Salamina, enquanto gregos e persas se movimentam para conseguir alguma vantagem estratégica sobre o adversário. As palavras oraculares aparecem logo na sequência do plano de Temístocles de enviar (sem o conhecimento do exército grego) Sicino, um servo, até os persas para entregar uma mensagem falsa, segundo a qual o próprio Temístocles deseja a vitória persa e assegura que ela será possível, pois os gregos estão desunidos e prestes a fugir³⁴⁹. Os persas acreditam no teor da mensagem e se movimentam durante a noite para emboscarem os gregos.

É muito interessante observar a maneira como essa movimentação parece coincidir com o que profere o oráculo de Bacis: o exército persa lança seus navios em direção a Salamina, incluindo os navios estacionados em Ceos e Cynosura – cobrindo, assim, a passagem no mar³⁵⁰ mencionada pelo oráculo: “Quando, no mar, o sagrado promontório de Ártemis da espada dourada e Cynosura atravessarem os

³⁴⁷ HERÓDOTO, VIII.77.

³⁴⁸ HERÓDOTO, VIII.77.

³⁴⁹ HERÓDOTO, VIII.75.

³⁵⁰ HERÓDOTO, VIII.76.

navios...”. Esse é o acontecimento que abre o oráculo, e que anuncia “o começo do fim” para os persas – como uma punição divina pelo saque de Atenas, e por terem pretendido “devorar tudo”, nas águas de Salamina, tornadas vermelhas pelo sangue, eles encontrarão sua derrota. Notemos que, no texto de Heródoto, as ações de Temístocles parecem pôr em curso a movimentação dos persas que é descrita pelo oráculo, como se o historiador quisesse sugerir que elas fazem parte do plano divino para “punir” a ambição persa, de que fala o oráculo. Ou seja, mostrando um encadeamento de eventos que sugestivamente se harmoniza com a profecia, Heródoto aparentemente constrói uma narrativa que corrobora as palavras oraculares.

A respeito do mesmo oráculo de Bacis ele diz, anteriormente no Livro VIII, que por não terem dado a devida atenção a uma profecia por ele proferida, os moradores de Eubeia acabaram por “serem a causa da própria destruição”³⁵¹. Há, ainda, outras passagens que também apontam para a veracidade das palavras oraculares, e não apenas as de Bacis, como também as de Musaeus e as de um vidente ateniense chamado Lisítrato³⁵², palavras que apontaram, direta ou indiretamente, para a vitória final dos gregos.

No entanto, é preciso olhar cuidadosamente para o que Heródoto diz sobre o oráculo de Bacis, ou melhor, o que ele não diz. Pois logo em seguida à citação das palavras oraculares, ele afirma: “Considerando isto [o oráculo], eu não ousa dizer nada contra Bacis no que concerne a oráculos quando este fala tão claramente, nem consentirei fazê-lo por outros”³⁵³. O que poderia significar a afirmação de que não ousa dizer nada? Dizer que não deseja desacreditar os oráculos, especialmente quando eles falam com tanta clareza, parece indicar que Heródoto não assume sempre a mesma postura em relação aos oráculos como manifestações de uma presença divina: enquanto outras supostas manifestações não são avaliadas por ele como verdadeiras ou falsas, como é o caso do que aconteceu no templo de Atena Pronaea, no caso dos oráculos que falam “tão claramente” há uma mudança de tom – o historiador diz que “não deseja desacreditá-los”. O final da frase, “nem consentirei

³⁵¹ HERÓDOTO, VIII.20.

³⁵² Lisítrato, por exemplo, teria profetizado que as mulheres da região de Colias cozinhariam com remos. Isso teria se provado verdade quando, depois da batalha de Salamina, os destroços da marinha persa foram levados pelo mar até as praias de Colias, na Ática. HERÓDOTO, VIII.96.

³⁵³ HERÓDOTO, VIII.77.

fazê-lo por outros”, parece indicar que poderia haver, à época, alguma controvérsia em relação ao oráculo: a autenticidade de suas palavras poderia ter sido questionada – se elas teriam de fato sido profetizadas ou não, se teriam sido fabricadas depois da vitória em Salamina, por exemplo – e Heródoto desejaria se desvencilhar dessa possível controvérsia. Mas há também a maneira como o próprio Heródoto coloca as intervenções e manifestações divinas ao longo de sua obra: o fato de ressaltar que o oráculo de Bacis fala, de uma maneira muito clara (ou “evidente”), da vitória grega em Salamina, gera um contraste com as formas através das quais Heródoto fala de presenças divinas interagindo no mundo dos homens, visto que elas são colocadas na sua narrativa de maneira indireta, ou então sugeridas como agentes causadores de determinados eventos. Em outras palavras, a presença divina nas **Histórias** não se faz sempre perceber como o oráculo de Bacis, evidente e manifesta, mas como um tipo de intervenção que fica aberto a interpretações.

A respeito de como os sonhos e os oráculos são representados nas **Histórias**, Marincola chama a atenção para o fato de que existe, no texto, a necessidade de explicá-los e interpretá-los através da linguagem humana, um indicativo de que há uma “interação complexa” entre deuses e homens, “visto que os últimos tentam “ler” as intenções ou avisos dos primeiros. Os oráculos desenvolvem um papel fundamental ao longo da obra, aconselhando certos cursos de ação, e requerendo ao mesmo tempo a interpretação humana para explicá-los”³⁵⁴. Ou seja, o que é da ordem do divino não se “revela” no sentido de se mostrar diretamente visível, mas se mostra nos indícios, nas entrelinhas, interpretado pelos homens para se fazer compreender: nesse sentido o que acontece no templo de Atena Pronaea não tem a participação direta de alguma divindade, mas é sugerido, através do *téras* que os presentes teriam testemunhado – as armas que se movem sozinhas, os raios, o cume partido – que poderia ter havido uma intervenção divina.

Da mesma forma, Heródoto não afirma que os dois homens gigantesco que perseguem os persas são os heróis nativos de Delfos, mas essa informação, dada pelos homens de Delfos, se harmoniza com a sua narrativa (mais uma vez, sugerindo um tom sobrenatural para a cena). Comparando essas interpretações com o oráculo de Bacis, que diz explicitamente o que irá acontecer, acreditamos que Heródoto

³⁵⁴ MARINCOLA, *Greek historians*, p. 55.

destaque o seu desejo de não duvidar de oráculos que falam de maneira tão evidente, justamente para demarcar um certo distanciamento seu desse tipo de oráculo, ou de discurso, que coloca os deuses como agentes diretos no mundo dos homens. Colocar em evidência a sua recusa em duvidar de oráculos como o de Bacis, e, especialmente, a recusa em ceder a pressões externas para questionar tal oráculo, seria uma maneira não só de afirmar, nas entrelinhas, a oposição à forma que assume o oráculo de Bacis, como também de não atrair para si possíveis consequências indesejadas de uma oposição pública a ele – considerando que pudesse haver controvérsias na época a respeito de tais palavras oraculares.

6.9 O caso do “sátiro”: uma interpretação de Voltaire a partir de uma passagem das Histórias.

A única ocorrência do *téras* a que Voltaire se remete é descrita da seguinte maneira por Heródoto: “Na língua egípcia Mendes é o nome dado tanto ao bode quanto a Pã. No meu tempo de vida uma coisa estranha (*téras*)³⁵⁵ ocorreu neste distrito: um bode acasalou-se abertamente com uma mulher. Isto veio a ser de conhecimento público”³⁵⁶. O contexto em que essa história se inscreve é o dos animais tidos como sagrados – como é o caso dos bodes entre os habitantes de Mendes – ou impuros, como no caso dos porcos, que Heródoto descreve na passagem seguinte – em diferentes regiões do Egito.

Ao citá-la, Voltaire não expressa descrença nem, ao que parece, maravilhamento: ele considera que a história de Heródoto seja crível por haver outros relatos semelhantes (incluindo proibições religiosas específicas quanto ao acasalamento com bodes), e faz as suas próprias considerações sobre as práticas sexuais envolvendo humanos e outras espécies. Vejamos o trecho em que faz suas considerações:

³⁵⁵ Esclarecemos que, embora na tradução de Godley o termo equivalente a *téras* seja *strange*, os sentidos que mais se aproximam do termo original são os de “prodígio” ou “maravilha”.

³⁵⁶ HERÓDOTO, II. 46.

Heródoto, no livro II, diz que, durante sua viagem ao Egito, uma mulher se acasalou em público com um bode, na província de Mendes; e invoca em testemunho todo o Egito. O *Levítico*, no capítulo 17, traz a proibição de se unir com bodes e cabras. Portanto esses acasalamentos devem ter sido comuns; enquanto não somos mais bem esclarecidos, é de se presumir que espécies monstruosas podem ter nascido desses amores abomináveis. Mas, se existiram, não podem ter influído sobre o gênero humano; e, como as mulas, que não geram, não puderam desnaturar as outras raças.³⁵⁷

Diferentemente de Heródoto, Voltaire insere o relato sobre zoofilia em um capítulo de **A filosofia da história** denominado “Sobre as diferentes raças de homens”³⁵⁸, em que analisa a teoria de que os seres humanos, tão distintos que são entre si ao redor do globo, devem ter tido origens distintas. Nesse ínterim, insere o relato de Heródoto lado a lado com as proibições do Levítico – comparando dois relatos de culturas diferentes que fazem menção à mesma prática, Voltaire conclui pela veracidade da prática de sexo entre humanos e bodes. Ou seja, Voltaire acredita no que Heródoto diz aparentemente porque há indícios em outras culturas que corroboram a história “estranha” que teve lugar em Mendes e que é contada pelo historiador grego. A ideia parece ser que, por mais estranho, abominável ou, como o filósofo parece dar a entender, antinatural que isso seja, há evidências que suportam a existência dessa prática, seja por relatos de ocorrências dela ou por meio de proibições dela. Heródoto e Voltaire concordam que se trata de algo estranho e real, mas enquanto o relato de Heródoto aparece nas suas apresentações sobre os animais sagrados e os impuros no Egito, Voltaire usa os relatos ligados à zoofilia entre humanos e bodes para teorizar sobre a possibilidade da mesma prática envolvendo outros animais: “Não é improvável que, nos países quentes, macacos tenham subjugado mulheres”³⁵⁹, e até para propor explicações para a existência de “monstruosidades”: “Fala-se dos sátiros em quase todos os autores antigos. Não me

³⁵⁷ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 43-44.

³⁵⁸ Voltaire chega a alternar entre as palavras “raça” e “espécie” nesse capítulo, embora use com maior frequência a palavra “raça”. É importante notar que não se trata da mesma concepção que possuímos hoje da palavra, e as formas como Voltaire a usa estão inseridas na discussão da época, que busca responder às questões relativas à origem das diferenças físicas entre os seres humanos, tais como cor de pele, formato dos olhos, orelhas, pelos corporais, etc.: essas diferenças poderiam remeter a uma origem comum a todos os seres humanos ou a origens diversas, como se se tratasse de diferentes espécies? Voltaire acredita nesta última possibilidade, e nesse e em outros textos, como **O tratado de metafísica**, apresenta os motivos que, de seu ponto de vista, podem embasar a teoria.

³⁵⁹ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 43.

parece que a existência deles seja impossível; ainda sufocam na Calábria alguns monstros postos no mundo pelas mulheres”³⁶⁰.

Ao que parece, Heródoto fala do caso de Mendes como algo peculiar dentro da relação sagrada que os mendesianos têm com os bodes: se o caso da mulher e do bode seria julgado, entre eles, como uma violação dessa relação ou de um ponto de vista diferente, o historiador parece deixar em aberto. Mas o “estranho” de casos assim é, em Voltaire, usado para tentar lidar com questões sobre o que é ou não natural envolvendo seres humanos e outras espécies, e se relações sexuais entre humanos e bodes, por exemplo, poderiam explicar o que foge a essa naturalidade: não fica claro o que Voltaire quer dizer com “monstros”; poderíamos especular se se trata de características físicas ligadas a mutações ou doenças genéticas que hoje sabemos se manifestar em humanos e que eram desconhecidas na época, mas é mais interessante notar a forma como Voltaire usa a figura do sátiro para dar conta dessa questão.

O sátiro não é, para ele, uma figura mitológica: para justificar isso, Voltaire recorre aos argumentos de que o sátiro aparece com frequência nas obras de autores antigos e que ainda existem “monstros” que são sufocados na Calábria³⁶¹ – tendo, além disso, os relatos que confirmam as práticas de sexo entre humanos e bodes. Unindo todos esses fatores, Voltaire conclui que, a princípio, seria possível que sátiros existissem. Isso explicaria certas criaturas “monstruosas” que nascem de humanos, mas não são humanos, e tendo em conta que há confirmações de acasalamentos entre humanos e bodes, seria provável que os tais “monstros” fossem sátiros – metade humanos, metade bodes, criaturas de cuja suposta existência já se fala desde a antiguidade. Voltaire não deixa de reconhecer sua própria falta de um conhecimento maior sobre o assunto, e destaca que, por conta disso, “é de se presumir que espécies monstruosas podem ter nascido desses amores abomináveis”. No entanto, sua conclusão final é de que, ainda que tais seres existissem, não teriam se reproduzido por serem estéreis, e com isso, não teriam “desnaturado” as outras espécies. O

³⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 43.

³⁶¹ Curiosamente, em **A defesa do meu tio**, ao se referir a um dos críticos de **A filosofia da história**, Voltaire diz: “E, com isso, meu homem se esquenta como um calabrês com sua cabra e passa a falar a torto e a direito de fornicção com animais...” – o que parece sugerir que a prática de zoofilia com bodes e cabras era algo comum na Calábria, e que a menção do sátiro feita por Voltaire pode ter levado em conta, especificamente, a prática da zoofilia nessa região. Cf. VOLTAIRE. **A defesa do meu tio** em: **A filosofia da história**, p. 249.

raciocínio parece ser: os sátiros podem existir, dadas as circunstâncias que analisamos; mas já que raramente os vemos, deve ser porque não são capazes de se reproduzir.

Destacamos aqui dois fatores: o uso da historiografia antiga como testemunho da possibilidade da existência dos sátiros e o próprio uso do sátiro não como uma criatura fantástica, mas como possivelmente real. Na verdade, Voltaire usa os antigos como fontes a respeito dos sátiros e da prática de zoofilia envolvendo bodes, mas consideramos mais notável que ele recorra aos antigos, nos quais frequentemente critica a falta de veracidade e o recurso ao fantástico, em busca de indícios da existência de um ser que pode não existir. É claro que há uma diferença entre o que sabemos hoje e o que se sabia no século XVIII a respeito das espécies que habitam o planeta – a diversidade de recursos nos permitiu desmentir suposições sobre criaturas fantásticas que seriam reais – e Voltaire realmente parece supor que o sátiro pudesse existir como uma possibilidade científica, se assim podemos dizer. Mas o que nos parece curioso é que ele recorra mais às fontes antigas para corroborar essa teoria do que a fontes modernas: ao invés de, além de consultar os antigos, consultar também os modernos sobre a possível existência de sátiros, procurando fontes confiáveis e não apenas relatos vagos como os dos “monstros” da Calábria, Voltaire se apoia nos relatos de Heródoto, do Levítico e outras fontes antigas não citadas para formular a sua teoria sobre os sátiros, acrescentando os ocasionais relatos, ao que tudo indica não comprovados, de “monstruosidades” nos tempos modernos.

Enquanto Heródoto se limita a relatar o caso da mulher e o bode em Mendes, Voltaire parte daí para teorizar sobre os sátiros. É interessante ver que Voltaire parece, aí, ocupar o lugar que critica nos historiadores antigos: quando cita, na qualidade de “fábulas”, as histórias de Tito Lívio, Plínio e Suetônio sobre animais falantes (lembrando que o filósofo não especifica onde exatamente se encontram esses relatos), Voltaire não considera o contexto em que se inserem essas histórias e porque os animais falantes aparecem nelas em primeiro lugar. Mas ao considerar a existência de um ser que seria um híbrido de dois animais, homem e bode, e que figura em narrativas mitológicas (por exemplo, na figura do deus Pã), Voltaire considera que ele possa ser real de uma maneira que parece razoavelmente fácil. Isso parece, novamente, apontar para uma seleção não só de fontes antigas, mas de passagens dessas fontes que possam sustentar pontos de vista do filósofo: ele pode não se deter

em passagens de animais falantes para analisar seu contexto, mas se atém a outras passagens que podem corroborar a sua teoria de criaturas “monstruosas”. Assim, podemos dizer que Voltaire se aproxima do “estranho” (no caso, o sátiro) quando isso convém ao que deseja apresentar. Ele não aceitará todas as criaturas da antiguidade que julgar fabulosas ou estranhas, mas poderá usar algumas delas se fizerem sentido para os seus argumentos; por exemplo, no íterim de sua discussão sobre a possibilidade da existência de espécies híbridas entre humanos e outros animais, seres “monstruosos” tais como o sátiro.

Também consideramos digno de nota o fato de que enquanto Voltaire é normalmente vago ao citar Heródoto, sem especificar de qual livro ou passagem das **Histórias** está falando, há alguns momentos do seu texto em que referências específicas a Heródoto são feitas: um deles é o caso de Mendes e, outro, um trecho em que o historiador grego fala que os egípcios e gregos são mais cuidadosos do que muitos outros povos quanto às relações entre sexo e práticas religiosas: os egípcios teriam sido os primeiros, por exemplo, a estabelecer que não se deveria fazer sexo com mulheres em templos ou, depois do sexo, adentra-los antes de se lavar³⁶². Voltaire aponta os dois trechos no Livro II, usando o trecho relativo à história de Mendes como um dos argumentos para a sua teoria sobre os sátiros. No entanto, o outro trecho do Livro II é usado para fazer uma crítica a Heródoto.

A partir do posicionamento de Heródoto sobre os egípcios e os gregos, Voltaire diz que tem dificuldades em acreditar que apenas os dois povos observariam restrições envolvendo sexo e templos:

Não posso conciliar com os costumes ordinários de todos os homens o que Heródoto diz no livro segundo: ele pretende que, salvo os egípcios e os gregos, todos os outros povos tinham o costume de deitar com as mulheres no meio de seus templos. Desconfio que o texto grego foi corrompido. Os homens mais selvagens se abstêm dessa ação diante de testemunhas.³⁶³

Para o filósofo, o sexo em um espaço religioso parece se tratar de um tabu: não seria possível que apenas os egípcios e gregos evitassem essa prática, dado que até

³⁶² HERÓDOTO, II.64.

³⁶³ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 155.

os “mais selvagens” se abstêm do sexo em determinadas circunstâncias – se eles não fazem sexo se podem ser observados, como então imaginar o sexo em templos entre povos “civilizados”? Aparentemente, a ideia é de que sexo é algo estritamente privado e não se mistura com religião, e Voltaire supõe que essa ideia tenha uma certa universalidade. Segundo ele, Heródoto fere a universalidade dessa “norma” moral ao sugerir que ela é válida apenas em contextos específicos. Mas, se observarmos atentamente o texto de Heródoto, veremos que Voltaire se precipita na sua crítica, pois Heródoto também é crítico quanto à ideia de sexo em templos.

Quase todos os outros povos são menos cuidadosos nesse assunto comparados aos egípcios e gregos, e consideram que um homem é como qualquer outro animal; pois bestas e aves (dizem eles) são vistas acasalando tanto nos templos quando nos recintos sagrados; se isto não fosse do agrado do deus, as bestas não o fariam. Esta é a razão dada pelos outros para práticas que eu, de minha parte, não gosto...³⁶⁴

Ainda que os motivos para desaprovar o sexo em templos não sejam os mesmos – ou pelo menos não aparentem ser, já que Heródoto não fala como se fosse um tabu – Heródoto e Voltaire convergem na opinião de desaprovar a prática, mas Voltaire, por algum motivo, não localiza isso no texto de Heródoto – o que poderia constituir um sinal importante de uma leitura não muito atenta ou sistemática da obra de Heródoto por parte de Voltaire.

Outro momento em que o filósofo se refere diretamente às **Histórias** (no capítulo de **A filosofia da história** dedicado à Babilônia) é em uma passagem no Livro I, em que Heródoto fala sobre uma prática na Babilônia que obrigava todas as mulheres babilônias a se prostituírem pelo menos uma vez na vida, no templo de Militta (que Heródoto equivale a Afrodite), circunstância na qual tinham que aceitar qualquer homem que pagasse (o texto fala em “estrangeiros”) e dissesse as palavras “Eu te convido em nome de Militta”³⁶⁵. Voltaire, no entanto, não se atenta para o ritual que envolve a prática e a descreve de maneira bastante irônica:

³⁶⁴ HERÓDOTO, II.64.

³⁶⁵ HERÓDOTO, I. 199.

Espanta-me que Heródoto tenha dito diante de toda a Grécia, em seu primeiro livro, que os babilônios eram obrigados pela lei a se prostituir, uma vez na vida, aos estrangeiros no templo de Militta ou de Vênus. Espanta-me ainda mais que, em todas as histórias feitas para a instrução da juventude, renova-se hoje esse conto. Claro, devia ser uma linda festa e uma linda devoção ver acorrer a uma igreja mercadores de camelos, de cavalos, de bois e de burros, e vê-los descer de suas cavalgaduras para se deitar diante do altar com as principais damas da cidade.³⁶⁶

Voltaire considera que o relato não seja real com base em argumentos similares aos que usa para refutar a ideia de que apenas os egípcios e os gregos se abstinham de fazer sexo em templos: isso não seria moralmente aceitável. Tanto é que continua, ao falar do caso da Babilônia:

Francamente, pode essa infâmia estar no caráter de um povo civilizado? É possível que os magistrados de uma das maiores cidades do mundo tenham estabelecido tal política; que os maridos tenham consentido em prostituir suas mulheres; que todos os pais tenham entregue suas filhas aos palafreiros da Ásia? O que não está na natureza nunca é verdadeiro.³⁶⁷

Assim, reiteramos a relação estabelecida pelo filósofo entre certos comportamentos que ele considera morais e a sua própria noção de natureza humana: é natural que os homens, por mais “selvagens” que sejam, não façam sexo diante dos outros, muito menos em espaços com uma função religiosa. Portanto, não pode ser verdade (pois, não é natural) que os babilônios, que ele considera um dos povos mais civilizados do mundo antigo, mantivessem uma prática de prostituição em um templo, muito menos uma que envolvesse todas as mulheres da cidade. Do ponto de vista de Voltaire, não só essa prática poderia sequer ter sido concebida por um povo tão civilizado, mas também não faria sentido algum que os pais e maridos permitissem que suas filhas e esposas tomassem parte nessa prática – porque está na natureza humana rejeitar coisas desse tipo. Logo, se não está na natureza do homem, não pode ter sido feito; o que faria do relato de Heródoto um relato falso, um conto.

Muito do que Voltaire considera que seja moral está atrelado ao que ele entende por natureza humana (e acaba por ocasionalmente interferir nas suas análises sobre costumes e práticas antigos, às vezes de maneira prejudicial). Nos

³⁶⁶ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 77-78.

³⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 78.

casos em que Heródoto fala sobre a prática de sexo em templos, o filósofo não consegue ir além das suas concepções de natureza humana para analisar o que está sendo apresentado: embora ele e Heródoto concordem, no caso da Babilônia, que se trata de uma prática “abominável” (lembramos que o historiador grego se refere a essa prática como *aisxistos*³⁶⁸, termo que tem o sentido de causar vergonha, ser desonroso ou reprovável), e também desaprovem o sexo em templos de maneira geral, Voltaire não pode aceitar que esses relatos sejam verdadeiros, e nesse ínterim, não considera que certos costumes de uma sociedade antiga possam ser radicalmente diferentes do que ele julgue aceitável ou, até mesmo, natural. Com isso, Voltaire acaba caindo no erro de não considerar os contextos culturais e religiosos das sociedades antigas mais a fundo, e acaba também por não tentar compreender os seus ritos e significados por eles próprios.

O filósofo chega até mesmo a oferecer uma explicação para o relato herodoteano sobre o sexo em templos:

Creio que Heródoto quis dizer que os sacerdotes que moravam no recinto que rodeava o templo podiam se deitar com suas mulheres nesse recinto, que tinha o nome de templo, conforme era uso dos sacerdotes judeus e outros, mas que os sacerdotes egípcios, que não moravam no recinto, se abstinham de tocar em suas mulheres quando estavam de serviço nos pórticos que rodeavam o templo.³⁶⁹

O mesmo se dá com o relato da Babilônia: ou Heródoto desfiou “fábulas ridículas”, ou seu texto foi corrompido e ele quis falar não de todas as babilônias, mas apenas das prostitutas comuns, que havia em todas as grandes cidades e que, naquela ocasião, atenderiam na Babilônia aos que passavam nas ruas³⁷⁰. Isto é, as possibilidades são ou que Heródoto mentiu, ou que seu texto foi alterado. Aparentemente, Voltaire não chega a perceber que o historiador grego manifesta uma opinião similar à sua quanto a esse costume – o filósofo poderia estar tão investido

³⁶⁸ GREEK WORD STUDY TOOL. αἰσχρός. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ai%29%2Fsxistos&la=greek&can=ai%29%2Fsxistos0&prior=dh/&d=Perseus:text:1999.01.0125:book=1:chapter=199&i=1>

³⁶⁹ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 155.

³⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 78.

em contestar a autenticidade do relato, que não notou que o próprio Heródoto partilha da sua opinião sobre ser um costume reprovável.

Poderíamos apontar aqui a percepção de que Voltaire parece sempre ter ressalvas quando discute práticas sexuais de culturas antigas: tudo o que lhe parece absurdo ou “antinatural” nesse sentido é apontado com veemência, com longos discursos regados a ironia e colocando, de todas as formas possíveis, os relatos das práticas que fogem à sua ideia de normalidade em dúvida. Lembramos, aqui, as suas críticas às histórias de Tácito e outros historiadores antigos envolvendo Tibério, Nero e Agripina, tratadas por nós no capítulo 1, que seguem o mesmo modelo das críticas de Voltaire ao relato de Heródoto sobre a prostituição sagrada na Babilônia: um elemento sexual que é apontado como absurdo por ser “contra a natureza”, projeções do próprio Voltaire a respeito do que seria aceitável em culturas antigas, e a própria ideia de “civilização” como um parâmetro de hábitos e práticas que Voltaire considera serem “morais” ou “dignos”. Em outras palavras, o sexo, ou as práticas sexuais, parecem constituir um parâmetro de natureza e “civilidade” especialmente forte para o filósofo, e que acreditamos merecer uma análise atenta. No entanto, pelo limite de nosso presente escopo, não será possível nos dedicarmos a esse tópico aqui.

Concluimos, a respeito da leitura de Voltaire sobre Heródoto, que há indícios de que o filósofo tenha lido superficialmente as **Histórias**, por não se atentar para as diferenciações que Heródoto faz entre os níveis de veracidade dos relatos que registra, ou quando se posiciona diante de relatos que considera serem verdadeiros ou falsos – e no caso dos falsos, Voltaire também não se atenta para os casos em que as categorias usadas por Heródoto poderiam aproximar-se das suas categorias, tal como o caso dos relatos sobre Hércules no Egito e do rio Oceano, tidos pelo historiador grego como *mythos*, sentido que poderia equivaler à “fábula” de Voltaire.

O filósofo não parece chegar a reconhecer que Heródoto não só emite suas opiniões e juízos a respeito de certos relatos, como também não reconhece que eles podem ser bastante similares aos seus próprios juízos – é o caso da opinião compartilhada sobre a prática de sexo em templos ser vergonhosa, expressada tanto pelo filósofo quanto pelo historiador, que no entanto não é reconhecida em Heródoto por Voltaire. Destacamos, também, os usos que Voltaire faz de certas passagens das **Histórias**, como a do caso de zoofilia em Mendes, para os seus propósitos: a sua discussão sobre a possível existência de sátiros parte daí, distanciando-se do

contexto original em que Heródoto insere esse relato – o da discussão sobre os animais sagrados no Egito. Outro exemplo é a interpretação voltairiana acerca do culto a Zalmóxis, discutida por nós no capítulo 1, que não questiona a veracidade do relato (ao contrário do que faz com as histórias de Giges e Candaules e de Creso e o oráculo de Delfos), mas o usa como um retrato do que o filósofo interpreta como fanatismo religioso.

Assim sendo, os vocabulários da certeza histórica de Heródoto e de Voltaire se constituem de maneiras diferentes, e é significativo que o vocabulário de Heródoto não seja reconhecido em suas nuances por Voltaire, que parece tratar os relatos que compõem as **Histórias** como testemunhos da crença de Heródoto na veracidade deles. A distinção que o filósofo estabelece entre a “seriedade” do seu projeto de história e a “credulidade” da história feita por Heródoto estaria fundamentada em uma leitura não muito atenta das **Histórias**, e a um desconhecimento dos termos que o historiador usa para se referir às ideias de veracidade, falsidade, probabilidade. Em outras palavras, muito do retrato de Heródoto por Voltaire estaria baseado em uma investigação pouco profunda e em uma certa predisposição do filósofo em encontrar, no texto herodoteano, as confirmações para os seus juízos sobre o historiador grego.

7 CONCLUSÃO: O PROJETO HISTORIOGRÁFICO DE VOLTAIRE E OS SEUS USOS DA ANTIGUIDADE

Concluimos, então, que a apropriação da historiografia antiga feita por Voltaire, centrada que foi nossa análise na historiografia grega – assim como as apropriações do filósofo em relação a outras produções textuais e culturais dos gregos antigos, como o teatro – é complexa e está longe de se identificar com uma relação em que a historiografia dos antigos é puramente inferior à historiografia moderna. Antes disso, as relações que se vê no próprio século XVIII entre antiguidade e modernidade, repletas de matizes, são refletidas nas visões de Voltaire sobre a antiguidade e nos usos que faz dela.

Para compreender as apropriações de um passado, é preciso ultrapassar o escopo particular do autor das apropriações que se analisa e fazer uma imersão no

seu tempo histórico, de maneira a entender como tal passado era visto e entendido pela sociedade em que tal autor se insere, desde a nível macro – como, no caso de Voltaire, as instituições escolares, que tiveram um papel crucial no desestímulo à aprendizagem da língua grega, o que se reflete em um conhecimento comprometido dos textos antigos por parte de Voltaire e seus contemporâneos – até o nível micro, como os meios intelectuais e artísticos dos quais o filósofo fazia parte, que reinterpretavam acontecimentos e personagens da antiguidade greco-romana (fossem eles históricos ou não) de acordo com suas visões de mundo e interesses próprios. Ou seja, não basta apenas interpretar os recortes temporais e temáticos feitos por Voltaire, mas é preciso também analisar a diversidade dos recortes feitos pelos meios intelectuais e culturais de sua própria época.

Damos destaque, primeiramente, às nuances da ideia de “fábula”: como vimos, a fábula voltairiana vai muito além de ser um relato “dado como falso” ou um empecilho para o registro da história. Embora Voltaire não deixe de ressaltar a importância de se observar os limites entre a história e a fábula, entendemos que as restrições que impõe ao uso da fábula na escrita da história se devem muito mais ao que o filósofo entende que seja uma prática prejudicial do que propriamente à natureza da fábula; a saber, a prática da transmissão oral. Como ele próprio diz:

Os primeiros fundamentos de toda história são os relatos dos pais aos filhos, transmitidos em seguida de uma geração a outra; em sua origem, eles são no máximo prováveis, quando não entram em choque com o senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração. Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde: vem daí que todas as origens dos povos são absurdas.³⁷¹

O fato de que Voltaire entende a transmissão oral como problemática porque, à medida que o tempo passa, mais o relato original é esquecido e mais os elementos fabulosos ocupam o seu lugar, diz muito sobre como ele entende, também, a geração das fábulas: pois, lembramos o verbete Fábula do **Dicionário filosófico**, “Quanto mais antigas as fábulas, mais alegóricas são”³⁷², e o filósofo faz um elogio às alegorias

³⁷¹ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 4.

³⁷² Id., **Dicionário filosófico**, verbete Fábula (*Fable*), p. 748.

encontradas nas fábulas pagãs, como as de Vênus, Minerva e Prometeu³⁷³. Ou seja, a antiguidade das fábulas está diretamente conectada ao valor de suas mensagens.

Em seu princípio, quando são criadas para explicar alegoricamente o mundo, elas representam um tipo de sabedoria que ressoa até nos tempos modernos – o problema está na deturpação da mensagem dessas fábulas que é operada através do tempo, que esquece as alegorias originais e as substituem por consórcios entre deuses e humanos, os cultos ao que não existe e os demais elementos sobrenaturais que Voltaire critica. É esse efeito de “telefone sem fio”, em que a mensagem original se perde e os “ruídos” do tempo se acumulam, tornando o produto final algo de menor valia do que o original, que Voltaire aponta como sendo o problema das fábulas – especialmente se consideradas no âmbito do registro da história.

Apontamos, também, o uso das fábulas do ponto de vista evemerístico, como no caso de Minos e Orfeu, que Voltaire têm como homens reais e em cujas fábulas o filósofo vê indícios históricos, como o fato de Minos ser um dos juízes do inferno apontar para sua severidade como legislador em vida; e a descida de Orfeu ao mundo dos mortos indicar uma crença na existência de um “inferno” entre os povos da antiguidade³⁷⁴. Outro ponto chave da perspectiva voltairiana em relação às fábulas é a sua relação com a religião: ou, melhor dizendo, como Voltaire as usa na sua luta contra a intolerância religiosa representada pela Igreja. Nesse âmbito, as fábulas pagãs – e, na visão do filósofo, a ausência de uma coerção para que se acreditasse na veracidade delas – se tornam um antídoto para o dogmatismo judaico-cristão e para seus efeitos nefastos. Há, também, as interpretações de Voltaire sobre passagens envolvendo a religiosidade de povos antigos: ao dizer que a história do sacrifício de Ifigênia, “fabulosa como é”³⁷⁵, ainda assim ensina que um sacerdote tinha poder suficiente para demandar o sacrifício da filha do rei dos reis, Voltaire insere a sua interpretação da narrativa em uma discussão sobre a teocracia na antiguidade, em meio a outros exemplos do que ele entende que sejam governos teocráticos – tal como o dos druidas na Gália – para denunciar os males desse tipo de governo: “É dessa fonte que vieram os sacrifícios de sangue humano que enodoaram quase toda a Terra”³⁷⁶. O mesmo se dá com a sua interpretação do culto a Zalmóxis, relatado por

³⁷³ Id., *ibid.*, p. 749.

³⁷⁴ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 126.

³⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 68.

³⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 68.

Heródoto, que Voltaire considera mais um indício de sacrifícios humanos ligados a práticas religiosas. Isto é, o filósofo está atento às fábulas (ou o que ele entende como fábulas) de variadas maneiras, inclusive analisando-as como fontes verídicas sobre o passado.

Considerando a apropriação da historiografia antiga levada a cabo pelo filósofo nos livros **A filosofia da história** e **O pirronismo da história**, analisados por nós, chama a atenção o foco dado à historiografia grega clássica na figura de Heródoto. Tendo em vista as dificuldades da barreira linguística – por não ter conhecimento suficiente do grego para ler os textos originais e depender do acesso às traduções disponíveis – e do próprio mercado editorial da época, que tornava muito mais fácil o acesso a obras de autores latinos, fossem elas na língua original ou via traduções³⁷⁷; considerando também que teria sido mais fácil para Voltaire se concentrar nos autores latinos – por saber ler o latim – e que é citada por ele uma variedade maior de historiadores latinos do que gregos, nos parece interessantíssimo que o filósofo tenha eleito falar tanto de Heródoto.

Embora Voltaire dê em certos aspectos continuidade à tradição, que vem desde a antiguidade, de rotular Heródoto como um “mentiroso” ou um “contador de histórias”, é o mesmo Heródoto que, na acepção do filósofo, é o modelo de todos os historiadores quando narra as guerras entre gregos e persas, e permite tirar da vitória dos gregos, na leitura voltairiana, uma lição de liberdade. O historiador grego é capaz, simultaneamente, dos contos mais ridículos (como os da mulher de Candaules e de Creso e o oráculo de Delfos³⁷⁸, cuja acepção de “fábula” ou “conto” dada por Voltaire analisamos extensivamente), e dos relatos mais verazes, como os preparativos de Xerxes para a campanha contra os gregos³⁷⁹.

Curiosamente, a distinção estabelecida por Voltaire entre o que Heródoto “ouviu” sendo o que é menos confiável (ou que não se pode confiar em absoluto) e o que “viu” como o mais confiável ou veraz se apoia em ideias que nem sempre estão fundadas em fatos, visto que, por exemplo, Heródoto não presenciou as guerras greco-pérsicas – algo que, a propósito, é notado por Hartog:

³⁷⁷ BURKE. *A Survey of the Popularity of Ancient Historians*, p. 137.

³⁷⁸ VOLTAIRE, *O pirronismo da história*, p. 17.

³⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 18.

Escolhe ele [Voltaire] assim o olho contra a orelha, a autópsia em detrimento da audição (*akoé*), isto é, também os *genómena*, os fatos, contra os *legómena*, os discursos. Baseando-se nesse método de reconhecimento da verdade, Voltaire, na realidade, não faz mais que retomar o programa tucidideano: a autópsia antes de todas as coisas e fora da autópsia não há definitivamente história (...) Entretanto, Voltaire, se retomava bem o critério de verdade tucidideano, parecia “esquecer-se” de tirar as implicações disso: Heródoto não viu diretamente as Guerras Médicas, sua narrativa repousa sobre os *legómena* – logo, ele é indigno de confiança. Muito pelo contrário, depois de ter eliminado o Heródoto dos contos, ele retém o Heródoto da autópsia que, num passe de mágica, se acredita ser o Heródoto historiador das Guerras Médicas, isto é: o “modelo dos historiadores”. Mais ainda, não somente uma história das Guerras Médicas é possível, mas é mesmo com a história das Guerras Médicas que começa verdadeiramente a história...³⁸⁰.

E, a respeito dos relatos que “ouviu” serem quase sempre fantasiosos – categoria na qual, além dos relatos da mulher de Candaules e de Creso, se encaixariam também os relatos sobre as crenças religiosas de povos estrangeiros³⁸¹ - é possível perceber que atuam nessa classificação muito mais as noções de Voltaire sobre o que é natural e veraz, do que propriamente uma relação necessária entre o que Heródoto ouviu e uma falta de credibilidade da sua narrativa.

Há, portanto, dissonâncias entre Heródoto e Voltaire que decorrem do filósofo aparentemente não entender, ou ignorar, certas informações, tais como Heródoto não ter sido uma testemunha ocular das guerras entre gregos e persas – o que poderia ser explicado, talvez, pelo seu desconhecimento dos termos em grego que o historiador usa para definir a natureza de suas fontes, ou por uma leitura superficial das **Histórias** – e também pelo fato de Voltaire usar noções para categorizar determinados relatos de Heródoto que não coincidem com o que o próprio Heródoto declara a respeito de suas narrativas: a “fábula” voltairiana não exprime o sentido original das histórias de Candaules e de Creso, que são registradas por Heródoto a partir dos discursos (*légousi*) dos persas e fenícios³⁸², sem a ideia de relato falso ou fantasioso que é atribuída a elas por Voltaire; e quando Voltaire poderia usar esse sentido da sua noção de fábula de uma maneira que coincidissem com o que Heródoto

³⁸⁰ HARTOG, **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**, p. 34.

³⁸¹ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 16.

³⁸² HERÓDOTO, I.V.

fala – as menções a *mythos*, as “histórias tolas” de Hércules no Egito e do rio chamado Oceano – ele não o faz, isto é, não as qualifica como “fábulas”.

Também há as diferenças resultantes de categorias usadas pelo historiador e pelo filósofo que a princípio pareceram estar próximas uma da outra, mas que uma análise cuidadosa revelou guardarem muitas dessemelhanças. É o caso dos herodoteanos *thôma* e *téras* e das noções voltairianas do maravilhoso e do sobrenatural. Para que não fossem, no decorrer das análises, atribuídos sentidos estranhos aos dos termos originais, especialmente aos termos herodoteanos, optamos por utilizar, nas comparações entre o *téras* e o sobrenatural, termos que pudessem referenciar a certos sentidos comuns às ideias de Heródoto e de Voltaire, como “extraordinário” e “fora do comum”. E mesmo no caso das comparações entre o *thôma* e o maravilhoso, em que encontramos mais pontos de contato, foi preciso demarcar com muita nitidez as fronteiras entre as perspectivas de Heródoto e de Voltaire, visto que as formas como as ideias de “maravilhoso” eram usadas pelos dois autores apontavam para importantes diferenças entre os critérios de seus métodos historiográficos.

Algumas dessas diferenças puderam ser explicadas pela distância temporal entre os dois autores, que se traduz naturalmente nas significativas distinções entre seus meios sociais e culturais e suas mentalidades: as maneiras pelas quais Heródoto, na Grécia do século V a. e. c. e Voltaire, na França do século XVIII e. c. entendiam as relações entre o mundo dos homens e o plano divino desenvolveram um papel crucial na compreensão das fronteiras entre o *téras* de Heródoto e o sobrenatural de Voltaire, além, é claro, das interpretações próprias que o filósofo e o historiador davam a passagens em que eles entendiam figurar elementos ligados ao “extraordinário” e ao “fora do comum”. A concepção de Voltaire a respeito da natureza da divindade e sua relação com o mundo dos homens, bem como a de Heródoto sobre as interações entre os deuses e os homens, apesar de muito distintas entre si, também esclareceram as críticas de ambos ao que entendiam como compreensões errôneas de outros autores no terreno das relações entre os planos divino e mundano.

No entanto, a principal fonte das diferenças entre Heródoto e Voltaire se encontra nas concepções dos dois autores sobre a ideia de certeza histórica, e em como as categorias elencadas por eles se relacionam com essa ideia. Tanto Heródoto quanto Voltaire estabelecem parâmetros para que seja possível falar em certezas e

probabilidades no campo da história, mas diferem no que constitui esses parâmetros; e, conseqüentemente, no que pode ser apontado como “certo”, “plausível” ou “provável”.

É preciso lembrarmos, também, que Voltaire aparentemente não se atenta ao fato de que Heródoto não fala apenas de certezas, mas também daquilo que é provável, principalmente por meio do vocábulo εἰκός (*eikós*) – que tem precisamente, como um de seus significados, o sentido de “ser semelhante à verdade”³⁸³ – e suas variações, como οἰκός (*oikós*), que está na seguinte passagem do Livro II, em que Heródoto fala sobre o que ele considera como as opiniões e os fatos a respeito das enchentes do Nilo:

Se, depois de ter condenado as opiniões propostas, devo indicar o que eu mesmo penso a respeito dessas questões obscuras, devo dizer por que creio que o Nilo transborde no verão. Durante o inverno, o sol é tomado de sua trajetória costumeira por tempestades e passa pelas partes interioranas da Líbia. Por esta brevíssima demonstração, tudo foi dito; pois de qualquer país que este deus estiver mais perto, é provável que a terra seja muito sedenta de água e que os rios locais sequem”³⁸⁴.

O termo usado no sentido de “provável” é οἰκός³⁸⁵, enquanto em uma passagem do Livro IV, discutida por nós no capítulo 2, Heródoto diz que a história sobre a ilha de Cyrauis, onde seria possível retirar ouro do fundo de um lago, é “semelhante à verdade”: os termos correspondentes a essa ideia são οἰκότα ἐστὶ ἀληθείη (*oikóta esti aletheíē*)³⁸⁶. De maneira que, assim como Voltaire, Heródoto também observa que não é sempre possível afirmar a certeza (ou a verdade) acerca do que se fala – nuances que parecem não ser notadas por Voltaire, que ao fazer referências às **Histórias**, atribui ao vocabulário herodoteano constantes tons de certeza. O filósofo diz que Heródoto afirma muitas coisas, mas não diz, ao que tudo indica, que o historiador grego fale em probabilidades, quando em várias passagens Heródoto usa expressões como “Eu suponho que” ou “É provável que”.

³⁸³ GREEK WORD STUDY TOOL. εἰκός. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ei%29ko%2Fs&la=greek>

³⁸⁴ HERÓDOTO, II.24.

³⁸⁵ HERÓDOTO, II.24.

³⁸⁶ HERÓDOTO, IV.195.

Assim, vemos que há usos que Voltaire faz do texto de Heródoto que nem sempre coincidem com o vocabulário herodoteano, e que mesmo os relatos que o historiador grego julga como “prováveis”, “possíveis” ou que apresenta como sendo de acordo com as suas opiniões, não são aparentemente levados em conta pelo filósofo, que, por sua vez, coloca Heródoto como um portador de certezas de uma maneira que o próprio Heródoto não se colocava.

Como já dissemos, muitas das diferenças entre os parâmetros instituídos por Heródoto e por Voltaire no tocante à certeza ou à plausibilidade históricas vêm dos entendimentos distintos sobre o lugar do espantoso, do prodigioso ou do divino: para Heródoto um relato pode ser “provável”, ou pode estar contido em uma obra historiográfica, contendo um elemento que sugira uma intervenção divina, tal como quando relata a história dos “sinais divinos” no templo de Atena Pronaea, já discutida por nós no capítulo 2. Embora o historiador grego não chegue a afirmar, categoricamente, que acredita no teor divino dos acontecimentos – lembremo-nos de que ele mesmo diz “Aqueles entre os bárbaros que voltaram disseram (tal como me foi dito) que eles haviam visto outros sinais divinos (*theía*) além daqueles que acabei de descrever...” , ou seja, está apenas afirmando dizer o que outros teriam testemunhado, ainda assim ele sugere que teria sido possível uma intervenção divina no contexto ao não confrontar a história.

Mas para Voltaire o elemento divino, ou, para usar um termo do próprio filósofo, “sobrenatural”, não é condizente com a sua ideia de probabilidade no campo da história, visto que tal ideia envolve, necessariamente, a ausência de um elemento divino ou sobrenatural, tal como pode ser visto na seguinte passagem de **A filosofia da história**:

Eis por que, no verbete CERTEZA do Dicionário enciclopédico, é um grande paradoxo dizer que deveríamos acreditar igualmente em toda Paris tanto quando esta afirma ter visto um morto ressuscitar como quando esta diz que ganhamos a batalha de Fontenoy. Parece evidente que o testemunho de toda a Paris sobre algo improvável não poderia ser igualado ao testemunho de toda a Paris sobre algo provável³⁸⁷.

³⁸⁷ VOLTAIRE, **A filosofia da história**, p. 17.

Voltaire também estabelece outros critérios para um relato ser tido como “provável” que não encontram uma correspondência nos critérios de Heródoto, tais como a ausência de elementos que o filósofo entende como “fabulosos” (ou que, no entendimento dele, não contrariem o senso comum), e a confirmação do relato por parte de testemunhas que não se contradigam, conforme também discutimos no capítulo 2.

É notória a diferença entre os lugares ocupados pelo maravilhoso em Heródoto e em Voltaire, pois se para o primeiro ele é uma medida de realidade, para o segundo é algo que pode vir a ser real – desde que sua existência seja comprovada segundo critérios estabelecidos. Algo semelhante se dá com as supostas intervenções divinas nas narrativas historiográficas: como já dissemos, se para Heródoto é possível que os deuses ajam no mundo dos homens, desde que isso aconteça de maneira indireta, para Voltaire é necessário que o divino não interfira no curso da história, isto é, nas ações humanas.

Voltaire atribui sentidos aos relatos que seleciona na obra de Heródoto, e não parece chegar a tentar entender o método do historiador: assim como faz com outros historiadores antigos, o filósofo afirma que a presença de relatos que ele entende que sejam fabulosos ou fictícios nos textos dos antigos significa, necessariamente, um vício que não pode ter lugar no trabalho de historiadores sérios – sem se perguntar acerca das intenções de quem registrou tais relatos, se seus autores acreditariam ou não na veracidade deles, se não haveria outras explicações para a presença desses relatos que não o “hábito” dos antigos de registrar fábulas como se fossem fatos, tal como Voltaire pressupõe.

E, mesmo quando elogia Heródoto, ele também lhe atribui um sentido que é alheio às suas intenções originais ao escrever as **Histórias**. Quando diz que o historiador grego é um modelo ao tratar das guerras entre gregos e persas por trazer em seus relatos a vitória dos “pequenos” gregos, motivados pelo desejo de manterem a sua liberdade, contra o gigantesco exército persa, que trazia em si a Ásia “escrava”³⁸⁸, Voltaire não alude ao sentido original da obra, mas antes lhe atribui um sentido de sua autoria. Pois o que Heródoto pretende é preservar os feitos dos

³⁸⁸ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 19.

homens do esquecimento – sendo o foco específico de sua obra eternizar a glória dos “grandes feitos de gregos e bárbaros”, investigando a gênese dos conflitos entre gregos e persas³⁸⁹. Embora haja um tom de grande triunfo na narrativa da vitória dos gregos, o intuito de Heródoto não é tecer uma narrativa de embate entre liberdade e tirania, mas de procurar saber como gregos e persas vieram a se tornar adversários, fazendo para isso um histórico de seus conflitos e um estudo de suas culturas. Nesse sentido, consideramos válido trazer os apontamentos de Isaac, que se dirigem ao prólogo das **Histórias** e chamam a atenção para o que Heródoto diz, de fato, nele: que irá se dedicar a impedir que os grandes feitos de “helenos e bárbaros” sejam esquecidos, e que investigará quais foram as causas dos conflitos entre os dois povos. Não há indicativo, nesse prólogo – como haverá em Tucídides e outros sucessores de Heródoto – de que a motivação do historiador tenha sido a magnitude dos conflitos, ou que tenha sido “o que estava em jogo em termos de valores morais”³⁹⁰; valores estes que parecem ser os sugeridos por Voltaire ao exaltar a vitória dos gregos como uma vitória da liberdade contra a tirania.

A respeito da ideia de que, para Heródoto, a oposição entre liberdade e tirania seria representativa do embate entre gregos e persas, Gruen também faz apontamentos interessantes: o “debate constitucional” ou “debate persa” do Livro III, é um bom indício do interesse de Heródoto em apresentar os persas longe de uma imagem estereotipada de governantes despóticos. A representação de um debate em que se discute qual é a melhor forma de governo, com argumentos fundamentados não em uma suposta tendência natural dos persas ao despotismo, mas em um interesse genuíno em discutir de que forma se deve governar – ainda que o debate possa não ter acontecido e tenha, como diz Gruen, um “inconfundível sabor helênico”³⁹¹, isto é, apresente ideias familiares a uma audiência grega nas bocas de personagens persas – o que demonstra um esforço de Heródoto em apresentar os persas deliberando racionalmente, “com calma” e pesando as vantagens e

³⁸⁹ HERÓDOTO, I.1.0.

³⁹⁰ “*what was at stake in terms of moral values*”. ISAAC, B. *The Greeks and the East* in: ***The Invention of Racism in Classical Antiquity***. Princeton; N.J. e Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 262, *tradução nossa*.

³⁹¹ GRUEN, E. *Persia in the Greek perception: Aeschylus and Herodotus* in: ***Rethinking the Other in the Antiquity***. Princeton University Press, 2010, p. 24.

desvantagens das formas de governo discutidas, longe da imposição de uma monarquia despótica como a única maneira possível de governar³⁹².

Gruen também observa que, assim como os persas, os gregos não são associados por Heródoto a uma “natural” tendência a certas formas de governo ou a certos comportamentos, e nem a uma defesa intransigente da liberdade. Talvez um bom exemplo disso seja o caso de Pausânias, que embora possa ter sido apresentado como “a quintessência de um patriota” ao final da batalha de Plateia, acabou posteriormente sendo acusado de “comportamento ditatorial, ações arbitrárias contra indivíduos, e negociações desleais com a Pérsia”³⁹³. Essa é uma das maneiras pelas quais Heródoto demonstra que as duas culturas não se resumem a características superficiais ou fixas, e que liberdade e tirania não são atributos exclusivos delas. Para citar Gruen, “Não havia um impulso essencialista para a liberdade na Grécia e para a escravidão na Pérsia”³⁹⁴. Ou seja, a ideia de que os gregos representariam, por sua própria natureza, um ideal de liberdade contra uma Pérsia que nada mais é do que “escrava” não faz parte da interpretação de Heródoto.

Voltaire constrói, assim, um Heródoto que se encaixa em uma narrativa pautada pelo tema da defesa da liberdade. O peso dado à figura de Heródoto se apresenta também nos parâmetros estabelecidos pelo filósofo para determinar a credibilidade das fontes sobre os tempos antigos: a obra do historiador grego aparece no mesmo patamar de fontes como os anais dos brâmanes e as crônicas chinesas³⁹⁵, ambas fontes antiquíssimas e que são colocadas por Voltaire, junto das **Histórias** herodoteanas, como as transmissoras das “probabilidades” que se tinha então a respeito da história antiga. Isto é, em um campo de tão difícil acesso como esse, essas são as fontes que indicam, com uma maior margem de veracidade, os acontecimentos notáveis da antiguidade. E Heródoto tem ainda a vantagem de ser a fonte que trata não apenas da própria terra do historiador (como fazem as crônicas chinesas), mas que fala da “Terra então conhecida”³⁹⁶. Nesse sentido, o historiador grego parece ser um guia que se pode seguir para conhecer o mundo antigo – desde que se tenha em mente que ele nem sempre é veraz naquilo que conta.

³⁹² Id., *ibid.*, p. 25.

³⁹³ Id., *ibid.*, p. 28.

³⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 25.

³⁹⁵ VOLTAIRE, **O pirronismo da história**, p. 16.

³⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 16.

Se considerarmos as críticas e os elogios que Voltaire dispensa a Heródoto, parece estarmos diante de um Heródoto que é um parâmetro tanto para o que os historiadores devem fazer quanto para o que não devem fazer. Presença marcante nos textos historiográficos de Voltaire, o historiador grego é neles o mais citado dentre os historiadores antigos, seja quando o filósofo lhe faz a crítica, elogia o seu estilo – citando, por exemplo, “a beleza da sua dicção”³⁹⁷ – ou usa certas informações de suas **Histórias** como dados verídicos. Heródoto tem, para Voltaire, o mérito de Homero: assim como este teria sido o primeiro poeta, aquele foi o primeiro historiador, “e ambos captaram as belezas próprias de uma arte que se acredita desconhecida antes deles”³⁹⁸. O valor da obra de Heródoto torna-se inestimável quando ele trata das guerras greco-pérsicas, por serem elas o marcador de quando os relatos, acerca da história antiga, tornaram-se mais confiáveis – é graças ao relato de Heródoto sobre essas guerras que se tem um pouco mais de clareza sobre os acontecimentos históricos da antiguidade. Antes disso, segundo Voltaire, tem-se apenas “relatos vagos, cercados de contos pueris”³⁹⁹.

Heródoto de Halicarnasso parece inescapável, mas não no sentido de que seja um incômodo para Voltaire. Pelo contrário, o filósofo aparenta, de bom grado, defender a importância do historiador grego. Se suas obras têm tantos traços da prática de misturar fatos e ficção, tanto gosto pelo maravilhoso e pelo fabuloso, todos elementos que Voltaire desaprova na escrita da história, é em parte porque Heródoto é o primeiro de sua linhagem: ele apresenta as belezas primordiais da arte de escrever a história, mas também comete erros que são naturais para uma prática que está começando a ser desenvolvida.

Esses erros precisam ser apontados e corrigidos por quem entende que a escrita da história precisa e pode ser refinada – que é o papel que o filósofo se propõe a fazer – mas não devem ser usados para anular os méritos de Heródoto. É quando vemos a postura de defesa que Voltaire adota ao se referir à crítica de Plutarco:

Se Plutarco repreendeu a Heródoto por não ter este realçado devidamente a glória de algumas cidades gregas e por ter omitido vários fatos conhecidos

³⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 16.

³⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 19.

³⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 18.

dignos de memória, quão mais repreensíveis não são hoje os que, sem ter nenhum dos méritos de Heródoto, imputam aos príncipes, às nações, ações odiosas, sem a mais leve aparência de prova?⁴⁰⁰

O filósofo não invalida o que diz Plutarco, mas relativiza a sua crítica: os erros de Heródoto não são tão graves se comparados a historiadores – inclusive, historiadores modernos – que cometem calúnias sem ter qualquer um “dos méritos de Heródoto”. Se considerarmos tudo o que Voltaire diz a respeito de Heródoto, parece podermos afirmar que o historiador grego é algo próximo de uma referência insuperável entre os historiadores da antiguidade, figura cujos méritos e erros estão em proeminência exatamente por conta da importância de sua obra. Heródoto abre o caminho para os que vêm depois, com uma mistura de novidade, beleza, fábula e fato. E se Voltaire, por um lado, continua a tradição de Cícero ao representar Heródoto como um “pai da História” que conta numerosas fábulas⁴⁰¹, ele também não deixa de destacar as variadas passagens em que o historiador grego não só traz informações que são, no parecer do filósofo, verídicas e exatas (relativas, principalmente, às guerras greco-pérsicas), mas também entrega lições que ressoam até nos tempos modernos.

Heródoto parece ser, mais do que qualquer outro historiador antigo, uma ponte que conecta a antiguidade à modernidade, uma ponte que, por sua própria natureza, tem seus problemas estruturais, mas que ainda assim é robusta e se mantém de pé. A tarefa dos historiadores modernos é admirar os fundamentos dessa ponte, corrigindo as suas falhas – isto é, fazendo um trabalho crítico que não se contenta apenas em admirar ou reproduzir o que já foi feito – e aumentar essa ponte com fundamentos mais sólidos que permitam aproveitar, da melhor maneira possível, os ensinamentos da antiguidade sem perder de vista os melhoramentos e avanços que a modernidade traz consigo. A proposta de Voltaire é que Heródoto seja um guia para os historiadores modernos, sem ser um modelo inquestionável que mantenha a historiografia presa ao passado.

7.1 O projeto historiográfico de Voltaire: possibilidades futuras

⁴⁰⁰ VOLTAIRE, *A filosofia da história*, p. 22.

⁴⁰¹ Tal como exploramos anteriormente, mais especificamente na p. 13 do capítulo 2, “A (in)certeza histórica em Heródoto”.

Uma vez que observamos a importância das análises sobre as antigas culturas ocidentais e orientais na obra historiográfica de Voltaire, nos propomos continuar a tê-las como foco nas próximas etapas de nossa pesquisa. Nos atentaremos, também, às demais fontes sobre a antiguidade a que Voltaire pode ter tido acesso e que não puderam ser exploradas presentemente, tais como os livros disponíveis em sua biblioteca pessoal, que dispõem de anotações do próprio Voltaire relativas às suas leituras e que podem ser encontrados em meio virtual. A partir daí, poderíamos encontrar indicações de quais historiadores antigos Voltaire leu, e quais foram suas impressões a respeito deles.

Também nos propomos explorar futuramente o que Voltaire diz a respeito dos “selvagens” – termo que usa para se referir, de maneira geral, aos povos originários – por entendermos que se trata de uma presença marcante nos textos historiográficos e também na obra de Voltaire como um todo. Os povos originários são usados pelo filósofo como um contraponto à ideia de uma Europa que se supõe civilizada, no sentido de ser culturalmente e moralmente superior a esses povos, mas que se prova aquém dos “selvagens” (termo usado muitas vezes de forma irônica, assim como o “pagãos” para os povos antigos), que se comportam de maneira muito mais “civilizada” do que os pretensos “civilizados”, tal como vemos na seguinte passagem:

Os supostos selvagens da América são soberanos que recebem embaixadores das nossas colônias transplantadas no território deles pela avareza e a leviandade (...) Têm uma pátria, amam-na, defendem-na; fazem tratados; combatem com coragem e quase sempre falam com uma energia heróica. Haverá nos *Homens ilustres* de Plutarco resposta mais bela que a daquele chefe dos canadenses a quem uma nação européia propôs-lhe a cessão de seu patrimônio: “nós nascemos nesta terra, nossos pais estão enterrados nela; como poderemos dizer às ossadas dos nossos pais: levantai-vos e vinde conosco para uma terra estrangeira?”⁴⁰²

Destacamos, ainda, que é possível explorar os “selvagens” por meio dos antigos, como bem demonstra a passagem supracitada em que Voltaire menciona Plutarco falando do “chefe dos canadenses”. Os retratos de povos originários que chegaram até Voltaire através de suas leituras da antiguidade, bem como as imagens

⁴⁰² Id., *ibid.*, p. 59.

dos povos originários vivendo durante o século XVIII, podem ajudar a entender melhor como se constituía a própria ideia do ser “civilizado” para Voltaire, e podem esclarecer também como as ideias de justiça e natureza de tais povos podem ter sido apropriadas por autores do século XVIII – uma discussão desenvolvida por Graeber e Wengrow que acreditamos ser interessante e pertinente⁴⁰³.

⁴⁰³ GRAEBER, D; WENGROW, D. Cap. 2 *Wicked Liberty: The Indigenous critique and the myth of progress* in: ***The Dawn of Everything: A New History of Humanity***. Penguin, 2021.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Voltaire

VOLTAIRE. *Apologie de la fable* em: **CEuvres completes**. Ed. L. Moland. 52 vol. Paris [s.n.], 1777-85, t. IX.

VOLTAIRE. **A filosofia da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Projeto Voltaire Vive).

VOLTAIRE. **Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**. Trad. Marilena de Souza Chauí et. al. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

VOLTAIRE. **Conselhos a um jornalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2020.

VOLTAIRE. *Discours de l'empereur Julien* em: **CEuvres completes**. Ed. L. Moland. 52 vols. Paris [s.n.], 1777-85, t. XXVIII.

VOLTAIRE. **Histoire de Charles XII**. Ed. M. A. Geffroy. Paris [s.n.], 1847, vol. XVI.

VOLTAIRE. *Il faut prendre un parti* em: **CEuvres completes**. Ed. L. Moland. 52 vols. Paris [s.n.], 1777-85, t. XXVIII.

VOLTAIRE. **L'Affaire du chevalier de La Barre précédé de L'Affaire Lally**. Ed. Jacques Van den Heuvel. [S.I.] Gallimard, 2009. (Collection Folio 2 €). Disponível em: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Folio/Folio-2/L-Affaire-du-chevalier-de-La-Barre-precede-de-L-Affaire-Lally>

Acesso em: set. 2021.

VOLTAIRE. **L'Ingenu**. *Préfaces, Avertissements, Notes, etc. par M. Beuchot*. Tome XXXIII. Romans. Tome I. Paris: Libraire Lefèvre, 1829. (*Oeuvres de Voltaire*). Disponível em: http://www.bouquineux.com/pdf/Voltaire-L_Ingenu.pdf.

Acesso em: out. 2021.

VOLTAIRE. *Le Mondain* em: **Oeuvres de 1736**. Ed. T. E. D. Braun et. al. Oxford: Voltaire Foundation, 2003 (Coleção **Oeuvres complètes de Voltaire**, vol. 16).

VOLTAIRE. **O pirronismo da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Projeto Voltaire Vive).

VOLTAIRE. *OEdipe* em: **Oeuvres de 1711-1722 (I)**. Ed. David Jory e John Renwick. Oxford: Voltaire Foundation, 2001 (Coleção **Oeuvres complètes de Voltaire**, vol. 1A).

VOLTAIRE. **Traité sur la Tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas**. Ed. Jacques Van den Heuvel. [S.l.] Gallimard, 2016. (Collection Folio 2 €). Disponível em: <http://www.gallimard.fr/Catalogue/GALLIMARD/Folio/Folio-2/Sagesses/Traite-sur-la-Tolerance-a-l-occasion-de-la-mort-de-Jean-Calas2>

Acesso em: set. 2021.

Obras de Heródoto

HERÓDOTO. *Histories*. A. D. Godley (trad.). Cambridge. Harvard University Press, 1920. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0016.tlg001.perseus-eng1:1.1.0>

Acesso em: jun. 2022.

Obras secundárias

ARISTOTE. *La Poétique, traduite en français avec des remarques critiques sur tout l'ouvrage par André Dacier*. Hildesheim; New York: G. Olms, 1976.

ASHMOLEAN MUSEUM. *The Parian Marble*. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20150405220528/http://www.ashmolean.museum/ash/faqs/q004/q004009.html>

Acesso em: jul. 2021.

BANDERIER, G. *Voltaire en dialogues: Le Dialogue philosophique*. *Revue Voltaire*, 5, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005. Disponível em: <https://www.fabula.org/acta/document1332.php>

Acesso em: set. 2021.

BERNAL, M. *Black Athena: the Afroasiatic roots of Classical civilization*. New Jersey: Rutgers University Press, 1985, vol. 1 The fabrication of Ancient Greece, 1785-1985.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. Gallica Les essentiels: Littérature. *La querelle des Anciens et des Modernes*. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/essentiels/repere/querelle-anciens-modernes>

Acesso em: set. 2021.

BRITANICA ENCYCLOPAEDIA. *André Dacier*. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Andre-Dacier>

Acesso em: out. 2021.

BRITANICA ENCYCLOPAEDIA. *Claudius Salmasius*. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Claudius-Salmasius>

Acesso em: out. 2021.

BRUMFITT, J. H. *Voltaire historian*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

BURKE, P. *Popularity of Ancient historians, 1450-1700* in: *History and Theory*, 1966, vol. 5, n. 2 (1966), pp. 135-152.

CHADE, Jamil. Depois do ataque 'Charlie Hebdo', Voltaire vira símbolo do combate à intolerância. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 29 jan. 2015. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,depois-do-ataque-charlie-hebdo-voltaire-vira-simbolo-do-combate-a-intolerancia-imp-,1626317>

Acesso em: set. 2021.

CHAUÍ, M. Voltaire: vida e obra em: **Cartas inglesas; Tratado de metafísica; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante**. Trad. Marilena de Souza Chauí et. al. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

CONDILO, C. Mito e história nas *Histórias* de Heródoto in: **História da Historiografia**, n. 26, jan-abri, ano 2018, p. 13-39.

FONTENELLE, B. *De l'origine des fables* in: **Textes choisis et commentés par Émile Faguet**. Paris: Librairie Plon, 1912. GOULEMOT, J.-M.; MAGNAN, A.; MASSEAU, D. **Inventaire Voltaire**. Révision générale d'André Magnan. Paris: Gallimard, 1995.

GRAEBER, D; WENGROW, D. Cap. 2 *Wicked Liberty: The Indigenous critique and the myth of progress* in: **The Dawn of Everything: A New History of Humanity**. Penguin, 2021.

GRUEN, E. *Persia in the Greek perception: Aeschylus and Herodotus* in: **Rethinking the Other in the Antiquity**. Princeton University Press, 2010.

HARDWICK, L. **Reception studies. Greece & Rome: New Surveys in the Classics**, n. 33. Oxford University Press, 2003.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Jacyntho Lins Brandão (trad.). Belo Horizonte: EdUFMG, 1999.

HAYNES, K. *Text, theory and reception* em: **Classics and the uses of reception**. MARTINDALE, Charles A.; THOMAS, Richard F. (ed.). [S. I.] Blackwell Publishing, 2006.

HOMERO. Livro XIX in: **Ilíada**. A.T. Murray (trad.) Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, 1924. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-eng1:19.387>

Acesso em: jun. 2022.

HOMERO. Livro XXII in: **Ilíada**. Frederico Lourenço (trad.). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

ISAAC, B. *The Greeks and the East* in: **The Invention of Racism in Classical Antiquity**. Princeton; N.J. e Oxford: Oxford University Press, 2004.

LOPES, M. A. **Voltaire historiador: uma introdução ao pensamento histórico na época do Iluminismo**. Campinas: Papirus, 2001. (Coleção Textos do Tempo).

MACAN, R. W. **Herodotus, The Seventh, Eighth, & Ninth Books with Introduction, Text, Apparatus, Commentary, Appendices, Indices, Maps by Reginald Walter Macan**. Disponível em:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0038%3Abook%3D7%3Achapter%3D214>

Acesso em: jun. 2022.

MARINCOLA, J. Cap. II *Herodotus* in: **Greek historians**. Cambridge University Press, 2001.

MAT-HASQUIN, M. **Voltaire et l'antiquité grecque**. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n. 197. Oxford: The Voltaire Foundation, 1981.

MENEZES, E. Duas posições de Voltaire sobre a história. **Philosophica**, n. 43, Lisboa, 2014, p. 59-76.

MORDRELLE, H. *De l'OEdipe Roi de Sophocle à l'OEdipe de Voltaire : l'histoire et les enjeux d'une réécriture* em: **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, n°1, 2010, p. 210-225.

MUSÉE VIRTUEL DU PROTESTANTISME. **L'Affaire Sirven**. Disponível em:
<https://museeprotestant.org/notice/laffaire-sirven/>

Acesso em: set. 2021.

NASCIMENTO, M. G. S. **Voltaire: a razão militante**. 4ª. edição. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

PEREIRA, B. A. **Lactância e a polêmica sobre a origem dos deuses: uma análise do evemerismo nas Divinas Instituições (séc. IV d.C.)**. 2020. 223 f. Dissertação

(Mestrado em História). Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2020. Disponível em: [https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/10533/2/Disserta%
c3%a7%
c3%a3o%20-%20Azenathe%20Pereira%20Braz%20-%202020.pdf](https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/10533/2/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20-%20Azenathe%20Pereira%20Braz%20-%202020.pdf)

Acesso em: jul. 2021.

SÁ JÚNIOR, L. C. A querela dos antigos e modernos: panorama historiográfico. **Antíteses**, v. 9, n. 18, jul./dez. 2016, p. 494-515.

SNYDERS, G. **La Pédagogie en France aux dix-septième et dix-huitième siècles**. Paris, 1965.

SOPHOCLE. **OEdipe Roi**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

SOPHOCLE. **OEdipe et Electre de Sophocle, tragédies grecques traduites en français avec des remarques par André Dacier**. Paris: Gallica, 1692.

SOUZA, M. G. Voltaire: história e civilização em: **Ilustração e história. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SOUZA, M. G. O *Dicionário filosófico* de Voltaire: um “livro infernal” em: VOLTAIRE, **Dicionário filosófico**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2020.

SUETÔNIO. *Domitianus* in: **The Lives of the Twelve Caesars; An English Translation, Augmented with the Biographies of Contemporary Statesmen, Orators, Poets, and Other Associates**. Eugene Reed; Alexander Thomson (ed.). Philadelphia: Gebbie & Co., 1889. Disponível em: <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:latinLit:phi1348.abo022.perseus-eng1:23>

Acesso em: jun. 2022.

THEOI PROJECT. **Orion**. Disponível em: <https://www.theoi.com/Gigante/GiganteOrion.html>

Acesso em: out. 2021.

TÔRRES, A. Esclarecimentos necessários em: VOLTAIRE. **A filosofia da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007a. (Projeto Voltaire Vive).

TROUSSON, R. *Voltaire et la mythologie*. **Bulletin de l'Association Guillaume Budé**, n. 2, jun/1962 p. 222-229.

VERNANT, J.-P. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VIANA LEITE, R. A. Voltaire e o luxo: d'O Mundano ao Antimundano? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 27, 2015, p. 129-144.

VLASSOPOULOS, K. **Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism**. Cambridge University Press, 2007.

VOLPILHAC-AUGER, C. Voltaire e a história em: **Compêndio da Cambridge sobre Voltaire**. Ed. Nicholas Cronk, Trad. Christian Clemente. São Paulo: Madras, 2010.

WIKIPEDIA, THE FREE ENCYCLOPEDIA. **Charles Porée**. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Por%C3%A9e Acesso em: set. 2021.