

RELIGIÃO E PROGRESSO EM CONDORCET: GÊNIO, TÉCNICA E APOCALIPSE

Pedro Peixoto Ferreira

Resumo: Neste texto buscarei tratar da forma como religião e progresso se relacionam no *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, de Condorcet. Sabendo que esta não é uma obra isolada, antes se inserindo dentro da produção mais ampla do autor, farei referência também, quando necessário, a outros estudos que contemplem esta produção e assim contribuam para a reflexão. Farei ainda uma investigação acerca da possibilidade, muito apontada mas pouco pesquisada, de se encontrar, na visão de Condorcet da história e do futuro da humanidade, uma profecia de cunho milenarista. Este texto poderia também ser lido como um contraponto reflexivo acerca do emprego do conceito de “religião” na Sociologia contemporânea. Pois se é verdade que o pensamento que pensa a sociedade atual não poderia se pautar pelas categorias e objetos do pensamento iluminista, não é menos verdadeiro que tais categorias e objetos contribuíram para a sua forma atual na condição contextual de uma “tradição sociológica”.

Palavras-chave: religião, progresso, Condorcet, profetismo.

RELIGIÃO E PROGRESSO EM CONDORCET

Faremos aqui uma breve consideração sobre o papel que Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, também conhecido como Marquês de Condorcet (1743-1794), atribui à religião em seu *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*¹. Cabe introduzi-la com uma escl-

¹ Publicado originalmente em 1795, ele é considerado a “formulação canônica da idéia de progresso”. Outros “títulos” atribuídos ao *Esboço* são: “o testamento filosófico do século XVIII”; “manifesto da reconstrução pós-Termidoriana”; “apocalipse do novo evangelho” (cf. Baker, 1975, p.124 e 343); e “o zênite da idéia de progresso” (Keohane, 1982, p.35).

recedora citação aonde, tratando da invenção da escrita alfabética (terceiro período de seu quadro), Condorcet coloca explicitamente a religião na condição de um engodo que só pôde prosperar graças à hipocrisia de uma certa classe de homens:

“Na **origem das línguas**, cada palavra é quase uma metáfora, e cada frase é uma alegoria. [...] Os padres que conservaram a primeira linguagem alegórica empregaram-na com o povo que não podia mais apreender ali o verdadeiro sentido, e, tomando as palavras em sua acepção própria, entendia não sei quais **erros absurdos**, quando as mesmas expressões só apresentavam, no espírito dos padres, **uma verdade muito simples**. [...] Mas a linguagem dos padres, [...] exprimindo [...] estas verdades naturais ofereciam aos olhos do povo o sistema da mais extravagante mitologia, tornavam-se para ele o fundamento das religiões as mais absurdas, o embriagavam com todos os erros, o submetiam a todas as práticas, o entregavam a todos os terrores, o levavam a todas as ações vergonhosas e ferozes onde a hipocrisia de seus padres tinha visto os meios de dominá-lo com mais influência, de aumentar o poder de sua casta, de satisfazer às suas paixões naturais. [...] **Tal é a origem de quase todas as religiões conhecidas**, que em seguida a hipocrisia e a extravagância de seus inventores ou de seus prosélitos carregaram de fábulas novas.” (Condorcet, 1993, p.52-3; ênfase minha)

A referência a “*erros absurdos*”, “*terrores*”, “*ações vergonhosas e ferozes*”, à “*hipocrisia*”, à “*extravagância*” e o emprego de inúmeros outros termos depreciativos é uma constante nas referências de Condorcet à religião (cf. 1993, p.37, 49, 56, 60, 79, 81, 84, 95-6, 100, 115, 116, 127, 129, 167, 181 e 195-6). Muito mais do que uma crítica a uma religião específica, fazendo da disjunção entre signo e significado a “*origem de quase todas as religiões conhecidas*” e da “*hipocrisia*” daqueles que se aproveitaram dela a base de sua continuidade, Condorcet transparece uma hostilidade generalizada a um certo “princípio” comum a todas elas. A religião, além de ser um

“erro” que entrava o progresso e cujo destino fatal seria regredir à medida que este avança, é um “erro” que só se perpetua pela vontade de uma certa classe de homens que monopoliza o acesso à “verdade” em detrimento do resto da sociedade. Mas é importante lembrar que a hostilidade de Condorcet em relação à religião não é um fato isolado no contexto do Iluminismo. Ernst Cassirer (1992, p.189-91) ressalta a particularidade da filosofia francesa do século XVIII nesta hostilidade, em especial do círculo formado pelo projeto enciclopédico de Diderot e D’Alembert (do qual Condorcet participou).

As críticas dos *philosophes* à religião eram heterogêneas, variando em sua radicalidade, mas convergiam principalmente em torno dos entraves que seus dogmas e preconceitos representavam aos progressos do conhecimento. Sabemos que “*a indignação dos homens do século XVIII contra as crenças religiosas se insere num espaço de lutas*” marcado principalmente pelo fato de que a “*emergência da ciência [...] se faz contra a religião*” (Ortiz, 1986, p.25). Por isso, será preciso não esquecer que suas críticas não se colocavam no espaço distanciado de um olhar científico, mas lutavam para criar elas mesmas este distanciamento, opondo a “razão” à “crença”, o “livro da natureza” ao “livro dos homens”. E o lugar de Condorcet neste embate é exemplar, como bem mostra Keith M. Baker (1975): “*sifocado num manto de religiosidade*” por sua família e pela sua educação em colégios jesuítas, ele chega à maturidade com um “*anticlericalismo raivoso*” que, se causou desconforto entre os *infames*, também chegou a deixar apreensivos os filósofos de seu próprio círculo, além de não contribuir em absoluto para o progresso de sua carreira acadêmica (cf. 1975:3-4 e 34-5). Mas ele estava mais preocupado com outro progresso, e no contexto do projeto Iluminista de “*libertação do homem da situação de dependência espiritual*” (Kant, 1972, p.52), Condorcet parece ter feito desta hostilidade o mote de seu “*quadro histórico*”. Devemos, portanto, compreender melhor a lógica deste mecanismo a partir da forma como ele se desenrola na própria exposição do *Esboço*.

Logo no primeiro período de seu quadro, Condorcet apresenta um “*fato importante*”. Os “*primeiros traços de uma instituição*” que simultaneamente “*acelerou*” a marcha do progresso e a “*deteve*”, ou “*até mesmo a tornou retrógrada*”: a “*separação da espécie humana em duas classes*”, uma das quais assume uma prerrogativa sobrenatural de controlar o acesso ao conhecimento e outra que se submete a seu jugo. Segundo Condorcet, esta distinção institucionalizada é “*muito geral*” e encontrada “*muito constantemente em todas as épocas da civilização para que ela não tenha um fundamento na própria natureza*”. Dessa forma, Condorcet liga a “*credulidade dos primeiros tolos*” e a “*grosseira habilidade dos primeiros impostores*” à “*distinção, da qual, no final do século XVIII, nossos padres nos oferecem ainda os restos*”, assumindo que ambos remontam à mesma causa: uma certa tendência “*natural*” da sociedade em “*instituir*” uma desigualdade de classes na qual uma subjuga a outra e que, paradoxalmente, pode tanto estimular o progresso como atrasá-lo (cf. Condorcet, 1993, p.32-3). A associação desta classe de “*impostores*” a padres, “*charlatães*” e bruxos vem aqui confirmar o papel central da oposição entre religião e progresso no pensamento de Condorcet (cf. Baker, 1975, p.395), apenas agora complexificando-a. Não se trata mais de uma simples oposição. O engodo se tornou, de certa forma, uma “*crise necessária*” (Condorcet, 1993, p.39) que, se ameaça a marcha do progresso, pode lhe ser útil por ter “*um fundamento na própria natureza*”.

Assim, Condorcet atribui o surgimento da religião a um uso mesquinho, por parte de uma classe de homens, de uma diferenciação que, por sua vez, parece ser-lhes alheia, antes refletindo a própria dinâmica natural do progresso. Mas se o primeiro passo rumo ao progresso humano é atribuído a esta primeira diferenciação, é porque Condorcet postula, para um suposto estágio “*natural*” do homem pré-progressos, uma igualdade absoluta e universal. Partindo deste pressuposto de uma “*igualdade natural*” entre todos os seres humanos, Condorcet vê a primeira diferenciação da sociedade em duas classes como um mal necessário, consequência da distribuição desigual dos primeiros progressos, mas que

deveria ser superado por progressos posteriores (cf. 1993, p.114, 118 e 137). São vários os momentos em que ele aponta o crescimento da igualdade ou a diminuição da desigualdade como causa, conseqüência ou evidência do progresso (Condorcet, 1993, p.42, 104, 107 e 195-6), ou inversamente, o crescimento da desigualdade ou a diminuição da igualdade como causa, conseqüência ou evidência de atrasos ou regressões (Condorcet, 1993, p.94-5, 126-7 e 182). Porém, a radicalidade deste igualitarismo de Condorcet não é livre de ambigüidades, vista a sua relação muito pouco problematizada com a desigualdade, tão natural quanto a igualdade, que ele encontra na origem dos progressos humanos.

Isto se manifesta, por exemplo, quando, no décimo período de seu quadro, Condorcet se pergunta: “*Esta diferença de luzes, de meios ou de riquezas, até o presente observada em todos os povos civilizados, entre as diferentes classes que compõem cada um deles; esta desigualdade, que os primeiros progressos da sociedade aumentaram, e por assim dizer produziram, depende da própria civilização ou das imperfeições atuais da arte social?*” Não optando por nenhuma das alternativas, Condorcet logo em seguida reformula a pergunta indagando se tais diferenças universalmente encontradas deverão “*enfraquecer-se continuamente*” e “*dar lugar*” a uma “*igualdade de fato*”, sendo esta apresentada como a “*meta última da arte social*”, que “*diminuindo até mesmo os efeitos da diferença natural das faculdades, só deixa subsistir uma desigualdade útil ao interesse de todos*” (Condorcet, 1997, p.177). Assim, Condorcet cria uma oposição bastante ambígua entre “*desigualdades indesejáveis*” e “*desigualdades úteis*”, ao mesmo tempo em que sugere uma “*igualdade de fato*” que viria conciliar esta oposição atenuando uma suposta “*diferença natural*”. Outro exemplo desta ambigüidade pode ser encontrado quando, falando sobre o “*grande intervalo*” que existe “*entre os direitos que a lei reconhece aos cidadãos e os direitos dos quais eles têm um desfrute real; entre a igualdade que é estabelecida pelas instituições políticas e aquela que existe entre os indivíduos*”, Condorcet aponta suas “*três causas principais*” como sendo a desigualdade de “*riqueza*”, de “*meios de subsistência*” e de “*instrução*”. Diferentemente do que seria de

se esperar, ao invés de colocar a supressão destas desigualdades como condição do progresso, ele afirma justamente o contrário:

“Portanto será preciso mostrar que essas três causas de desigualdade real devem diminuir, **não desaparecer**; pois elas são causas naturais e necessárias, que seria absurdo e perigoso querer destruir; e não se poderia nem mesmo tentar fazer desaparecer inteiramente seus efeitos, sem abrir fontes de desigualdade mais fecundas, sem fazer aos direitos dos homens danos mais diretos e mais funestos.” (Condorcet, 1993, p.182; ênfase minha)

Afinal, como é possível conciliar um igualitarismo radical tão feroz contra as desigualdades sociais criadas pela religião, que Condorcet afirma serem diametralmente opostas ao progresso, com uma suposta “*desigualdade útil ao interesse de todos*”, que “*favorecerá os progressos da civilização, da instrução e da indústria, sem acarretar nem dependência, nem humilhação, nem miséria*”? Como pode um progresso que é definido pela “*destruição da desigualdade entre as nações*” e pelos “*progressos da igualdade em um mesmo povo*” ser “*acelerado*” por, “*aumentar*” ou até mesmo “*produzir*” desigualdades? Tudo se passa como se estivéssemos diante de uma contradição insolúvel de seu pensamento, preso entre a evidência empírica da desigualdade e o desejo utópico de uma igualdade universal, ambas naturais, ambas necessárias. “*Enfim, a espécie humana deve melhorar [...] ?*” (Condorcet, 1993, p.177-8) Sim. Condorcet nunca parece ter dúvidas quanto a isso². E é nesta certeza, neste otimismo em relação ao futuro da humanidade, que ele encontra a solução dinâmica para o conflito aparentemente insolúvel entre o desejo de igualdade e a

² Como bem nota Reinaldo da Silva sobre a mesma pergunta: “*A pergunta tem caráter retórico e a resposta é sempre afirmativa, como ocorre em toda a obra.*” (Reinaldo da Silva, 1994, p.13) Apontando a lógica histórica condorcetiana como uma “psico-lógica”, Baker demonstra que o que está em causa para ele não é o progresso – “*progress was postulated as the natural state of man: it needed not historical explanation but merely historical demonstration*” – mas sim uma superação mais eficiente de seus obstáculos (cf. Baker, 1975, p.358).

entre o desejo de igualdade e a evidência da desigualdade. Mas afinal, como é operada esta solução?

Em primeiro lugar, é necessário lembrar que “*os iluministas são os intelectuais orgânicos da ordem burguesa*” (Ortiz, 1986, p.25), que “*o Liberalismo aparece como um 'horizonte' no pensamento de Condorcet*” (Reinaldo da Silva, 1994, p.77) e que “*o ideário liberal apresenta-se menos como um fenômeno constatado historicamente do que um programa a ser cumprido pela arte social*” (Reinaldo da Silva, 1994, p.84). Em outras palavras, é preciso lembrar que se a *arte social* proposta por Condorcet lutava contra os “prejuízos” da superstição e em favor dos progressos da razão, ela o fazia num contexto em que aqueles eram representados pela aristocracia e a igreja e estes pelos comerciantes e pela burguesia ascendente. Mais do que isso, é preciso lembrar que Condorcet era extremamente sensível tanto ao movimento de “esclarecimento” do despotismo quanto àquele de “aristocratização”, seja da nova elite burguesa, seja dos próprios “*homens de letras*”. E é desta encruzilhada histórica que derivam os elementos constituintes tanto do problema central de Condorcet – como conciliar liberdade individual e igualdade universal com as diferenças “necessárias” à ordem social (cf. Baker, 1975, p.386; Reinaldo da Silva, 1994, p.102) – quanto da sua solução.

Como mostra Sidney Reinaldo da Silva, Condorcet buscava “[a]cabar com a desigualdade sem ferir o direito de propriedade” (1994, p.82). Por isso, na tentativa de conciliar “*a exigência da racionalidade, o que se pode esperar apenas de uma elite extremamente instruída, com o voto da maioria da população ignorante*” (Reinaldo da Silva, 1994, p.5-6), ele erigiu os dois principais pilares de sua *arte social*: a democracia e a instrução pública. Para Condorcet o poder público surge como um “*mal-necessário*”, uma “*desigualdade antinatural*” que é preciso diminuir “*o máximo possível*” através de um governo democrático. Porém, uma democracia direta “*só seria possível entre povos extremamente 'desenvolvidos'*”, que não fossem mais vítimas dos prejuízos das crenças e dos erros tradicionais. Daí a necessidade de “*criar um sistema democrático que tendesse a se aperfeiçoar de acordo com a expansão da instru-*

ção do cidadão” (Reinaldo da Silva, 1994, p.108 e 140), cabendo à instrução pública a tarefa de “elevant o povo” (Reinaldo da Silva, 1994, p.70) ao nível mínimo de conhecimento necessário para assumir o seu poder de deliberação racional, e assim conduzir o Estado gradualmente ao ideal de uma democracia direta. Tal “elevação” do povo rumo ao “*autocontrole democrático*” dependeria então de “*um sistema de instrução pública que possibilitasse a transparência do discurso técnico*”, pois só assim o Estado escaparia de transformar-se em uma tecnocracia dominadora (Reinaldo da Silva, 1994, p.142). Dessa forma, conciliando um igualitarismo radical – o direito universal à razão e à verdade – e um “*elitismo*” conservador (cf. Reinaldo da Silva, 1994, p.115) – uma aversão à espontaneidade popular (cf. Reinaldo da Silva, 1994, p.11 e 140) e um certo apego às instituições como “instrumentos de transição” – através da proposta de um sistema educacional orientado tecnicamente para a socialização do saber e a racionalização da conduta individual perante as questões públicas, Condorcet acreditou solucionar de uma vez por todas o paradoxo da desigualdade (cf. Condorcet, 1993, p.186). A força da técnica neste projeto pode ser vislumbrada no seguinte trecho, aonde Condorcet define o que entende por *métodos técnicos* e apresenta as suas qualidades no tocante à instrução:

“Entendo por métodos técnicos a arte de reunir um grande número de objetos sob uma disposição sistemática, que permite ver de um só golpe suas relações, apreender facilmente suas combinações, formar mais facilmente combinações novas. [...] Nós desenvolveremos os princípios, faremos sentir a utilidade desta arte, que ainda está em sua infância, e que pode, aperfeiçoando-se, oferecer seja a vantagem de reunir no pequeno espaço de um quadro aquilo que freqüentemente seria difícil de fazer entender tão rapidamente, tão bem em um livro muito extenso; seja o meio, mais precioso ainda, de apresentar os fatos isolados na disposição a mais própria a definir seus resultados gerais. Nós exporemos como, com o auxílio de um pequeno número de quadros, dos quais seria fá-

cil aprender o uso, os homens que não puderam elevar-se o bastante acima da instrução a mais elementar, para apropriar-se de conhecimentos de detalhe úteis na vida comum, poderão encontrá-los à vontade quando sentirem a necessidade; enfim, como a imagem desses mesmos métodos pode facilitar a instrução elementar, em todos os gêneros em que essa instrução se funda, seja sobre uma ordem sistemática de verdades, seja sobre uma seqüência de observações ou de fatos.” (Condorcet, 1993, p.198-9; ênfase minha)

Não se trata, portanto, de eliminar à força as “diferenças naturais” que surgem da própria dinâmica do progresso, como quando uma certa classe de homens desenvolve uma linguagem mais precisa para lidar com os fenômenos e assim se diferencia do resto da sociedade por seu maior poder sobre a natureza, pois isto apenas atrasaria a sua marcha histórica. Tampouco se trata de institucionalizar estas diferenças, como quando esta classe de homens passa a atribuir sua superioridade a fatores “sobrenaturais” e assim restringe “artificialmente” o acesso aos novos conhecimentos, pois tal “artificialização sobrenaturalizante” só viria atrasar os novos progressos. Reconhecendo não nas “diferenças naturais” mas na sua “artificialização sobrenaturalizante” o verdadeiro obstáculo ao progresso, Condorcet propõe, com sua *arte social*, a desobstrução dos progressos do espírito humano através de uma espécie de “artificialização técnica gradual” destas diferenças. Em outras palavras, descobrindo uma “tendência natural” na sociedade a tornar artificiais as “diferenças naturais” dos indivíduos, seja por barreiras simbólicas ou físicas que a separam em duas classes, seja por métodos técnicos que a conduzem adiante na marcha dos progressos, Condorcet encontra na democracia e na instrução pública os instrumentos para favorecer a artificialização técnica (e portanto o progresso) em lugar da sobrenaturalizante. Assim, foi na elaboração de uma linguagem técnica eficaz para o Estado e universalmente acessível pela instrução pública – cujo modelo seria a matemá-

tica (cf. Baker, 1975, p.367-8; Reinaldo da Silva, 1994, p.97-8) que Condorcet encontrou a forma de conciliar, num mecanismo dinâmico, a desigualdade atual e a igualdade virtual da humanidade, finalmente libertando o fluxo do progresso dos grilhões da religião e da tirania que por tanto tempo mantiveram-no cativo.

A oposição condorcetiana entre religião e progresso poderia ser assim representada pela imagem de um rio cujo fluxo é interrompido por uma represa. Guardando para si os conhecimentos adquiridos por alguns padres de gênio³, a igreja, como uma represa que impõe sua própria economia de fluxo ao rio, submete e explora o povo ignorante e privado do conhecimento e dos meios de adquiri-lo, ao mesmo tempo em que impede que novos conhecimentos afluam em seu “ritmo natural”. Por outro lado, transformando os códigos despóticos da religião (que separam a sociedade em duas classes) em axiomáticas matemáticas tecnicamente acessíveis a todos, a *arte social* pretende, não acabar com as diferenças, mas criar uma ponte entre elas. Mas se o problema não é a diferença e sim a sua “artificialização sobrenaturalizante”; se os progressos operados pelo gênio de diversos homens religiosos ao longo do *Esboço* não são, em essência, diferentes daqueles operados pelos “filósofos”; se, enfim, estes estão tão sujeitos a fazerem de seus progressos instrumentos antiprogredistas quanto aqueles, então porque fazer da religião o principal inimigo do progresso⁴? Se o centro da oposição entre religião e pro-

³ Sobre a visão de Condorcet dos “padres de gênio”, cf. Baker (1975, p.362).

⁴ Baker mostra que, para Condorcet, a “*habilidade de comparar e combinar idéias*” que “*está na base de toda ação e interação humana*” é comum ao “*obscura selvagem que [...] pela primeira vez friccionou dois gravetos para produzir fogo*” e ao “*gênio civilizado que [...] descobriu as leis do sistema do mundo*”, aos “*padres astuciosos que escranizaram os homens pervertendo a verdade*” e aos “*filósofos que revocaram o mundo à razão*”, o que torna impossível a descoberta de qualquer padrão coerente de causalidade histórica no *Esboço* (Baker, 1975, p.358). Quanto aos possíveis benefícios do “*entusiasmo religioso*” reconhecidos por Condorcet, o seguinte trecho é exemplar: “*Enfim, o entusiasmo religioso levou os ocidentais à conquista dos lugares consagrados, pelo que se dizia, pela morte e os milagres do Cristo: e ao mesmo tempo em que esse furor era favorável à liberdade, pelo enfraquecimento e o empobrecimento dos senhores, ele aumentava as relações entre as nações européias e os árabes [...]*”.

gresso não é a oposição entre diferença e igualdade, mas sim a oposição entre uma diferença que se institui enquanto diferença sobre-determinada e uma diferença natural aberta que tende à igualdade, então por que fazer da oposição entre religião e progresso uma oposição entre o rio que flui livremente e o rio represado (como faz Condorcet em suas referências à religião), e não entre o rio cuja represa é dominada por uma classe em prejuízo de outra e o rio cuja represa é acessível a todos que se dispuserem a “ascender” ao conhecimento técnico necessário para dela usufruir (como faz ele em suas referências à ciência e à técnica)? Enfim, por que Condorcet opõe religião e progresso se ele mesmo mostra que os primórdios deste coincidem com os primórdios daquela, se o fluxo do progresso não corresponde ao fluxo do rio mas sim ao crescente controle da humanidade sobre ele, se a “represa”, afinal, não é o obstáculo ao progresso, mas justamente a sua realização, e se é da sua socialização que novos progressos poderão surgir?

O principal ponto a ressaltar aqui é o fato de que a oposição de Condorcet à religião, apesar de se dar em termos técnicos e racionais (religião como erro a ser superado), se encontra totalmente imersa naquilo que poderíamos chamar, junto com Cassirer, de a “*teologia do Iluminismo*” (1992, p.191-2, 226). Quando afirma que “*no lugar do pathos religioso que agitava os séculos precedentes [...] surge um puro ethos religioso*”, Cassirer (1992, p.225) está justamente apontando para este fato de que se o Iluminismo combate a religião como *pathos*, o *ethos* racional que promove está profundamente imbuído de uma “*nova forma de religião*”, de uma “*fé*” na igualdade e na universalidade que poderíamos chamar de o “*mito do progresso*” (Malaska, 1994, p.531-3). E este “*deslocamento*” parece repercutir

Essas guerras, esses empreendimentos, para a superstição, serviam para destruí-la. O espetáculo de várias religiões terminou por inspirar o bom-senso aos homens, uma indiferença igual por essas crenças igualmente impotentes contra os vícios ou as paixões dos homens, um desprezo igual pelo apego igualmente sincero, igualmente obstinado de seus seguidores a opiniões contraditórias.” (Condorcet, 1993, p.103; ênfase minha)

de maneira exemplar em Condorcet na sua hostilidade em relação à religião, que era logicamente estranha ao seu mecanismo do progresso, servindo antes como recurso moralizante em sua defesa de uma ética que, em sua manifestação típica-ideal (e portanto utópica), corresponderia à racionalização total da ação (cf. Baker, 1975, p.363). Daí a pertinência da questão: visto que a oposição entre religião e progresso se dá em termos éticos e que o progresso é apresentado como um “*perpétuo milagre*” (Comte, citado em Baker, 1975, p.358) que conduzirá a humanidade inevitavelmente a uma espécie de “paraíso terrestre”, não faria sentido considerar Condorcet um profeta, e o *Esboço* uma profecia milenarista?

GÊNIO, TÉCNICA E APOCALIPSE

Como se sabe, o *Esboço* é a derradeira obra de Condorcet; escrito às pressas, em condições precárias e sob forte pressão, enquanto se escondia do Comitê de Salvação Pública na França revolucionária. Procurado principalmente por sua crítica pública à Constituição Jacobina de 1793 (aprovada em lugar da Constituição Girondina redigida pelo próprio Condorcet e pelo revolucionário inglês Thomas Paine), mas também por sua oposição à execução de Luís XVI, ele se esconde na casa de “*uma certa Madame Vernet*”, na rue Servandoni (então rue des Fossoyeurs), nas proximidades do Jardin du Luxembourg, Paris. Foi neste esconderijo que, de julho de 1793 a março de 1794, Condorcet redigiu, a conselho de sua esposa (Sophie de Grouchy), o texto que hoje conhecemos como o *Esboço*. Ao final de março, sabendo que estava em perigo, e temendo pela segurança de sua ajudante, ele decide abandonar Paris. Apesar do grande desencontro de informações acerca do que se seguiu⁵, sabe-se que ele foi

⁵ Bourq (2002) afirma que ele saiu do esconderijo “*vestido como um homem do povo*” ao passo que Baker sustenta que ele o fez “*nas trajes do sexo oposto*” (Baker, 1975, p.352). Apesar de normalmente atribuírem sua morte à “exaustão”, também não são descartadas as hipóteses de assassinato e suicídio. Existe também a curiosa informação de que Condorcet, ocultado sob o

preso nos arredores de Paris em 27 de março e que morreu na prisão dois dias depois, aos 50 anos de idade.

Sabe-se também que o *Esboço* era um dentre outros diversos projetos que Condorcet mantinha arquivados para desenvolver num momento futuro, e que recebera o nome de *Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*. Assim, alguns fragmentos dele já existiam, dentre os quais a parte introdutória, aonde ele se propunha a percorrer este quadro em apenas nove épocas. O “*súbito aparecimento da décima época*” (Baker, 1975, p.348) corresponde, portanto, a uma dramática mudança de planos de Condorcet, certamente influenciada pelo rumo que o movimento revolucionário francês havia tomado. Nas palavras de Baker: “*O que a ação política racional havia momentaneamente falhado em alcançar, a história deverá mesmo assim trazer*” (1975, p.348). E foi justamente neste utópico décimo período, quando Condorcet se deixou “*ousar*” (cf. Condorcet, 1993, p.28), que seus comentadores mais fervorosos encontraram a essência de sua suposta profecia⁶.

Maria das Graças de Souza, por exemplo, trata o décimo período do *Esboço* como um “*anúncio profético [...] sobre a inauguração de uma era de liberdade e igualdade*”, “*de um futuro melhor*” (2001, p.172 e 189). Baker, bastante comedido com relação às imputações incertas acerca de Condorcet, refere-se casualmente ao marquês como um “*profeta da matemática social*” e como o “*profeta do progresso*”. Além disso, trata os sucessivos períodos de seu quadro histórico como “*um avanço desigual da espécie humana rumo ao*

pseudônimo de Pierre Simon, foi preso não por ter sido reconhecido, mas sim por sua aparência suspeita e falta de documentos. “*Só muito depois*” de sua morte “*é que se descobriu que este Pierre Simon era na verdade [...] Condorcet*” (Graças de Souza, 2001, p.151-2).

⁶ O trecho mais freqüentemente citado como exemplo do profetismo de Condorcet é, compreensivelmente, este: “*Portanto, chegará este momento em que o sol só iluminará homens livres na terra, homens que só reconhecem a razão como seu senhor; em que os tiranos ou os escravos, os sacerdotes e seus estúpidos ou hipócritas instrumentos só existirão na história ou nos teatros; em que só se ocupará deles para lamentar suas vítimas e seus enganados; para se entreter, pelo horror de seus excessos, em uma útil vigilância; para saber reconhecer e sufocar, sob o peso da razão, os primeiros germes de superstição e da tirania, se algum dia eles ousassem reaparecer.*” (Condorcet, 1993, p.181; ênfase minha)

milênio” e faz da sua fé no advento de máquinas de calcular que viriam executar o trabalho matemático para o intelecto uma verdadeira prova de que se “*em muitos aspectos a reputação de Condorcet como profeta dificilmente sobreviveu ao século XVIII*”, podemos dizer que “*suas intimações neste ponto não foram totalmente descredibilizadas no século XX*” (Baker, 1975, p.ix, 124, 360 e 371). Estudiosos do milenarismo que atentaram para a sua influência na idéia do progresso, como Jean Delumeau e Michael Grosso, fazem questão de apontar o caráter milenarista do décimo período do quadro histórico de Condorcet (cf. Delumeau, 1997, p.271-2, 281 e 318; Grosso, 1999, p.122-3 e 126-7). Estas e outras (e.g. Young, 1982, p.84) referências a uma suposta dimensão profético-milenarista de Condorcet, apesar de se basearem no evidente *élan* que transparece em seu texto e que contagia o leitor não poderiam ser tomadas, na forma despreocupada com que são feitas, como mais do que metáforas ou figuras de linguagem. No entanto, justamente por se basearem em uma evidência amplamente reconhecida, elas também não deveriam ser simplesmente descartadas como ficção. É preciso, portanto, perguntar: até que ponto seria sociologicamente adequado tratar Condorcet como um profeta, e o *Esboço* como uma profecia milenarista?

Difícilmente encontraríamos auxílio melhor para a solução desta questão do que na Sociologia da Religião de Max Weber. Na parte de *Economia e Sociedade* dedicada à *Sociologia da Religião* Weber desenvolve uma densa rede de axiologias e conceitos típico-ideais, dentre os quais figura o profeta. No caso deste último, Weber pergunta: “*O que é, do ponto de vista sociológico, um profeta?*” (1994, p.303) Poderíamos, numa síntese grosseira da rigorosa e detalhada tipificação sociológica weberiana do profeta, dizer que o profeta típico-ideal: é “*o portador de um carisma puramente pessoal [uma “vocação ‘pessoal’”], o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino*” (Weber, 1994, p.303); “*se distingue do mago pelo fato de que anuncia revelações substanciais e que a substância de sua missão não consiste em magia mas em doutrina ou mandamento*” (Weber,

1994, p.303); “propaga a ‘idéia’ por ela mesma e não [...] por uma remuneração” (Weber, 1994, p.304); deve assumir sua missão “por usurpação [...], em virtude de revelação divina e preponderantemente para fins religiosos” (Weber, 1994, p.306); e que sua profecia deve propor uma “visão homogênea da vida” que atribua “determinado ‘sentido’, sistematicamente homogêneo” para os acontecimentos sociais e cósmicos, “uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver”, além de trazer consigo “a importante concepção religiosa do ‘mundo’ como um ‘cosmos’ do qual se exige que constitua um ‘todo’, de algum modo ordenado segundo um ‘sentido’, e cujos fenômenos, cada um por si, são medidos e valorados por esse postulado” (Weber, 1994, p.310).

Vale ainda apontar que Weber distingue explicitamente o profeta do “sacerdote”, do “mago”, do “legislador”, do “político”, do “mestre ético”, do “guru”, do “reformador” e do “filósofo”. Sobre este último, nos interessa especialmente saber que “a atividade de um Sócrates [...] distingue-se conceitualmente da profecia pela ausência de uma missão religiosa, diretamente revelada. Em Sócrates, o daimônion reage a situações concretas, e isso sobretudo de modo dissuasivo ou acantelador, funcionando como limite de seu racionalismo ético, fortemente utilitário [...]. Já por isso nem é possível compará-lo com a ‘consciência’ da ética propriamente religiosa nem muito menos ainda considerá-lo um órgão profético. E assim ocorre com todos os filósofos e suas escolas” (Weber, 1994, p.307). Em outras palavras, poderíamos definir o profeta típico-ideal como um indivíduo que se sente pessoalmente “chamado” (vocação do tipo pessoal e carismática) por uma revelação de caráter religioso a uma missão que, em oposição ao sacerdócio, deve ser exercida de maneira usurpatória e sem fins outros que a sua própria realização, e cujas ações se orientam, em oposição à magia, para uma sistematização racional e ascética da conduta no mundo e que se pautam por uma visão sistemática do sentido da vida. Mas e o milênio? Como Weber vê a relação entre a forma da profecia revelada e o seu conteúdo?

Na parte de *Sociologia da Religião* dedicada ao “*problema da teodicéia*”, Weber aponta as “*escatologias messiânicas*” como uma forma de “*equilibrar*” a tensão surgida entre o conteúdo da profecia e o mundo cotidiano, irredutível à sua sistematização. Em suas palavras:

“O processo escatológico consiste então numa **transformação política e social deste mundo**. Um herói poderoso, ou um deus, virá – logo, mais tarde, algum dia – e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo. [...] O desejo de participação no reino messiânico leva à intensificação das atividades religiosas. Nasce uma enorme excitação religiosa quando parece iminente o advento do **reino divino neste mundo**. Sempre de novo aparecem **profetas** que o anunciam. No entanto, se demora demasiadamente esse advento, é quase inevitável a consolação com as esperanças de um futuro no ‘além!’” (Weber, 1994, p.351-2; ênfase minha)

A profecia, enquanto anúncio do “*advento do reino divino neste mundo*”, coloca o profeta na condição de técnico soteriológico, visto ser ele quem conhece, por revelação carismática, o mecanismo da escatologia. Portanto, ao mesmo tempo em que seu ascetismo aumenta a tensão entre a ética revelada e a experiência do mundo, um horizonte messiânico é apontado enquanto resolução e justificativa para ela. O apocalipse profético, em suma, cria as tensões que se propõe a resolver através de uma perspectivação escatológica da experiência presente. Em *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, Weber comenta que é “*quando as expectativas escatológicas de um início imediato e do milênio de fraternidade flamejam*” que “*desaparece a crença de que existe uma tensão duradoura entre o mundo e o reino metafísico irracional da salvação*” (Weber, 1963, p.389). Desta “*subestrutura quiliasta*” deriva a conclusão de que ao profeta cabe a condução da humanidade, através da “*tensão*” ética criada pela propagação de sua revelação, ao reino messiânico-milenarista de sua resolução. Caberia agora considerar a pergunta: pode Condorcet ser considerado um profeta?

Num primeiro momento, salta aos olhos a necessidade frisada por Weber do caráter “religioso”⁷, tanto da experiência missionária como da revelação do profeta, o que tornaria impraticável a aplicação do conceito a Condorcet sem deturpar grosseiramente suas próprias ações e intenções. Como vimos, Condorcet nunca deu sinais de que aceitaria o posto de “emissário divino” (muito pelo contrário, dedicava a eles confuso ódio e desprezo) e o décimo período de seu quadro jamais foi descrito como sendo uma “revelação sobrenatural”. Tratava-se tão somente de uma projeção probabilística, mesmo que “ousada”, deduzida dos nove períodos anteriores, cuja pretensão à veracidade não poderia ser “superior àquela que pode nascer do número, da constância, da exatidão das observações” (Condorcet, 1993, p.176). Da perspectiva weberiana, portanto, Condorcet certamente estaria muito mais próximo de Sócrates do que do profeta, visto a “ausência de uma missão religiosa, diretamente revelada” e a orientação de sua “consciência” a “situações concretas”. Mas o que dizer da “tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver”? Weber chama a atenção para o fato de que é justamente a “colisão” deste “‘mundo’ como um ‘cosmos’” com as “realidades empíricas” que dá origem às “tensões” do profeta e de seus acólitos com o mundo e o *status quo*, e que levam à “posição ética [...] em relação às atividades sacerdotais” e à magia, fazendo das “tensões entre os profetas, seus adeptos leigos e os representantes da tradição sacerdotal [...] uma questão de poder” (1994, p.314). Ora, não seria esta “tensão” contagiante frente ao mundo e à religião instituída por uma sistematização racional da conduta que visa a conformação a uma revelação justamente aquilo que, apesar de sua declarada anti-religiosidade, permitiria a atribuição de um certo profetismo a Condorcet? Não poderíamos até dizer que Condorcet cria

⁷ Quanto à definição de “religião”, Weber esclarece, logo nas primeiras frases de *Sociologia da Religião*, que “não é da ‘essência’ da religião que nos ocupamos, e sim das condições e efeitos de determinação do tipo de ação” (Weber, 1994, p.279), sendo a “ação religiosa” definida duas páginas depois como a “regulação das relações entre [...] poderes ‘sobrenaturais’ [...] e os homens” (Weber, 1994, p.281).

esta tensão à maneira de um profeta que, apresentando seu *tecnocalipse* (Grosso, 1999, p.327) na forma de um programa de total desencantamento racional do mundo, projeta sua resolução num não muito distante reino tecno-milenarista (cf. Maurer, 1983; Mitcham, 1983) da completa emancipação humana dos sofrimentos?

A “tensão” que mais se evidencia em todo o *Esboço* é, sem dúvida, aquela entre o fluxo do progresso e seus obstáculos⁸. E a maneira como Condorcet dá início a esta tensão poderia ser apontada logo na primeira frase de seu *Esboço*: “O homem nasce com a faculdade de receber sensações; de perceber e de distinguir [...] as sensações simples das quais elas são compostas, [...] de combiná-las; de comparar entre si essas combinações; de apreender aquilo que elas têm em comum e aquilo que as distingue; enfim, de ligar signos a todos os objetos para melhor reconhecê-los e facilitar suas combinações novas” (1993, p.19). Assumindo, como todos os pensadores Iluministas influenciados pela psicologia empirista de Locke, que apenas algumas faculdades, e não as idéias, são inatas, Condorcet faz *tabula rasa* do espírito humano, apoiando sobre esta igualdade de natureza aquilo que poderíamos chamar de o *motor do progresso* (cf. Baker, 1975:357). O “primeiro móbil dos progressos do espírito humano”, segundo Condorcet, é “esta necessidade de idéias ou de sensações novas, [...] este gosto pelos supérfluos, pelo luxo, agulhão da indústria; esta curiosidade penetrando, com um olho ávido, o véu com o qual a natureza escondeu seus segredos” (1993, p.47). E o primeiro obstáculo deste impulso seriam as intoxicações, “meios físicos de conseguir sensações que possam renovar-se sem cessar [...], de onde nasce um prazer que preenche os dias inteiros, ou se repete em todas as horas; que impede de sentir o peso do tempo, satisfaz à necessidade de estar ocupado ou des-
perto, termina por embotá-lo e por prolongar, para o espírito humano, a duração de sua infância e de sua inatividade?” (Condorcet, 1993, p.47). Assim, sendo a

⁸ Outras tensões (relacionadas àquela) podem ser apontadas, como “a grande distância” entre as “Inzês” dos filósofos e a média dos homens (Condorcet, 1993, p.139) e o “grande intervalo entre os direitos que a lei reconhece aos cidadãos e os direitos dos quais eles têm um desfrute real” (Condorcet, 1993, p.181).

“única verdade” do homem a de que “ele é um ser sensível, capaz de formar raciocínio e de adquirir idéias morais” (Condorcet, 1993, p.135; ênfase no original), Condorcet faz da manutenção de um estado de “tensão” entre a “necessidade de idéias ou de sensações novas” e “o véu com o qual a natureza escondeu seus segredos” o “móbil do progresso”, condenando todos os “meios físicos de conseguir sensações que possam renovar-se sem cessar” (ou seja, a eliminação desta tensão) como obstáculos aos progressos que “se opõem ainda [...] a que a verdade propague em todas as classes uma luz igual e pura” (1993, p.48).

No milênio condorcetiano, uma “luz igual e pura” se propagaria em todas as classes em função do triunfo da “verdade”, fruto direto deste “desvelamento da natureza”. Mas como vimos, este processo é constantemente ameaçado pela transformação dos progressos alcançados em obstáculos, à medida que se rotinizam e “amortecem” artificialmente o impulso cognitivo natural ao homem. Daí a necessidade de um agente especial capaz de ir adiante e manter a chama acesa, romper a barreira da tradição e mostrar o caminho da verdade ao resto da humanidade. Condorcet não se cansa de exaltar tais personalidades privilegiadas, e de atribuir-lhes mesmo um dever ético de não ambicionar usufruir de forma egoísta dos frutos de seu próprio engenho, mas de assumi-los como “partimônio” comum da humanidade (cf. Condorcet, 1993, p.129). Este agente privilegiado do progresso atende pelo nome de *gênio*, e foi definido por Condorcet como sendo o portador do “talento da invenção, esta primeira faculdade da inteligência humana” (1993, p.166). É esclarecedora a distinção, apresentada no primeiro período de seu quadro, entre a invenção do arco e a formação da língua:

“A invenção do arco tinha sido a obra de um homem de gênio; a formação de uma língua foi obra da sociedade inteira. Estes dois gêneros de progressos pertencem igualmente à espécie humana. Um deles, mais rápido, é o fruto das combinações novas que os homens favoreci-

dos pela natureza têm o poder de formar; ele é o prêmio de suas meditações e de seus esforços; o outro, mais lento, nasce das reflexões, das observações que se oferecem a todos os homens, e até mesmo dos hábitos que eles adotam no curso de sua vida comum.” (Condorcet, 1993, p.31; ênfase minha)

Ao mesmo tempo em que valoriza uma diferença de natureza entre os homens de gênio e os homens comuns, Condorcet postula uma igualdade de direitos de toda a espécie humana no usufruto destas vantagens. Com isso, vê-se claramente a obrigação ética de um dos “*extremos*” do gênero humano (“*o gênio*”) para com o outro (“*a estupidez*”) (cf. Condorcet, 1993, p.146), assim como a sua importância para a marcha dos progressos da humanidade, visto que o gênio egoísta (como no caso dos padres) é tão contrário a ela quanto a estupidez generalizada. A engenhosidade, portanto, apesar de estar na raiz da genialidade, não conduz necessariamente àquela ética que Condorcet tanto valoriza em todos aqueles a quem atribui explicitamente o título de “*gênios*”⁹. É preciso aliar a engenhosidade com uma ética fraternal de socializar as descobertas e assim fazer desta diferença natural não um obstáculo ao progresso, mas um degrau a mais em sua escalada. Neste processo, Condorcet atribui papel decisivo às técnicas, como fator de potencialização do gênio e de realimentação de seu processo criativo. A invenção da tipografia é especialmente exaltada (cf. Condorcet, 1993, p.85, 88, 100-1, 108-9, 111-2, 109 e 146), sendo descrita como o principal instrumento da verdade contra a hipocrisia da tirania e da superstição, desde a sua introdução na Europa, descrita no oitavo período de seu quadro. O principal avanço trazido pela tipografia, na visão de Condorcet, foi a eliminação das fronteiras tanto entre os pensadores como entre eles e o povo, na medida em

⁹ Dentre eles, merecem destaque (em Condorcet, 1993): Arquimedes (p.69-70); Aristóteles (p.74-5); Kepler (p.124); Bacon (p.129-30); Galileu (p.124 e 129); Descartes (p.130-1 e 153); e Newton (p.154-6). Ver ainda, para uma maior elaboração do conceito condorcetiano de “*gênio*”, as páginas 48, 67, 74, 82-3, 89, 98, 130 e 163.

que obras podiam se multiplicar e se alastrar por todos os cantos do mundo. Assim, da mesma forma como uma mentira poderia ser mais facilmente desvelada pela comparação de diferentes obras, as verdades também se desvelariam e difundiriam muito mais facilmente e rapidamente devido à cooperação entre gênios – “e, por esses auxílios mútuos, de alguma maneira o gênio tinha mais do que dobrado suas forças” (Condorcet, 1993, p.110). O estímulo ao comércio, à organização de uma opinião pública massificada e à instrução livre foram outros benefícios da tipografia alardeados por Condorcet. Quanto a este último, o marquês ainda sustenta que como “nos países mais esclarecidos, apenas a quinquagésima parte daqueles a quem a natureza deu talentos recebe a instrução necessária para desenvolvê-los”, com a instituição da instrução pública “o número dos homens destinados a fazer recuar os limites das ciências por suas descobertas deveria então aumentar nesta mesma proporção” (Condorcet, 1993, p.188). Além disso, sendo a faculdade inata de combinar idéias cada vez mais complexas o motor do progresso, e o gênio aquele que o coloca em movimento, cabe à influência recíproca entre técnica e gênio a aceleração contínua deste processo numa espécie de “auto-engendramento técnico” (cf. Reinaldo da Silva, 1994, p.13):

“Os progressos das ciências asseguram os progressos da arte de instruir, que eles mesmos aceleram, em seguida, aquelas das ciências; e essa **influência recíproca**, cuja ação se renova sem cessar, deve ser colocada entre as causas as mais ativas, as mais poderosas do aperfeiçoamento da espécie humana.” (Condorcet, 1993, p.197; ênfase minha)

Outras técnicas que têm o mesmo efeito para o aperfeiçoamento da espécie humana seriam a matemática e o desenvolvimento de novos métodos e instrumentos. A “*engenbosa descoberta dos logaritmos*”, por exemplo, é descrita como um meio privilegiado de chegar “à descoberta das leis da natureza”, na medida em que fez recuar, por “*felizes abreviações*” de cálculos, “os limites da própria ciência e o limite que os esforços do gênio não poderiam transpor” (Condorcet, 1993, p.123-4). O mesmo papel “potencializador

do gênio” é atribuído à descoberta de “*métodos novos*”, que viriam “*fornecer um novo instrumento ao gênio, ou facilitar-lhe o uso daqueles que ele não pode mais empregar sem consumir nisso muito tempo e fadiga*” (Condorcet, 1993, p.166). Um bom exemplo da importância desta sinergia gênio-técnica para Condorcet é a sua consideração acerca da descoberta, por Newton, da lei da gravitação universal. Após uma entusiasmada descrição oral desta lei, ressaltando sua “universalidade” e a “*precisão extraordinária*” dos cálculos frente às “*nuanças mais leves*” da experiência, Condorcet conclui, numa espécie de “*arrebatamento fanerotécnico*”:

“Assim, o homem enfim conheceu, pela primeira vez, **uma das leis físicas do universo**; e até aqui ela ainda é **única**, assim como a **glória** daquele que a revelou. [...] Cem anos de trabalhos confirmaram essa lei, à qual todos os fenômenos celestes pareceram sujeitos com **uma exatidão por assim dizer milagrosa**; todas as vezes que um deles pareceu subtrair-se a ela, esta incerteza passageira logo tornou-se o tema de um novo triunfo da lei.” (Condorcet, 1993, p.155; ênfase minha)

Seria um erro, a meu ver, atribuir a inesperada referência de Condorcet à “*exatidão por assim dizer milagrosa*” da lei de Newton a uma possível fé recalcada em Deus. Mais condizente com o seu pensamento seria atribuí-la a uma reverência explícita à técnica, uma espécie de “tecnocênica”, que, como nos ensina Gilbert Simondon, “*não tem como categoria principal a contemplação*”, sendo “*no uso, na ação, que ela se torna de certa forma orgânica, meio tátil e motor de estímulo*” (1998, p.256). A glória do gênio não residiria na sua obra “em si”, na “revelação”, mas naquilo que ela possibilita, nas futuras “revelações” que ela promete, no horizonte de ação concreta no mundo que ela descortina diante de nossos olhos e sob nossas mãos. Esta obra é a técnica, e sua beleza derivaria de sua “*inserção no mundo*”, da “*operação muda*” pela qual se “*desvela um semblante do mundo que sem ela não teria podido vir à expressão*” (Dufrenne, 1981, p.245). James W.

McAllister (1996) aponta justamente o momento em que a tecno-estética suplanta a estética no campo da Astronomia quando mostra a grande diferença entre a passagem do sistema de Ptolomeu ao de Copérnico – que consistiu simplesmente numa opção estética entre um sistema que introduzia ruídos nos clássicos princípios aristotélicos e outro que satisfazia a seus princípios mais valorizados, sem no entanto aumentar em nada a eficácia empírica das observações –, e aquela deste ao de Kepler – que, comprometendo os princípios estéticos aristotélicos, tornou tecnicamente acessível uma previsão muito mais acurada dos movimentos dos planetas. A eficácia “*por assim dizer milagrosa*” da lei de Newton é um “*milagre técnico*”, e como tal “*deve ser distinguido de um processo meramente misterioso*”, sendo antes “*milagroso porque é alcançado por uma ação humana [...] que transcende a expectativa do que se considera humanamente possível*” (Gell, 1994, p.49; tradução minha), ampliando assim o horizonte desta expectativa. E o elo que conecta Condorcet não só ao gênio de Newton, mas de todos aqueles que contribuíram para os progressos do espírito humano, que une o “*marinheiro, que é preservado do naufrágio por uma exata observação da longitude*” às “*descobertas feitas na escola de Platão*” (Condorcet, 1993, p.175) é esta sinergia entre o gênio e a técnica¹⁰. O caso da tipografia, da matemática e do desenvolvimento de novos métodos e instrumentos são apenas os casos mais valorizados por ele deste elemento fundamental de sua visão dos *progressos do espírito humano*.

Estudando as “*leis*” do “*aperfeiçoamento da espécie humana*”, Condorcet chegou à conclusão de que se por um lado o homem não pode “*esgotar [...] todos os fatos da natureza*”, por outro lado nada indica que “*a massa real das verdades que forma o sistema das ciências de observação, de experiência ou de*

¹⁰ Laymert Garcia dos Santos expressa esta sinergia nos seguintes termos: “*Ter uma percepção direta da relação homem-instrumento é compreender profundamente a técnica, é antes de mais nada se aperceber dos laços que se atam entre dois estados de espírito: o do homem no mesmo momento em que opera com o instrumento... e o do inventor da máquina que um dia deu forma a todos os seus mecanismos, e que está ali, congelado, materializado à sua frente.*” (Garcia dos Santos, 1994, p.48; ênfase minha)

cálculo” não possa “*aumentar sem cessar*”, visto que na medida em que os fatos e as observações se multiplicam e se complexificam, são elaborados novos métodos de classificação, novos instrumentos, que simplificam e generalizam os progressos já alcançados e permitem ao homem, “*mesmo possuindo uma mesma força de cérebro e empregando uma igual intensidade de atenção*”, alcançar cada vez mais conhecimento e sempre com mais precisão. Assim “*as verdades cuja descoberta exigiu muitos esforços, que primeiramente só puderam ser entendidas por homens capazes de meditações profundas, logo depois são desenvolvidas e provadas por métodos que não estão mais acima de uma inteligência comum*” (cf. Condorcet, 1993, p.186-8). O gênio natural de Newton, artificializado em técnicas acessíveis, se torna uma nova plataforma para os gênios que virão: “*Hoje em dia, um jovem ao sair de nossas escolas sabe, de matemáticas, mais do que Newton tinha aprendido com uma facilidade então desconhecida.*” (Condorcet, 1993, 197-8) Basta comparar a descrição de Condorcet das *faculdades inatas do intelecto* com o seu conceito de *métodos técnicos* para perceber que a sua concepção do progresso engendra uma espécie de “*identidade maquinica*” entre o seu motor (a sinergia intelecto-sensação) e o seu mecanismo de aceleração (a sinergia gênio-técnica).

“Se os métodos que conduzem a combinações novas estão esgotados, se suas aplicações às questões ainda não resolvidas exigem trabalhos que excedem ou o tempo ou as forças dos cientistas, logo **métodos mais gerais, meios mais simples abrem um novo campo para o gênio.** O vigor, a extensão real dos cérebros humanos terá permanecido a mesma; mas os **instrumentos** que eles podem empregar terão se aperfeiçoado e multiplicado; mas a língua que fixa e determina as idéias poderá ter adquirido mais precisão, mais generalidade; mas enquanto na mecânica não se pode aumentar a força senão diminuindo a velocidade, **estes métodos que dirigem o gênio na descoberta de verdades novas realmente acrescentam tanto à sua força quanto à rapidez de suas operações.**” (Condorcet, 1993, p.187-8; ênfase minha)

Não poderíamos dizer, junto com Baker (1975:124), que Condorcet está aqui profetizando, em pleno fim do século XVIII, a futura existência destas “máquinas de pensar” que chamamos de *computadores*? Não poderia ser este mais um exemplo de um profetismo que, justamente por diferir em certo grau do típico-ideal, se torna classificável em sua especificidade? Sabemos que os tipos ideais weberianos não devem ser empregados como categorias universais, e sim como “*construções racionais, técnico-empíricas*” ou “*máquinas racionais de pensar*” (Weber, 1992, p.394), como um “*recurso técnico*” (Weber, 1963, p.372), um instrumental analítico para a compreensão de situações específicas. Em *Conceitos Sociológicos Fundamentais*, Weber afirma claramente que é por serem “*relativamente vazios quanto ao conteúdo, diante da histórica realidade concreta*” que os conceitos típico-ideais alcançam a sua “*univocidade*”, sendo o “*grau de aproximação de um fenômeno histórico a um ou vários desses conceitos*” aquilo que “*torna [...] possível classificá-lo [quanto ao tipo]*” (1994, p.12). Assim, se por um lado Condorcet certamente não pode ser classificado como um profeta típico-ideal, por outro é difícil imaginar um profeta histórico que o pudesse ser realmente, sendo justamente o grau em que o profeta se desvia do tipo ideal que nos indicaria a medida de seu profetismo (cf. Weber, 1994, p.12-3). Como vimos, apesar de ser explicitamente anti-religioso, Condorcet apresenta importantes traços do profeta típico-ideal, sendo o principal deles a oposição ao sacerdócio e à mistificação do mundo em nome de uma ênfase na vocação (cf. Baker, 1975, p.5) pessoal e no desencantamento sistematizante da vida e do mundo. Tudo leva a crer que esta *vocação pessoal* do profeta poderia ser comparada àquilo que chamaríamos de a *ética do gênio* em Condorcet, e tal *desencantamento sistematizante da vida e do mundo* ao projeto da *arte social*. Tratando do “*gênio da Grécia*” (Condorcet, 1993, p.97), Condorcet recoloca todos estes elementos em perspectiva e nos permite concluir esta investigação.

Segundo Condorcet, houve na Grécia uma “*circunstância feliz*” (1993, p.56) que possibilitou ao “*gênio dos gregos*” (1993, p.98) “*desdobrar*

todas as suas forças, sem estar sujeito a observações pedantescas, ao sistema de hipocrisia de um colégio sacerdotal”, e garantiu aos homens “*um direito igual ao conhecimento da verdade*”¹¹ (1993, p.56). O papel apocalíptico que tal “*circunstância feliz*” da Grécia exerceu no pensamento do marquês se explicita nos primeiros parágrafos do nono período de seu quadro, *aonde ele resume assim sua história universal da genialidade* (cf. Reinaldo da Silva, 1994, p.126):

“Nós vimos a razão humana formar-se lentamente pelos progressos naturais da civilização; a superstição apoderar-se dela para corrompê-la, e o despotismo degradar e entorpecer os espíritos sob o peso do temor e da infelicidade. [...] **Um único povo** escapa a essa dupla influência. Nessa **terra feliz onde a liberdade vem iluminar a chama do gênio**, o espírito humano, liberto dos grilhões de sua infância, avança em direção à verdade com um passo firme. Mas a conquista logo torna a trazer consigo a tirania, que é seguida pela superstição, sua fiel companheira, e a **humanidade inteira torna a mergulhar nas trevas** que parecem dever ser eternas. Todavia, **o dia renasce pouco a pouco**; os olhos, por muito tempo condenados à obscuridade, o entrevêm, tornam a se fechar, acostumam-se a ele lentamente, fixam enfim a luz, e **o gênio retorna a esse globo**, de onde o fanatismo e a barbárie o tinham exilado.” (Condorcet, 1993, p.132; ênfase minha)

Não é preciso muita fantasia para ver nestas frases uma projeção, sobre o “*quadro histórico dos progressos do espírito humano*”, da alegoria da caverna de Platão. Weber já havia usado este mesmo recurso quando, em *A Ciência como Vocação*, respondeu à pergunta acerca do “*sentido*” do “*pro-*

¹¹ É verdade que Condorcet criticou a tendência dos filósofos gregos de querer “*penetrar na natureza do homem e naquela dos deuses, na origem do mundo, na origem do gênero humano*” e de tentar “*reduzir a natureza inteira a um único princípio, e os fenômenos do universo a uma lei única*”, “*forjando sistemas [...] em lugar de descobrir verdades*” (Condorcet, 1993, p.56-7), assim como a tentativa de restaurar suas instituições, visto que “*suspõem a existência da escravidão e a possibilidade de reunir, em uma praça pública, a universalidade dos cidadãos*” (Condorcet, 1993, p.65). Mas nada disso diminui a glória que ele atribui a este povo, sendo tais defeitos exemplos da “*crise necessária*” da humanidade “*em sua marcha gradual para seu aperfeiçoamento absoluto*” (Condorcet, 1993, p.39).

gresso” (1992, p.440). Segundo sua interpretação, aquele que sai da caverna e vê a verdadeira luz do Sol “é o filósofo”, e “o sol representa a verdade da ciência, cujo objetivo é o de conhecer não apenas as aparências e as sombras, mas também o verdadeiro” (Weber, 1992, p.441). Weber acredita na ciência, e está disposto a argumentar que ela pode ser uma vocação dotada de sentido. Mas para isso, assim como o filósofo mítico, ele deve dissuadir sua época da crença nas sombras e nas aparências. E ele faz isso afirmando que, se por um lado “as leis últimas do devir cósmico” só são acessíveis à ciência, o “significado último” desta não pode ser cientificamente demonstrado, sua aceitação “dependendo da nossa posição com relação ao sentido da vida” (Weber, 1992, p.443). Em outras palavras, “o real” não reside nem nas sombras e nem nos objetos que as projetam, mas na própria luz do Sol, e tudo o que o cientista-filósofo pode oferecer é um conhecimento baseado nesta luz que, em si, é desprovida de sentido. Ora, como vimos, não há nada mais estranho ao pensamento de Condorcet do que uma “luz sem sentido”, o que faz com que, se por um lado Condorcet não possa ser considerado sociologicamente um profeta, por outro ele também se encontre excluído do ideal de cientista proposto por Weber neste texto.

Segundo Weber, “apresentar os fatos, determinar as relações matemáticas e lógicas, ou a estrutura interna dos valores culturais” e “responder à pergunta sobre o valor da cultura e sobre seus conteúdos individuais, e à questão de como devemos agir na comunidade cultural e nas associações públicas” são “problemas totalmente heterogêneos” (1992, p.445).

“Se perguntarmos por que não nos devemos ocupar de ambos os tipos de problemas na sala de aula, a resposta será: porque o profeta e o demagogo não pertencem à cátedra acadêmica.” (Weber, 1992, p.445)

É desnecessário mostrar que Weber não está aqui igualando o profeta ao demagogo, e sim opondo ambos ao professor acadêmico. O ponto que nos interessa ressaltar aqui é o fato de que esta oposição se dá

precisamente a partir da mistura, operada por aqueles, entre aquilo que em *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política* Weber chamou de o "que é" e o que "deve ser" (1992, p.108). O profeta e o demagogo são inconciliáveis com a empresa científica pois enquanto nesta a vocação reside em "não [...] ensinar a ninguém o que deve fazer" mas apenas auxiliar na descoberta do "que quer fazer", aqueles não resistem à vocação de atribuir um sentido particular ao mundo. O problema pode ser exemplificado a partir da função "utópica" que Weber confere ao conceito típico-ideal na Sociologia. Distinguindo "ideal" de "exemplar", ele desvincula o *tipo-ideal* de qualquer relação com o que "deve ser", sem com isso associá-lo ao "que é", e assim o transforma numa abstração instrumental, num programa que dificilmente corresponderá ao "que é", mas que tem a função de conduzir a ele (cf., Weber, 1992, p.138-9). Em outras palavras, Weber distingue, em nome da objetividade científica, a "construção típico-ideal" de "uma profissão de fé pessoal". Mas Condorcet tem outras intenções. Quando, na introdução ao *Esboço*, ele afirma que pretende mostrar "por quais elos a natureza uniu indissolivelmente os progressos das luzes e aqueles da virtude, do respeito pelos direitos naturais e da felicidade" (Condorcet, 1993, p.24), e na conclusão do décimo período ele se pergunta se todas as evidências apresentadas "não provam [...] que a natureza une, por uma cadeia indissolúvel, a verdade, a felicidade e a virtude" (Condorcet, 1993, p.195), é difícil não intuir que "uma profissão de fé pessoal" informava toda a sua argumentação. Uma fé na razão, no progresso, e na "compaixão natural" do homem (Condorcet, 1993, p.35). Mas não se trata aqui de criticar esta espécie de *élan* que impulsiona Condorcet ao longo não apenas de sua obra, mas de toda a sua vida política, e sim de assumir este impulso e assim tentar compreender a sua dimensão profética.

Talvez faça sentido, afinal, encarar Condorcet como um profeta. Certamente não um profeta típico-ideal, do qual exigiríamos uma religiosidade totalmente estranha a Condorcet, mas um profeta que se insurge contra o *status quo* de sua época, revela a existência de uma tensão inescapável

entre o dever ético transcendente do gênio e a tendência mundana de estagnação, e exalta a todos aqueles que desejam conduzir a humanidade ao milênio do progresso (à vitória da razão sobre a superstição) que também sistematizem sua conduta em função desta meta. Condorcet se sentia indubitavelmente chamado pelo dever de dar continuidade aos progressos do espírito humano, e esta vocação o impelia a propagar a mensagem da maneira mais eficaz possível, pelo simples fato de propagá-la. E o que mais poderia ele ambicionar, sentindo no horizonte o advento da morte? Muitas outras coisas, possivelmente. Mas isto não nos impede de considerar esta possibilidade. Principalmente depois de ver a forma como Condorcet faz da religião uma espécie de “*sacerdócio*” a ser demolido pela “nova fé”, e da sinergia entre o gênio e a técnica o ideal ascético de conduta que conduziria a humanidade à sua plena realização neste mundo. Condorcet sentia-se penetrado por este fluxo que o ligava diretamente aos gregos, “*este povo que exerceu sobre os progressos da espécie humana uma influência tão poderosa e tão feliz; cujo gênio lhe abriu todos os caminhos da verdade; que a natureza tinha preparado, que o destino tinha determinado a ser o guia de todas as nações de todas as épocas: honra que até aqui nenhum povo partilhou!*” (1993, p.54):

“Um único pôde depois conceber a esperança de presidir a uma evolução nova nos destinos do gênero humano. A natureza, a combinação dos acontecimentos, parecem ter se harmonizado para reservar-lhe esta glória. Mas não procuremos penetrar naquilo que um futuro incerto nos esconde ainda.” (Condorcet, 1993, p.54)

Cabia aos franceses, enfim, compartilhar da honra dos gregos em ser “*o guia de todas as nações de todas as épocas*”, e nenhuma suposta “*incerteza*” do futuro poderia impedir Condorcet de reconhecer a “*glória*” de sua própria experiência pessoal histórica, a glória de pertencer ao povo que a “*natureza*” e a “*combinação dos acontecimentos*” teriam destinado a ser o guia da humanidade em direção à sua finalidade mais absoluta: seguir aperfeiçoando-se infinitamente. “*Apocalipse*”, precisa Laymert Garcia dos San-

tos, “*quer dizer Revelação. Não é profecia, predição – é visão. Do fim da humanidade, do mundo, do universo – do fim da criação*” (1989, p.71). A revelação profética de Condorcet, portanto, apesar da linguagem apocalíptica do décimo período, não se apresenta propriamente como um *apocalipse*, visto que a revelação que lhe origina se caracteriza justamente pelo infinito aperfeiçoamento humano. O milênio condorcetiano do décimo período não é o fim, mas se define justamente pela sua gradual e infinita revelação. “*O progresso*”, como bem colocou Grosso, “*é um apocalipse lento*” (1999, p.124). Condorcet redigiu o *Esboço* no “tempo mítico” da Revolução Francesa¹², e as tensões que dela emanavam (cf. 1993, p.151) impeliaram-no a apontar o caminho para “*a salvação do gênero humano*” (1993, p.144). Sua profecia foi indubitavelmente eficaz, como atesta a grande influência que o *Esboço* exerceu no imaginário do século XIX¹³. Cabe agora considerar brevemente suas conseqüências.

ESCATOLOGIA

“Um sinal seguro da mente milenarista em ação era o sonho do Iluminismo, de convocar a ciência para a **escatológica meta das metas: a eliminação gradual da morte.**” (Grosso, 1999, p.123; ênfase minha)

¹² Um tempo que, como nos ensina Claude Lévi-Strauss usando precisamente o exemplo da Revolução Francesa, se caracteriza por uma “*dúpla estrutura, ao mesmo tempo histórica e não-histórica*” (Lévi-Strauss, 1975, p.241).

¹³ É bastante conhecida a influência que o *Esboço* exerceu sobre os dois “messias positivistas”, Saint-Simon e Auguste Comte. O fato de que um ano após a sua morte “*a própria Convenção, que o havia condenado, decide comprar toda a tiragem de três mil exemplares da edição do Esboço, que a mulher de Condorcet havia mandado publicar, e ordena sua distribuição às escolas francesas, como um livro clássico do filósofo infeliz*” (Nascimento, 1993, p.8) também não poderia deixar de ser considerado conseqüência deste “*élan profético*” que nele transparece. Mas se a influência do *Esboço* no pensamento do século XIX foi na maior parte reacionária, poderíamos ainda assim evocar Weber em sua referência à “*morte do profeta*”: “*Com a morte do profeta [...] surge a questão da sucessão [...]. O [...] hierocrata já não governa em virtude de qualidades exclusivamente pessoais, mas em virtude de qualidades adquiridas ou herdadas, ou porque foi legitimado por um ato de eleição carismática. O processo de rotinização e assim de tradicionalização tem início.*” (1963, p.341).

Grosso se refere à idéia, expressa por Condorcet no décimo período do *Esboço*, de que “a distância” entre o nascimento do homem “e a época comum em que naturalmente, sem doença, sem acidente, ele sente a dificuldade de ser, [...] pode crescer sem cessar”. Condorcet baseia esta visão naquilo que ele considera as “leis gerais da natureza”, e a propõe como consequência dos “progressos da medicina preventiva, tornados mais eficazes por aqueles da razão e da ordem social”. Não é a imortalidade que ele vê no futuro da humanidade, mas sim um “progresso indefinido” que a conduza a “um tempo em que a morte só seria o efeito ou de acidentes extraordinários ou da destruição cada vez mais lenta das forças vitais”, provando que “a duração do intervalo médio entre o nascimento e essa destruição não tem ela mesma nenhum termo determinável” (cf. Condorcet, 1993, p.201-2). Mas o “lento apocalipse” profetizado por Condorcet, se por um lado consiste numa marcha infinita rumo ao “indefinido”, por outro se divide entre os “dois sentidos dos quais é suscetível a palavra indefinido”: um relativo, “em relação a nós”, que se caracterizaria pelo incessante aumento da duração média da vida em direção a uma inalcançável “extensão ilimitada”; e outro, “absoluto”, que se caracterizaria pela superação “de uma quantidade determinada qualquer que lhe teria sido atribuída como limite” (1993, p.202).

Tendo verificado em seu quadro que os progressos do espírito humano têm como consequência o aumento da duração da vida, mas possuindo a “modéstia epistemológica” tão característica dos *philosophes* (cf. Gay, 1971, p.20; Baker, 1975, p.91), Condorcet conclui então que “nós ignoramos em qual desses dois sentidos o termo indefinido deve ser [...] aplicado” à crescente duração da vida, e que “tal é precisamente o termo de nossos conhecimentos atuais sobre a perfectibilidade da espécie humana; tal é o sentido no qual podemos chamá-la indefinida” (1993, p.202). Em outras palavras, Condorcet afirma explicitamente que a perfectibilidade humana não é indefinida nem por não ter limites e nem por superar todos os limites, mas sim por não sabermos se ela progride rumo a um limite ou não. Só sabemos que ela progride... indefinidamente. Mas se a vida deve sempre ser prolongada, o que dizer

da morte? Não teria a sua postergação algum efeito sobre a própria vida? Weber empresta de Tolstói a pergunta: “*a morte é ou não é um acontecimento que tem sentido?*” (1992, p.440):

“Sua resposta é a de que, para um homem civilizado, aquele sentido não existe. E não pode existir porque **a vida individual do civilizado está 'imersa' no 'progresso' e no infinito e, segundo seu sentido imanente, esta vida não deveria ter fim.** Com efeito, há sempre uma possibilidade de um novo progresso para aquele que vive no progresso. Nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito. [...] O homem civilizado, [...] colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se 'cansado' da vida, mas não 'pleno' dela. [...] Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. **E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem**” (Weber, 1992, p.440; ênfase minha)

○ “*homem civilizado*”, diferentemente do “*camponês*”, “*pode sentir-se 'cansado' da vida, mas não 'pleno' dela*”, pois sua marcha linear rumo ao desconhecido lhe torna estranha a idéia de “*completar um ciclo*” (Weber, 1963, p.407). Daí a constatação de que a morte, na perspectiva da perfectibilidade indefinida, se torna uma “*morte absurda*” (Weber, 1963, p.406), e de que o progresso “*parece ainda mais insensato quanto mais ele é tomado como uma tarefa sagrada, uma 'vocação'*” (Weber, 1963, p.407). Mas se a morte, no progresso, é absurda, e se a dedicação a esta meta é portanto insensata, disso não deriva que ela não possa ser experienciada como sagrada, e portanto como uma vocação. Isto se evidencia no caso da “*morte no campo de batalha*”, sendo que “*somente na guerra, o indivíduo pode acreditar que sabe estar morrendo 'por' alguma coisa*”. O motivo do enfrentamento da morte no campo de batalha pode chegar a ser tão evidente para o soldado que “*o problema do 'significado' da morte nem mesmo lhe ocorre*”. “*Somente os que perecem*

'na sua vocação' estão na mesma situação do soldado que enfrenta a morte no campo de batalha'. Assim, a ausência do distanciamento entre o soldado e a sua morte necessário ao aparecimento do problema de sua significação é comparado por Weber à situação daquele que morre em sua vocação, sendo esta como que uma vertiginosa proximidade entre o homem e seu destino neste mundo. Daí o fato de que esta "localização da morte dentro de uma série de acontecimento significativos e consagrados está [...] na base de todos os esforços para apoiar a dignidade autônoma da estrutura política que se baseia na força" (Weber, 1963, p.384). Assim a morte no progresso deixa de ser sem sentido quando é nele contextualizada enquanto acontecimento significativo, e assim legitima o próprio processo que a desencadeou.

Segundo Weber, o "dever elementar do autocontrole científico" (1992, p.144) implicado na ciência-corno-vocação consiste na constante negação daquilo que ele chamou de "sacrifício do intelecto". Mas, como vimos, desta negação surge um novo sacrifício: o do sentido da morte¹⁴. Não faria sentido desvincular o *Esboço* da experiência histórica de Condorcet, refugiado, sentindo no horizonte a presença da morte. E talvez seja este o contexto mais adequado para se interpretar as diversas referências aos "mártires do progresso" que ele espalhou em sua derradeira obra. "Homens de gênio, benfeitores eternos da humanidade, cujo nome, cuja própria pátria estão para sempre sepultados no esquecimento" (Condorcet, 1993, p.23), são, na visão de Condorcet, pessoas cuja morte adquiriu um sentido não por ter completado um ciclo, mas por ter contribuído para a marcha do espírito humano rumo à perfectibilidade. O exemplo mais claro desta significação vocacional da morte como sacrifício em nome do progresso é, sem

¹⁴ O motivo pelo qual, segundo Graças de Souza, Condorcet se opôs à execução de Luís XIV, é exemplar acerca da ausência de sentido da morte no contexto da ciência-corno-vocação: "A probabilidade sempre tem uma margem de erro. Para condenar a uma pena máxima, seria necessário uma certeza também máxima. Como não há esta certeza máxima da culpa, não poderia haver pena máxima." (Graças de Souza, 2001, p.194; ênfase minha) É curioso notar como foi justamente esta "consistência" política de Condorcet que minou sua rede de alianças ao longo do processo revolucionário e, em última instância, "lhe custou a vida." (Baker, 1975, p.385).

dúvida, a morte de Sócrates. “*A morte de Sócrates é*”, segundo Condorcet, “*um acontecimento importante na história humana*”, pois “*foi o primeiro crime que assinalou esta guerra entre a filosofia e a superstição; guerra que ainda perdura entre nós, assim como aquela da filosofia contra os opressores da humanidade*”. “*A história dessas guerras*”, continua ele, “*vai se tornar uma das partes as mais importantes do quadro que nos resta traçar*” (Condorcet, 1993, p.59). A importância destas guerras, tudo indica, está diretamente ligada à situação única de Condorcet: perseguido por uma revolução que deveria transformar a França no centro de uma nova humanidade, ele faz desta situação uma “*crise necessária*” que seu *Esboço* vem então justificar como um sacrifício em nome do progresso. Assim, apesar de recusar até o último momento o *sacrifício do intelecto*, Condorcet ainda encontrou um sentido para sua própria morte no seu *Esboço*, “*este quadro da espécie humana, liberta de todos esses grilhões, subtraída do domínio do acaso assim como àquele dos inimigos de seus progressos, e marchando com um passo firme e seguro no caminho da verdade, da virtude e da felicidade*” que “*apresenta ao filósofo um espetáculo que o consola dos erros, dos crimes, das injustiças que ainda maculam a terra e das quais freqüentemente ele é a vítima?*”

“É na contemplação desse quadro que ele recebe o prêmio de seus esforços pelos progressos da razão, pela defesa da liberdade. Ele ousa então ligá-los à cadeia eterna dos destinos humanos: é ali que ele encontra a **verdadeira recompensa da virtude, o prazer de ter feito um bem durável**, que a fatalidade não destruirá mais por uma compensação funesta, restaurando os prejuízos e a escravidão. Para ele essa contemplação é **um asilo**, onde a recordação de seus perseguidores não pode persegui-lo; onde, vivendo pelo pensamento com o homem restaurado nos direitos assim como na dignidade de sua natureza, ele esquece aquele que é atormentado e corrompido pela avidez, o temor ou a inveja; é ali que ele existe verdadeiramente com seus semelhantes, em **um eliseu que sua razão soube se criar, e que seu amor pela humanidade embeleza com os mais puros prazeres.**” (Condorcet, 1993, p.203; ênfase minha)

O consolo que tal *quadro* oferece reside no fato de que a morte só é sem sentido se for vista como o fim do progresso, e não se, como no caso do gênio, se perpetuar tecnicamente na forma de uma contribuição para ele: uma morte em sua vocação, no campo de batalha, a seu serviço. A consciência de que a sinergia entre seu próprio gênio e os instrumentos técnicos de que dispunha seriam capazes de fazer dele uma parte ativa do “grande todo” e um “cooperador em uma empresa eterna”, capaz de “abarcando todos os lugares, ligar sua sorte àquela dos séculos, e ainda ser ativo muito depois de sua memória ter desaparecido da terra” (Condorcet, citado em Baker, 1975, p.349-50), fez com que a redação do *Esboço*, como um ritual funerário, se transformasse em uma “afirmação da vida no momento da morte” (Ortiz, 1983, p.199). Condorcet não se sentia então num esconderijo, mas num “*elisen*” aonde se reuniam todos aqueles que, como ele, deram sua vida pelos progressos do espírito humano, e cujas mortes assim adquiriam o sentido que se pode esperar de uma morte “no campo de batalha”. Condorcet encontrou na contribuição para a perfectibilidade humana uma justificativa para a própria morte. Poderíamos dizer, assim, que ele nunca esteve tão próximo da dimensão sagrada do progresso quanto “naqueles desesperados meses de verão” (Baker, 1975, p.348) quando, “num clima apocalíptico de esperança e desespero” (Baker, 1975, p.369), ele redigia o *Esboço*.

Abstract: In this paper I consider the way in which progress and religion are related in Condorcet's *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Because this work is part of the larger production of the author, references will be made, when necessary, to other studies that contemplate this production and thus contribute to the reflection. I also investigate the much alleged but little researched possibility of finding a millenarian prophecy in Condorcet's vision of history and the future of humanity. This paper could also be read as a reflexive counterpoint on the uses of the concept of “religion” in contemporary Sociology. For if it is true that the thought about our present society could not follow the categories and objects of the Enlightenment it is no less true that those categories and objects contributed to its formation and are still present in the contextual condition of a “sociological tradition”.

Keywords: religion, progress, Condorcet, prophetism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, K.M. *Condorcet: From natural philosophy to social mathematics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- CONDORCET, M.J.A.N.de C. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- DELUMEAU, J. *Mil Anos de Felicidade: Uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DUFRENNE, M. Objeto Estético e Objeto Técnico. In: *Estética e Filosofia*, São Paulo: Perspectiva, 1981, p.238-56.
- GARCIA DOS SANTOS, L. Apontamentos Sobre o Apocalipse. In: *Tempo de Ensaio*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.71-94.
- GARCIA DOS SANTOS, L. O Homem e a Máquina. *Imagens*, v.3, p.45-9, 1994.
- GELL, A. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. In: COOTE, J.; SHELTON, A. (Eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press, 1994, p.40-63.
- GRAÇAS DE SOUZA, M.das *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- GROSSO, M. *O Mito do Milênio: Espiritualidade, amor e morte no fim dos tempos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: Que é Ilustração? In: LANGENBUCHER, W. (Org.), *Antologia Humanística Alemã: O Engajamento Social na Literatura Alemã a Partir da Idade Média até a Atualidade*. Porto Alegre: Globo, 1972, p.52-7.
- KEOHANE, N.O. The Enlightenment Idea of Progress Revisited. In: ALMOND, G.A.; CHODOROW, M.; PEARCE, R.H. (Eds.), *Progress and its Discontents*. Berkeley: University of California Press, 1982, p.21-40.

- LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, p.237-65.
- MALASKA, P. Progress, Nature and Technology in Late-Modern Transition. *Futures*, v.26, n.5, p.529-41, 1994.
- MAURER, R. The Origins of Modern Technology in Millenarianism. In: DURBIN, P.T.; RAPP, F.(Eds.), *Philosophy and Technology*. BSPS v.80, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983, p.253-65.
- McALLISTER, J. Scientist's Aesthetic Preferences Among Theories: Conservative Factors in Revolutionary Crisis. In: TAUBER, A.I.(Ed.), *The Elusive Synthesis: Aesthetics and Science*. BSPS v.182, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, p.169-87.
- MITCHAM, C. The Religious and Political Origins of Modern Technology. In: DURBIN, P.T.; RAPP, F.(Eds.), *Philosophy and Technology*. BSPS v.80, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983, p.267-73.
- NASCIMENTO, M. das G.S. Apresentação, In: CONDORCET, M.J.A.N.de C., *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, Campinas: Editora da Unicamp, 1993, p.7-16.
- ORTIZ, R. A Morte e sua Sombra. In: MARTINS, J. de S. (Org.), *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983, p.188-200.
- ORTIZ, R. Iluminismo e religião. *Religião e Sociedade*, v.13, n.1, p.24-9, 1986.
- REINALDO DA SILVA, S. *A Arte Social em Condorcet: luzes e democracia*. Campinas, 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp.
- SIMONDON, G. Sobre a tecno-estética: Carta a Jacques Derrida. In: REIS DE ARAÚJO, H.(Org.), *Tecnociência e Cultura: ensaios sobre o tempo presente*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 253-66.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

- WEBER, M. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1 e 2, Campinas: Cortez/Editora da Unicamp, 1992.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, DF: Editora UNB, 1994.
- YOUNG, C. Ideas of Progress in the Third World. In: ALMOND, G.A.; CHODOROW, M.; PEARCE, R.H. (Eds.), *Progress and its Discontents*. Berkeley: University of California Press, 1982, p.83-105.