

1. DADOS GERAIS

a. Título: **O estatuto do progresso na filosofia da história de Voltaire**

b. Autor: Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos

c) Período de realização: 2012 – 2013 (24 meses)

d) Vínculo Institucional: Professor Associado da Universidade Federal de Sergipe: Departamento de Filosofia/ Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (NEPHEM)

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe

2. RESUMO

Pascal e Voltaire parecem admitir um mesmo princípio: há no homem um núcleo referencial que está sujeito a mudanças. No entanto, a forma como irão desenvolver esse ponto implica em duas concepções distintas de progresso. Com efeito, a modernidade caracterizará sua ideia de progresso a partir de dois eixos: o progresso técnico-científico e o progresso moral. O que dividirá os pensadores do período reside na relação que exista ou não entre aquelas duas manifestações do progresso. Para Pascal, a marcha do tempo é ascendente no plano do conhecimento experimental e da experiência do mundo criado, a história válida confunde-se com os degraus do saber físico-matemático. No entanto, o homem deve ser visto, primordialmente, num confronto com seus riscos sobrenaturais, e ele não se resume, de modo algum, ao plano do progresso e do conhecimento científico, ao contrário, tais inconsideações equivalem a chaves interpretativas que elucidam as incoerências e desacertos com os quais o progresso científico se vê com frequência ameaçado. Segundo Voltaire, interessa conhecer o mais possível os costumes dos homens e as revoluções do espírito humano, de tal modo que deles possamos extrair os elementos capazes de provar, na história, que progredimos em direção à felicidade e ao bem-estar dos povos. De acordo com o que se pode perceber, uma ambivalência instala-se, de modo radical e contundente, na própria ideia de progresso, com isso encontramos um quadro importante a fim de avaliar a história como um problema filosoficamente moderno; em outras palavras, *o objetivo central desta*

pesquisa é analisar como a estruturação da filosofia da história votairiana é devedora, em grande parte, de uma série de questões colocadas pelo século XVII e sua descença no imanente como critério balizador da história.

3. PROJETO

3.1 Introdução: A ideia de Progresso

De acordo com Platão, a estrutura da existência humana consiste, essencialmente, em uma tensão entre um último plano eterno e um primeiro plano temporal, de tal sorte que o ponto de partida temporal da existência implica um distanciamento de sua origem, um esquecimento do próprio princípio. Inversamente, o curso da existência deve conter uma interiorização e uma aspiração ascendente em direção ao princípio. Aristóteles aprofunda, ao mesmo tempo em que abranda, essa estrutura essencial, a um só tempo mítica e histórica, ao integrá-la na estrutura ontológica de potência e ato. Os dois pontos de partida mostram que é impossível interpretar a existência sem, para tanto, intervir o conceito de progresso. Mas, Platão situa, antes do “progresso” terrestre, um “progresso” original, uma separação trágica da pátria celeste, o que lhe faz desconsiderar o “desenvolvimento” natural. De modo oposto, Aristóteles mantém o desenvolvimento que vai da tensão contida na “potência” à realização perfeita, porém desconsidera a ambiguidade do ponto de partida. Seja como for, este ser temporal e histórico que é o homem parece não poder ser interpretado sem a ajuda da noção de progresso, mesmo que pese sobre ela uma ambivalência oriunda do sentido que lhe foi atribuído inicialmente.

Os acontecimentos futuros já encontravam registro especulativo em Aristóteles: dizia-se, por um lado, daquilo que deve acontecer necessariamente; por outro, referia-se àquilo que é pensado sob a forma do futuro.¹ Os escolásticos apropriaram-se desses dois aspectos e cunharam as expressões *futura necessaria* e *futura contingentia* referindo-se a cada um deles, respectivamente. A expressão futuros contingentes conservou-se mais usual, segundo Lalande². “Hoje”, diz Leibniz, “os filósofos estão de

¹ ARISTÓTELES. *De interpretatione* (Cap. IX). Trad. de Tricot. Paris: Vrin, 1959.

² LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (Article Futurs). Paris: PUF, 1926.

acordo que a verdade dos *futuros contingentes* é determinada, quer dizer, os futuros contingentes são futuros, ou que eles serão, acontecerão, porque é igualmente seguro que o passado foi.”³ Unida aos futuros contingentes, Leibniz refere-se, ainda, a uma noção aglutinadora e responsável pela unificação superior das obras divinas, ou seja, uma noção capaz de apresentar-se como uma espécie de protogênese do que entendermos mais tarde como progresso; “Para que a beleza e a perfeição universais das obras de Deus atinjam seu mais alto degrau, todo o universo, é preciso reconhecer, progride perpetuamente e com inteira liberdade, de sorte que ele avança sempre em direção a uma civilização superior.”⁴ A noção de progresso pode ser concebida como uma marcha em frente, um movimento numa direção definida. *Progressus in infinitum*, marcha do espírito que, sendo dadas certas condições, passa necessariamente de cada termo a um termo novo; por exemplo, na sequência dos números, ou ainda na busca de causas eficientes. Neste sentido, pode-se falar mesmo em *quantitas progressus* (segundo uma dada direção A B): “produto da massa de um corpo pela sua velocidade segundo A B.”⁵

A ideia de progresso afirma que a humanidade avançou do passado (a partir de alguma condição original de primitivismo, barbárie), continua avançando e deverá ainda avançar através do futuro que possa ser antevisto. A ideia de progresso é a síntese do passado e o prenúncio do futuro. É inseparável de um sentido do tempo que flui de forma unilinear. “[...] Atualmente, uma grande parte de nossa terra está civilizada, e essa parte tornar-se-á mais e mais expandida. Embora não possamos negar que, de tempos em tempos, certas partes voltam a ser selvagens e são destruídas, ou arruinadas. Isso deve ser entendido de acordo com a interpretação que acabamos de fornecer para as aflições dos homens, a saber, que a destruição e a ruína acabam por favorecer a conquista futura de um bem maior, de modo a aproveitarmos, de algum jeito, do prejuízo. Tendo isso em conta, objetar-nos-ão que há muito tempo o mundo já deveria ter se tornado um paraíso. A resposta é fácil”, propõe Leibniz, “Embora muitas substâncias já tenham atingido uma grande perfeição, a divisibilidade do contínuo ao infinito faz com que sempre permaneçam na insondável profundidade das coisas elementos que dormem, exigindo ainda despertar, desenvolvimento e, se ousar dizer,

³ LEIBNIZ. *Essais de Théodicée* (I, 36). Paris: Flammarion, 1969, p.124.

⁴ LEIBNIZ. De la production des choses. In: *Opuscules philosophique choisies*. Texte latin et traduction : Schrecker. Paris: Vrin, 2001, p.191.

⁵ LEIBNIZ. Carta a Bernoulli, 28 de janeiro de 1696. In: *Commercium epistolicum*, I, 125.

promoção a um degrau superior da cultura. É por isso que o progresso não será jamais concluído.”⁶ Essa ideia representa uma apreciação não só do processo histórico em geral, como também da tendência predominante que se manifesta nela. A consequência dessa perceptibilidade do processo histórico é a confiança disseminada na tendência inerente à natureza e ao homem de atravessar uma sequência regular de etapas de desenvolvimento no passado, presente e futuro, sendo as etapas mais recentes superiores às mais antigas – mesmo tendo-se em consideração alguns episódios de atraso ou decadência. A isto é imperioso acrescentar que, na maioria das vezes, esta ideia também contém a presunção de continuidade, de graduação, de naturalidade, e até mesmo de inexorabilidade desses estágios de desenvolvimento.⁷ A ideia não deve ser entendida como sendo relacionada com um mero acidente ou um capricho; deve ser concebida como constituindo uma parte do verdadeiro esquema ordenador das coisas na natureza e na sociedade. O avanço do inferior para o superior deve parecer tão real e certo como qualquer outro aspecto das leis da natureza.

Mas, o que significa, na realidade, a passagem do inferior para o superior? Com efeito, a resposta à questão reside na constatação de que a ideia de progresso é dupla. Primo, ela implica um objetivo ou, pelo menos, uma direção; secundo, tal finalidade implica um juízo de valor. Quais, então, os critérios e valores em que deve assentar a noção de progresso? Detendo-nos, de forma mais demorada, no estudo da elaboração do que a história da filosofia estabeleceu como conceito de progresso, encontraremos duas proposições intimamente relacionadas, apesar de serem distinguíveis. Aqui intervém a distinção entre progresso científico e técnico e progresso moral. Aquele, diz da lenta, cumulativa e gradual melhoria do conhecimento, o tipo de conhecimento incorporado nas artes e ciências, nas múltiplas maneiras que o homem tem para lidar com os problemas apresentados pela natureza ou pelo esforço intenso do ser humano para conviver em grupo. Constatamos, na história do pensamento, uma convicção raramente interrompida de que a própria essência ou natureza do conhecimento progride, melhora e torna-se cada vez mais perfeito⁸. Quanto ao progresso moral, este se localiza em torno da condição moral e espiritual do homem na terra, sua felicidade, sua independência nos tormentos da natureza e da sociedade e, sobretudo, sua serenidade e sua tranquilidade.

⁶ Id. *ibid.*

⁷ Cf. NISBET, R. *História da ideia de progresso*. Trad. de Leopoldo Jobim. Brasília: Editora da UNL, 1980, p16 e segs.

⁸ Id. *ibid.*, p. 17

Progredir moralmente é avançar no empreendimento resultante da ação de nossas virtudes espirituais e morais, levando assim a uma cada vez maior perfeição da natureza humana.

A ideia explícita de progresso desenvolve-se entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa⁹, isto é, desenvolve-se como ideia moderna: “Engajar-se no caminho do Progresso será, pois, para os Modernos, lançar-se numa marcha a diante sem limites determinados.”¹⁰ A confiança no progresso, durante muito tempo, assegurou aos modernos a indefectível certeza num sentido para a história. Pode-se dizer que até o início do século XVII os obstáculos a uma teoria do progresso estavam presentes. De 1620 a 1720, aproximadamente, a ideia de progresso se afirma antes de mais no domínio científico. Segundo Rossi¹¹, a imagem moderna da ciência (apelo à natureza e à experiência, a insistência sobre a necessidade das observações, avaliação da importância das abstrações) desempenha um papel decisivo e determinante na formação da ideia de progresso. Ela implica de fato: a) a convicção de que o saber científico é algo que aumenta e cresce, que atua mediante um processo para o qual contribuem, uma após outra, diferentes gerações; b) a convicção de que esse processo, em qualquer uma de suas etapas ou de seus momentos, jamais é completo - ou seja, que não necessita de sucessivos acréscimos, revisões ou integrações; c) enfim, a convicção de que existe, de certo modo, uma tradição científica que possui características específicas e dentro da qual se colocam as contribuições individuais. Pondo em evidência a uniformidade do sistema da natureza, fundando a unidade da ciência na demonstração de que a natureza obedece a leis, Descartes lançou as bases da noção de progresso.¹² Nas *Regras para a direção do espírito* (1628), ele definiu o método científico e o filosófico como um processo de progresso contínuo: “O que entendo por método é um conjunto de regras certas e fáceis, pela observação exata das quais se estará certo de nunca tomar o falso pelo verdadeiro, sem inúteis esforços do espírito, mas aumentando o saber por um *progresso contínuo*, chegar ao conhecimento verdadeiro de tudo aquilo do que se é capaz.”¹³ Essa posição filosófica garante à

⁹ LE GOFF, J. Progresso. In: *Enciclopédia Einaudi* (Vol. I, Memória e História). Trad. de Irene Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda, 1984, p.342.

¹⁰ TAGUIEFF, P.-A. *Le sens du progrès*. Paris: Flammarion, 2004, p. 78.

¹¹ ROSSI, P. *Navrágios sem espectador: a ideia de progresso*. Trad. de Alvaro Lorencini. São Paulo; Editora da UNESP, 2000, p.49.

¹² Ver LE GOFF, J. Op. cit., p.348

¹³ DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii* (IV). In: *Oeuvres de Descartes* (vol. X). Publiées par Adam, Ch. et Tannery, P. Paris: Vrin, 1966, p.371-372.

modernidade um auto certificado de sua condição superior frente ao passado: “Não há razão para venerar os antigos por causa da sua Antiguidade porque, do contrário, nós podemos ser chamados de mais antigos do que eles. Agora, de fato, o mundo é mais antigo do que era então e nós temos uma maior experiência das coisas”¹⁴, conclama Descartes. A Antiguidade é a juventude do mundo, e seu amadurecimento encontra-se na época moderna, porque ali localiza-se os maiores conhecimentos e a mais ampla capacidade de julgamento. A consciência do progresso técnico/científico e a confiança nos sábios animam essa posição. O progresso faz-se por acúmulo: o tempo é o grande inventor, pondera Bacon, e a verdade é filha do tempo. “Outros signos se podem retirar do desenvolvimento e do progresso da filosofia e das ciências, porque aquilo que tem o seu fundamento na natureza cresce e se desenvolve, mas o que não tem outro fundamento que a opinião varia, mas não progride. Por isso, se aquelas doutrinas em vez de serem, como são, comparáveis a plantas despojadas de suas raízes tivessem aprofundado suas raízes no próprio seio da natureza e dela tivessem retirado a própria substância, as ciências não teriam permanecido por dois mil anos estagnadas no seu estágio originário; e quase no mesmo estado permanecem, sem qualquer progresso notável. Dessa forma, foram pouco a pouco declinando à medida que se afastaram dos primeiros autores que as fizeram florescer. Nas artes mecânicas, que são fundadas na natureza e se enriquecem das luzes da experiência, vemos acontecer o contrário, e essas (desde que cultivadas), como que animadas por um espírito, continuamente se acrescentam e se desenvolvem, de início grosseiras, depois cômodas e aperfeiçoadas, e em contínuo progresso.”¹⁵ O rigor da ciência natural, sua verdade, configuram-se como um ideal de compreensibilidade que pode ser estendido a todo saber.

Se o progresso científico foi, desde a Antiguidade, percebido (mesmo que timidamente), o progresso moral foi alvo de suspeitas, que se intensificam no século XVII. Para Le Goff¹⁶, a noção de progresso foi, na segunda metade do século XVII bloqueada pelo jansenismo e por Pascal. Essa afirmativa merece uma exatidão: quando aparece no debate filosófico a ideia de que o progresso científico arrastava consigo o progresso político ou moral, o consenso em torno do avanço atingido pela humanidade não recebe o assentimento geral. A *Lógica de Port-Royal* retoma uma célebre fórmula

¹⁴ DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (vol. X), loc. cit, p.204

¹⁵ BACON, F. *Novo Organum* (Aforismo LXXIV). Trad. de José Aluysio R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 43. Coleção “Os Pensadores”.

¹⁶ LE GOFF, J. Op. cit., p. 348.

de Santo Agostinho¹⁷ ao distinguir duas vias gerais que conduzem ao conhecimento verdadeiro: de uma parte, o raciocínio e a experiência, de outra, a fé, ela mesma constituída por dois aspectos, divino e humano; e, neste último fixa-se a história. “A fé humana está, por si mesma, sujeita a erros, porque todo o homem, segundo as Escrituras, é mentiroso; pode acontecer que aquele que nos assegura algo como verdadeiro, esteja ele mesmo enganado.”¹⁸ Cabe ao homem honesto encontrar na história apenas motivo para preencher sua memória com elementos leves e de distração. Se ele busca a expansão de sua capacidade intelectual, não deve fiar-se na história, pois, pela marca indelével da heterogeneidade, ela não consegue atender aos parâmetros dedutivos da conquista do verdadeiro e da consequente expansão do espírito. “Não há maior solidez na ciência dos fatos ou dos acontecimentos históricos. Quanto dela se pode produzir exatamente nas histórias? Não podemos julgar por meio daqueles fatos dos quais temos um conhecimento particular, quando são escritos por outros. Qual o meio, então, para distinguir os verdadeiros dos falsos e os certos dos incertos? Pode-se bem saber que, em geral, todo historiador mente.”¹⁹

Do exposto, vemos que o *seiscentos* já vislumbrava uma associação importante, que será notabilizada pelo século XVIII: “A ideia de progresso, de desenvolvimento, me parece ser a ideia fundamental contida sob o nome civilização.”²⁰ De imediato, a palavra civilização evoca uma produção crescente de recursos e bem-estar na sociedade, assim como uma distribuição mais equitativa, entre os indivíduos, desses recursos e desse bem-estar. A precisão aqui estabelecida é de suma importância: por um lado, o progresso é sinônimo de desenvolvimento e, por outro, é entendido a partir da igualdade de condições. Dessa forma, o progresso passa a ser vislumbrado a partir de um ponto de vista moral, ou seja, passa também a ser concebido como promessa de uma vida menos penosa, fruto de um processo contínuo de abolição de limites tradicionalmente definidores da condição humana. Neste sentido, é preciso estabelecer parâmetros e

¹⁷ AGOSTINHO. Enarrationes in psalmos, 118,3. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 37). Paris: J-P Migne, 1841.

¹⁸ ARNAULD, A. et NICOLE, P. *La logique de Port-Royal*. Paris: PUF, 1965, p.336.

¹⁹ NICOLE, P. Faiblesse de l'homme (1671). In: *Essais de Morale*. Paris: G. Desprez, 1701, p. 30. A fórmula é, sem dúvida, inspirada em Agostinho: “Nós (...) não devemos crer obrigatoriamente em tudo o que contém a história das nações, pois, frequentemente, os próprios historiadores se contradizem entre eles (...) porém nós juntamos fé, se o quisermos, a tudo o que não se opõe aos livros nos quais, e disso estamos certos, é preciso crer.” AGOSTINHO. Civitas Dei XXI, 6. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 41). Paris: J-P Migne, 1841.

²⁰ GUIZOT, F. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution Française*. Paris: Didier, 1875, p. 15.

limites para as diversas ciências capazes de atestar o progresso. De acordo com o autor dos *Pensamentos*, história, geografia, jurisprudência, teologia e o estudo das línguas pertencem ao número das ciências que “dependem da memória e são puramente históricas”. Elas têm como princípio “o fato puro e simples ou a instituição divina ou humana”. Sobre seus assuntos “só a autoridade podem iluminar-nos” e delas “pode-se ter um conhecimento total ao qual não seja possível acrescentar nada”. Outras ciências, como a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura, “dependem do raciocínio” e têm por objetivo “a pesquisa e a descoberta de verdades ocultas”. As matérias dessas ciências “desembocam nos sentidos e no raciocínio”. Aqui “a autoridade é inútil”, e só a razão pode conhecer; aqui o espírito encontra liberdade para estender as suas capacidades “e suas invenções podem ser sem fim e sem interrupção”. Trata-se, na situação presente, “de dar coragem àqueles tímidos que não ousam inventar nada em física e de confundir a insolência daqueles temerários que produzem novidades em teologia.”²¹ Consequência: aperfeiçoamento, crescimento, progresso caracterizam só as ciências do segundo grupo.

Indiscutivelmente, “o espírito moderno situa-se sob o signo da história”²². Contudo, pensamento ilustrado fornecerá uma outra interpretação para o progresso moral e seu nexos com as conquistas da ciência. O século XVIII abre as vias da inteligência histórica ao reconhecer a diferença entre passado e presente, traço que lhe confere a consciência de que os homens do presente se diferenciam dos anteriores, pois se encontram numa época privilegiada. Ele identifica-se com a civilização, as ciências, a filosofia, e possui um particular gosto pelo caminho percorrido pelos povos e pelos ensinamentos daí retirados: o uso da história narrativa cede lugar a um espírito investigativo e crítico *vis-à-vis* ao modo de se interpretar a história. Não há dúvidas de que se vive num século especial, num século filosófico e propenso à educação; e essa confiança no presente – momento mais esclarecido do que as épocas antecessoras –, deveria apressar a marcha dos homens e lhes propor uma nova forma de pensar. A história traz os exemplos a serem seguidos ou rejeitados, é o árbitro que garante a certeza de que se é melhor do que os antigos. Os séculos os mais grosseiros e mais ignorantes foram sempre fonte de vícios e de corrupção. Apesar de ter presenciado o

²¹ PASCAL, B. Préface sur le traité du vide. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, pp.

²² HUPPERT, G. *L'idée de l'histoire parfaite*. Trad. de Françoise et Paulette Braudel. Paris: Flammarion, 1973, p. 5.

nascimento de grandes gênios, a ausência, em épocas anteriores, de muitos elementos da formação do espírito livre e autônomo impedia que se estendesse a liberdade e o conhecimento para um maior número de mentes. Deixemos o homem sem cultura, ignorante e, conseqüentemente, insensível aos deveres, e ele se tornará supersticioso e servil; sua mente, desprovida de conteúdos, se tornará presa fácil para o engodo. A matéria que ali deve ser depositada é o conjunto de conhecimentos e valores amealhados pelos homens em sua história. No entanto, se esse conteúdo assume uma feição monolítica e intransigente, ele não desempenhará, de forma adequada, sua função, porque deixou de servir também ao presente. Para o pensamento setecentista, a história deve traduzir o progresso. Sendo assim, a capacidade para o progresso fornece a base para uma crença mínima num plano de evolução humana em conjunto, de um avanço geral rumo ao melhor; ao mesmo tempo, o progresso é medido pelo *quantum* de civilidade e instrução somadas por um povo em sua trajetória.

A modernidade não pode e não quer continuar a buscar em outros períodos os critérios para a sua orientação, ela cria por si própria as normas pelas quais se pauta. “Os espíritos se esclareceram no século de Luís XIV, e no seguinte, muito mais do que em todos os séculos precedentes. (...) Os homens mais instruídos, nos últimos tempos, sentiram a necessidade de amenizar nossas leis, como, enfim, amenizaram-se os costumes. E preciso dizer que nesses costumes havia, na mesma proporção, tanta ferocidade como leviandade e ignorância nos espíritos, até os bons dias de Luís XIV.”²³ Os “novos tempos” veêm-se a si próprios a partir da óptica de uma “sensibilidade espiritual”, ativada ao menor sinal de retorno a valores do passado como escravidão e violência, superstição e sombra. O presente compreende a si próprio como atualidade da época mais recente e deve encarar, daqui por diante, como uma espécie de renovação incessante, a ruptura que esses novos tempos levaram a cabo com o passado. O núcleo fundamental da História passa a ser a obra e não a figura espetacular de um grande rei, o crescimento econômico, intelectual e social de um país e não suas conquistas territoriais. O historiador não deve preocupar-se com detalhes frívolos, que funcionam como perfumaria na construção das imagens dos grandes personagens. Estes, aliás, devem-se apresentar, no registro histórico, balizados pelo critério político da contribuição para a felicidade e o bem-estar dos povos. Encher a memória com detalhes

²³ VOLTAIRE. Précis du siècle de Louis XV (XLII). In: *Oeuvres historiques*. Paris: Gallimard, 1957, p. 1557. (Bibliothèque de la Pléiade)

vulgares em nada contribui para a sua consciência política. Pelo contrário, eles a dissipam e a distraem. Escrevendo um ensaio sobre os costumes, Voltaire lhes dá um novo sentido, tornando-os objeto da atenção filosófica e histórica. A partir dos costumes é possível “penetrar” o *espírito dos homens* e deslocar as lentes da História do seu epifenômeno para o enfoque do gênero humano propriamente dito: “As sociedades conseguem, com o tempo, retificar suas ideias; os homens aprendem a pensar. Pensou-se menos em recolher uma enorme multidão de fatos eclipsando-se uns aos outros, do que agrupar os principais e os mais reconhecidos para servirem de guia ao leitor, e fazê-lo julgar, por si mesmo, a extinção, o renascimento e os progressos do espírito humano, reconhecendo os povos pelos próprios usos desses povos.”²⁴ Ao contrário, aquele que se dedica à seara histórica deve elevar-se acima do contingente, do singular absoluto. Não deve ser sua intenção retratar o individual, o que é produto do acidente, mas o “espírito dos tempos” e o “espírito das nações”. Voltaire não se prende à simples sequência de fatos, mas se volta para o progresso da cultura e para sua organização interna em seus diversos elementos.

Para uma história interpretada sob o signo teológico, passado, presente e futuro resumem-se a um *perfectum praesens*, mas que não possui valor autêntico, é o tempo de realização do desígnio divino que totaliza a escatologia. Nesse tempo histórico, qual o valor e qual a significação de afirmarmos: *caminhamos para o melhor*? Primeiramente, o que é o melhor, senão a redenção e o reencontro com Deus? O aceite da determinação escatológica implica em que o plural do verbo caminhar, aplicado para designar a humanidade peregrina, não indica uma totalidade real, porém, uma totalidade enquanto identificadora de um estado. Na verdade, se todos caminham, nem todos alcançarão o melhor. O caminhar histórico é uma miragem – como não poderia deixar de sê-lo num mundo concebido a partir da corrupção. Há uma quantidade de escolhidos determinada previamente, antes mesmo de toda a história. Assim, como dizer que somos melhores do que Caim? Como ter certeza de que valem mais do que os adoradores do bezerro de ouro? A interpretação cristã, apesar de reconhecer o caminho histórico como um caminho humano, não possibilita pensar um espírito histórico, uma consciência de que se vive um momento melhor do que os vividos anteriormente e que se prolongarão numa perfectibilidade contínua, abraçando, do mesmo modo, outras gerações a seguir.

²⁴ VOLTAIRE. Remarques pour servir de Supplément a l' Essai sur les Moeurs (III). In: *Essai sur les Moeurs* (T II). Paris: Garnier, 1963, p.906.

A natureza humana que se seguiu à *queda* era corrompida e inclinada ao mal. A força da idéia de corrupção presente no ponto de vista teológico do tempo implicava em duas conseqüências incompatíveis com a noção de progresso, a saber: há, irremediavelmente, uma ligação entre o mundo e o mal; ao mesmo tempo em que qualquer esperança de recondução ao bem depende de uma ação exterior, quer dizer, da providência. A modernidade flagra uma contradição evidente entre o discurso da religião e a história: se, por um lado, a corrupção do pecado deteriora o homem – como proclamam os religiosos; por outro, vê-se, por exemplo, na ciência, um avanço extraordinário, que coloca em dúvida o próprio arsenal doutrinário explicativo dos crentes. Um divórcio, então, se prepara entre a religião (e sua palavra sobre os desígnios, por definição, misteriosos e ocultos da providência para o mundo) e a história humana (com seus seguros indicativos de um progresso, cujo motor não é outro senão seus próprios agentes). A corrupção e o mal podem, em vários momentos, frear o desenvolvimento, mas isso não traduz um impedimento absoluto incapaz de pensar a humanidade melhor a partir de seus próprios esforços.

O espírito moderno, por seu turno, associa-se, decididamente, a um *espírito histórico*, aqui entendido como um assumido interesse pela história enquanto experiência e percurso dos homens responsáveis por si próprios e por fazer a diferença entre o passado, que abandonaram, e o presente, que tentam construir pensando num futuro. Dessa maneira, forma-se um conjunto de ideias capaz de reconhecer no homem uma realidade autônoma construída no tempo. Espírito moderno e espírito histórico se complementam e distinguem-se de outras épocas, também conscienciosas da importância da história, pela interpretação dada aos fatos a partir de uma nova posição frente ao tempo e ao mundo.

A hipótese aqui sustentada é a de que o tempo torna-se, para o pensamento dos séculos XVII e XVIII, um veículo de tensão entre progresso moral e progresso científico, apresenta-se revestido de um interesse intelectual singular e faz-se a referência para distinguir duas posições filosóficas modernas distintas acerca do curso da história. O empenho é o de recompor essa investida a partir da crise espiritual em torno do progresso, porque dela nasce um conjunto de conceitos (civilização, história, progresso moral) que nos permite retrazar a configuração da filosofia da história e, por meio dela, entender seus pilares de interpretação.

3.2 Justificativa: O progresso e sua ambivalência: Pascal e Voltaire

O interesse filosófico do pensamento de Pascal e da reflexão de Voltaire emerge como filosofia, como filosofia propriamente moderna. É verdade que temos uma filosofia difusa, que não se deixa circunscrever a um número preciso de obras e, seu estudo, especificamente neste projeto amparado numa história comparada das filosofias da história (Pascal/Voltaire), não pode ser tratado como um cotejo entre sistemas, mas como o entendimento de um discurso polêmico do qual brota as proposições filosóficas enquanto instrumentos espirituais servindo a intento bem preciso: a história torna-se matéria de reflexão filosófica.

De Santo Agostinho a Pascal, a teologia da história apresenta-se como uma reflexão na qual a noção de progresso é despotencializada e, em alguns casos, desprezada frente ao mistério contido no plano salvífico estabelecido por Deus para a humanidade. É contra essa teologia da história, cuja ideia de progresso precisa ausentar-se de seu interesse, que Voltaire dirige o seu arsenal crítico. O procedimento voltairiano consistirá em suprimir todo elemento fabuloso da história. A pretensão dos teólogos beira a tagarelice, ao pretender determinar na história as minúcias do plano divino. Comumente os comentários afirmam: somente depois que se deslocou a ideia de providência pode-se instituir uma ideia de progresso. Todavia, a teologia da história elaborada até Pascal não afirma a providência como o ponto fundamental de sua estrutura analítica. A fundamentação desse modelo estriba-se num conjunto maior de elementos fundantes, a saber: o nexos entre tempo e redenção, a pedagogia divina, o Cristo como centro da história e o corpo místico. A providência é apenas um entre esses elementos fundamentais. Na verdade, a teologia da história começada por Irineu, Clemente de Alexandria, Orígenes e que segue até o século XVII é muito diversa em suas posições. Talvez só uma coisa pudesse agregá-la: o homem é decaído e, por essa razão, foi condenado ao tempo e, assim, à história. Ao contrário, o que propõe Voltaire é que, se a história é digna de estudo (e, por isso, digna de possuir uma interpretação filosófica) é porque, precisamente, ela é obra única dos humanos. Através do embate entre Voltaire e Pascal, levando em consideração o nexos história e progresso, é possível perceber a singularidade da proposta pascalina frente às demais reflexões cristãs sobre a história, bem como os pontos decisivos para a formulação de uma filosofia da história moderna.

Não é verdade que o pensamento cristão moderno não se interesse pela história. Se o mesmo lhe impõe determinados traços, de forma a estabelecer contornos próprios, ao minimizar um progresso ali pressuposto, distinguindo-se, desse modo, de outros pensamentos, isso não significa uma marginalização do tema história, como pensa Rivera de Ventosa: “A queixa brota ao constatar que são muitos os séculos nos quais o pensamento cristão havia quase marginalizado o tema da história do campo de suas investigações. Isto se lamenta mais ainda quando vemos que o gênio de Santo Agostinho já havia modelado um magnífico programa em sua *De Civitate Dei*.” O autor excetua Joaquim de Fiori e São Boaventura, na idade média. Quanto à sequência vindoura, não se pode dizer a mesma coisa: “Mesmo o despertar da consciência moderna para história não consegue animar esse tema no pensamento cristão.”²⁵ Com efeito, a afirmação do nosso autor deixa de levar em consideração as reflexões sobre a história de Leibniz, Bérulle, Bossuet (que Rivera não aprecia!) e mesmo Pascal, que se não tem propriamente uma filosofia ou uma teologia da história, não passou indiferente à matéria.²⁶

Para a teologia cristã, a história arrasta-se como uma longuíssima espera, a qual será bem sucedida apenas para alguns. Espera-se que o número desses escolhidos esteja completo para que, desse modo, cheguemos ao fim dos tempos e, por conseguinte, ao fim da história. A grande vitória se passará, efetivamente, fora da história: sair do ciclo do tempo, eis o que tanto anseia o cristão. O futuro está atrelado irremediavelmente a um passado de culpas que ocasionou o decreto divino da salvação de poucos; a história, nessa acepção, é o reino de uma incerteza visível e, ao mesmo tempo, o campo em que o mistério comanda, de fora, os acontecimentos, unindo-os em um significado invisível só compreendido pela fé. O homem cristão deve ocupar-se do presente, porque se o passado, determinado pelo pecado, não pode ser mudado e selou nosso destino, tampouco o nosso futuro, sobre o qual não temos o controle efetivo, pode ser transformado pelo trabalho humano disjunto da graça divina. A história da redenção é uma história em que o futuro não representa verdadeiramente um avanço para a humanidade. Para Voltaire, é tempo de silenciar essa cantilena perniciososa que acompanha os destinos da humanidade: “É preciso, ao invés de lastimar-se, agradecer ao autor da natureza por ter-nos dado esse instinto que nos impulsiona, sem cessar, para

²⁵ RIVERA de VENTOSA, E. *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1975, p. 16.

²⁶ Sobre esse ponto, ver: BÉGUIN, A. *Pascal par lui-même*. Paris: Seuil, 1964. SELLIER, Ph. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970. (Cap. V. “La théologie de l’histoire”).

o futuro. O tesouro mais precioso do homem é essa esperança que nos ameniza as tristezas, e que nos esboça os prazeres futuros na posse dos prazeres presentes. Se os homens fossem tão miseráveis a ponto de só se ocuparem do presente, ninguém semearia, construiria, plantaria nem proveria; tudo faltaria no meio desse falso gozo.”²⁷ Esse comentário acerca de um dos pensamentos de Pascal, nos revela um outra face da ofensiva voltairiana: se Bossuet representa o exemplo a ser fustigado no exercício de historiador, Pascal é o alvo da crítica à filosofia subordinada à teologia. O pensamento pascaliano elimina a possibilidade de uma história concebida como progresso, pois não há a menor garantia de que a corrupção diminua enquanto estivermos fora do alcance da graça, e isso é uma incógnita; nela reside todo o mistério da história. A imobilidade é a melhor posição para aquele que tem fé e submete-se aos ditames providenciais, pois vivemos e viveremos ainda tempos tenebrosos: “Se Jesus Cristo, ao prometer à Igreja que sua verdade e seu espírito repousariam eternamente sobre ela, tivesse, ao mesmo tempo, anunciado uma sequência de calma e tranquilidade, de verdade e de paz, estaríamos sujeitos a nos espantar ao ver a mentira e o erro aparecerem com tanta insolência.”²⁸ O certo é que a mentira e a intranquilidade campeiam e fazem da esperança, junto a tantas formas do pecado, uma virtude que não reside num esforço propriamente humano, mas depende totalmente de Deus; ela é uma virtude sobrenatural. Unida à fé e à caridade, a esperança compõe o conjunto das virtudes teológicas. A designação teológica é suficiente para indicar que Deus intervém imediatamente para especificar essas virtudes em seu objeto, em sua causa e no meio pelo qual nos é dado conhecê-las. As virtudes teológicas têm Deus por objeto formal imediato porque, por meio delas, nossa natureza é dirigida e ordenada diretamente para Ele; elas são infundidas na alma pelo próprio Deus; e não chegam à nossa consciência, senão pela via da revelação divina.²⁹ O mistério resume perfeitamente a perspectiva em que se coloca a história teológica: esperamos por algo que está sempre envolto pelo secreto e pelo insondável, portanto, somente a fé pode nos impulsionar nessa direção intangível que subordina-se à providência e ao seu amor aos peregrinos. A esperança, portanto, não pode ser um ato, mas somente uma virtude infundida. Como a promessa de redenção é

²⁷ VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques* (Lettre XXV). In: *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961. Bibliothèque de la Pléiade), p. 118.

²⁸ PASCAL, B. *Projet de Mandement contre l' "Apologie pour les casuistes"*. In: *Oeuvres complètes* (I). Paris: Gallimard, 1998, p. 946. (Bibliothèque de la Pléiade). Ver ainda: Primeira Epístola aos Tessalonicenses 5, 8; Epístola aos Romanos 5, 2-5.

²⁹ MICHEL, A. *Vertu - Vertus Théologiques*. In: *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1950.

condicionada a um decreto oculto de Deus, tudo permanece suspenso, a história permanece um mistério e um abismo se interpõe entre o homem e os planos salvíficos divinos. Assim, a filosofia pascalina busca na teologia os subsídios para compor a sua visão de homem: incapaz de conduzir-se após o pecado, esse homem apresenta-se aos fatos, mas é tragado por uma força irresistível que não lhe deixa nenhum tipo de iniciativa própria e eficaz. Ele progride na ciência do mundo³⁰ e o saber oriundo dessa atividade incide diretamente na coletividade; todavia, esse aperfeiçoamento não diz do verdadeiro problema humano, ou seja, sua redenção.³¹

Não há muitas alternativas ao cristão, ou ele crê, ou está fadado ao desespero: “(...) Um mestre [Jesus] no qual transparece tanta autoridade, mesmo que a sua doutrina pareça obscura, merece de nós a confiança em sua palavra: *ipsum audite* (...) Podereis reconhecer a sua autoridade, ao levardes em conta o respeito a ele demonstrado por Moisés e Elias; ou seja, a lei e os profetas como eu expliquei (...) Não procureis as razões da verdade por ele ensinada: *toute la raison, c'est qu'il a parlé.*”³² A razão, para os casos dos mistérios religiosos, não é uma boa companheira: “É preciso crer: toda a ordem das coisas humanas está incluída naquela dos decretos divinos. E longe de se imaginar Deus tendo dado a liberdade às criaturas racionais (*raisonnables*) para lhes colocar fora de suas mãos, deve-se pensar o contrário, criando a liberdade, ele se reserva os meios certos para conduzir onde lhe aprouver”.³³ Não há como querer enxergar, numa história planificada, nenhum tipo de investigação racional, de forma a estabelecer uma compreensão autônoma. É preciso crer. Tudo é mistério. As duas fórmulas são as pilastras de uma teologia que se interessa pelos acontecimentos humanos e suas consequências. Se no século da razão elas ainda estão de pé, a filosofia de Voltaire fará tudo para colocá-las a baixo. “Nós estamos bem longe de querer descer a esse abismo teológico”³⁴, diz Voltaire. As pretensões não vão além do “cuidar do nosso jardim”, isto é, abdicando da investigação acerca do insondável, a racionalidade é capaz, apesar de seus limites, de uma avaliação segura de vários setores da realidade. No que respeita à história, a razão esclarecida é o antídoto contra os preconceitos ali instalados, ao abdicar

³⁰ PASCAL, B. Préface sur le Traité du vide. Loc.cit.

³¹ PASCAL, B. Lettre à Fermat, 10/08/1660. In: Oeuvres complètes (II), p. 42.

³² BOSSUET. “Sermon sur la soumission due à la Parole de Jésus-Christ”. In: *Sermons* (T. II). Paris: Garnier, s.d.p., p.117, 120, 121.

³³ BOSSUET. Traité du Libre Arbitre. In: *Oeuvres Philosophique de Bossuet*. Paris: Hachette, 1857, p. 217.

³⁴ VOLTAIRE. Le pyrrhonisme de l'histoire. In: *Oeuvres complètes* (vol. 27). Paris: Garnier Frères, 1879, p.242.

do prodígio e do inefável como recursos explicativos: “Poderíamos fazer [essas] questões e mil outras ainda mais embaraçosas, se os livros dos Judeus fossem, como os outros, uma obra dos homens; mas, sendo de uma natureza inteiramente diferente, eles exigem veneração, e não permitem críticas. (...) Assim, não se admite dúvida sobre a história do povo de Deus; tudo aí é mistério e profecia, porque esse povo é o precursor dos cristãos. Tudo aí é prodígio, porque Deus se encontra à frente dessa nação sagrada; em uma palavra: a história judia é aquela do próprio Deus, e não tem nada em comum com a fraca razão de todos os povos do universo. É necessário, quando se lê o Antigo e o Novo Testamento, começar imitando o Padre Canaye³⁵ [Nada de razão, diz esse sacerdote na *Conversation du marechal d’Hocquincourt*; isso é a verdadeira crença, nada de razão.]³⁶

Para Voltaire, o velho espírito mítico atualiza-se como religião, como religião teológica. “Três coisas influem sem cessar no espírito dos homens: o clima, os governos e a religião; eis a única maneira de explicar o enigma do mundo.”³⁷ Se o clima fustiga os corpos e obriga os homens a se protegerem dos seus excessos, se o governo os oprime e os expõe ao julgo de um pequeno número de poderosos, a religião é a responsável pela justificativa de todos esses pontos. Para tal fito, ela se vale do gosto humano pela magia, pela fantasia que anima o irracional. Nessa especialidade da religião, encontra-se “a fonte de todas as tolices e de todas as perturbações imagináveis; é a mãe do fanatismo e da discórdia civil; é a inimiga do gênero humano.”³⁸ Essa inimiga torna-se mais perigosa quando traça um quadro deturpado da condição humana, em vista de um monopólio da consciência que lhe garante o poder sobre os viventes e as instituições. Mas, por qual motivo deixam-se os homens mais uma vez enganarem-se com a religião? Entendemos melhor tão grave problema, se percebermos que a religião joga com dois importantes sentimentos humanos: o medo e a esperança. No caso específico do cristianismo, sua força de sedução reside na promessa de uma vida após a morte e de uma redenção, cujo alvo são os bem-aventurados. Como a lista dos eleitos encontra-se num santuário inacessível, a esperança de poder ali constar compraz o homem comum: “Não faz muito tempo, um bom e honesto ministro huguenote pregou e escreveu que os condenados teriam um dia sua graça, que era preciso uma proporcional

³⁵ Étienne de Canaye (1694-1782), teólogo francês.

³⁶ VOLTAIRE. *Le pyrrhonisme de l’histoire*, p. 243.

³⁷ VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*, p.806 (T II).

³⁸ VOLTAIRE. Article Religion. *Dictionnaire philosophique*. In: *Oeuvres complètes* (vol. 20). (grifos nossos)

entre o pecado e a pena, e que uma falta de momento não pode merecer um castigo infinito. Os sacerdotes, seus confrades, destituíram esse juiz indulgente; e um deles lhe disse: ‘Meu amigo, como vós, tampouco acredito no inferno eterno; mas é bom que vossa criada, vosso alfaiate, e mesmo vosso procurador nele acreditem.’”³⁹ As ilusões religiosas acalentam a estupidez e a superstição entre os homens, mas, também, elas comportam várias brechas que são denunciadas pela inteligência do novos tempos. A diferença incide sobre o novo arsenal que o homem moderno possui para se defender: a filosofia, “muito independente da fé e da revelação”⁴⁰, torna-se capaz de levantar, contra a atualização do mito, a sã razão. Essa poderosa arma aponta não somente para a destruição dos mitos religiosos, mas a razão esclarecida volta-se, da mesma forma, contra a servidão da própria filosofia à estrutura do mito, como propõe Voltaire contra Pascal: “Começai, poderíamos dizer ao senhor Pascal, por convencer minha razão; tenho interesse, sem dúvidas, em que haja um Deus; mas se em vosso sistema Deus veio apenas para uns poucos, se o pequeno número de eleitos é tão espantoso, se não posso nada por mim mesmo, diga-me, por favor, qual o interesse em crer em vós? Não teria eu um visível interesse em ser persuadido do contrário? Com que autoridade ousais mostrar-me uma felicidade infinita à qual, de um milhão de homens, apenas um tem o direito de aspirar? Se quiserdes me convencer, façais de um outro modo (...).”⁴¹ O convencimento do homem ilustrado comporta, além da lógica, da sã filosofia e do modo independente de conduzir-se, o apoio trazido pela história.

Definitivamente, a história cristã não é aquela dos homens, ao menos quando os pensamos como atores. Assim sendo, a razão desses homens não possui plena capacidade, nem para compreender, nem para se posicionar como guia de interpretação. Para a Ilustração, de modo diferente, qualquer barreira que se interponha entre o fato e a razão merece a denúncia e o alerta do filósofo. Amigo dos homens, ele propõe, para ocupar o lugar do mistério, o esforço do espírito confirmado em sua universalidade pela consciência de seu aperfeiçoamento. A certeza histórica tem por objeto o trabalho de fazer triunfar uma verdade amadurecida pelos séculos e fruto de uma razão que se quer livre em suas próprias regras, “uma razão que esclarece lentamente, mas infalivelmente os homens.”⁴² Com efeito, ao procurar uma coerência para a história e as condições nas

³⁹ VOLTAIRE. Article Enfer. Dictionnaire philosophique.

⁴⁰ VOLTAIRE. Lettres Philosophiques (Lettre XIII). in: *Mélanges*, p. ...

⁴¹ VOLTAIRE. Lettres Philosophiques (Lettre XXV). In: *Mélanges*, p. 109.

⁴² VOLTAIRE. Traité sur la tolérance (Cap. V). In: *Mélanges*, p. 581.

quais ela implica, o filósofo não precisará do respaldo de Deus. As relações entre o absoluto – como sinônimo da coerência buscada racionalmente – e o relativo – oriundo da ação livre –, que exprime a história dos homens, não exclui a complexidade. Deus tanto mais é importante quanto mais longe se encontrar. Estranho à história, sua interferência significaria a anulação da autonomia. Da mesma forma que o universo se abre ao exame da razão, porque ele já é razão, também a história do homem se abre a uma explicação racional, porque é animada de uma aspiração racional, a saber, a afirmação do homem enquanto senhor de si e administrador do mundo.

Seria difícil sustentar que Voltaire se identifique ao filósofo de sistema, ou mesmo que se encontre, em suas obras, uma ordem das razões em vista de um todo filosoficamente disposto; contudo, é possível depara-se com boa parte de seus escritos envolvida em disputas intelectuais; elas os guiam não só para o debate filosófico, como, também, os incitam a formar outras interpretações filosóficas, mesmo que por contraposição. Em seu pensamento sobre a história podemos identificar essas investidas espirituais, de tal modo que é possível recompor uma importante discussão em torno da ideia de progresso e seu lugar na gênese de sua filosofia da história e, conseqüentemente, na formação do pensamento moderno sobre a história.

3.3 Objetivo

A medida em que se distanciam das áridas condições de sua vida primitiva, os homens adquirem novas necessidades e multiplicam, ao mesmo tempo, os motivos de agitação e de inquietude. O trajeto dessa evolução, compreendidos aí a linguagem, o trabalho e as formas de organização em sociedade, não desconheceu, de igual modo, as guerras, as religiões (o plural, por si só, já nos diz das implicações que isso acarreta) e toda uma sorte de conflitos daí oriundos. Nesse exato ponto, um progresso científico e social reclama um correspondente moral e, assim sendo, o reclame acaba por atribuir-lhe limites. Constatar o progresso não é tudo, é preciso nele compreender um valor moral. Se deixamos de lado o ponto de vista moral para nos referirmos unicamente ao ponto de vista científico, o progresso só aparecerá como uma variação, uma multiplicação de efeitos: ele diversifica os costumes e as leis, ele aumenta ao infinito os conhecimentos sobre a natureza e produz e aperfeiçoa as artes. Podemos admiti-lo sob essa forma, sem crer que ele constitua um aperfeiçoamento verdadeiro e profundo ou entendendo que ele

arrasta consigo conquistas espirituais que interferem positivamente na ação humana. Neste sentido, o objetivo do trabalho é recompor uma noção de progresso a partir do confronto entre Voltaire e Pascal, levando em consideração o nexó que ela estabelece com a história; tendo em vista, ainda, perceber a singularidade das propostas pascalina e voltairiana enquanto contribuições para a gênese moderna da filosofia da história. Com isso, quer-se cumprir o intento de recompor e analisar os conceitos-chave que estão na base da ideia voltairiana de história, a exemplo dos conceitos Humanidade e Otimismo (alvo de pesquisas anteriores financiadas pelo CNPq)

3.4 Metodologia

Esta pesquisa tem como pressuposto o seguinte: a filosofia é explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais ela produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem argumentativa. A linguagem filosófica preserva um “sentido” próprio que ainda resta determinar da melhor maneira por meio de investigação. A presente proposta procurará fazer, inicialmente, uma leitura das seguintes obras de Pascal: *Pensamentos*, *Prefácio ao Tratado do Vácuo*. O intento é o de traçar o conceito pascaliano de progresso e suas implicações para uma ideia de história. Em seguida, a leitura de Voltaire, em especial do *Dicionário Filosófico*, do *Ensaio sobre os costumes*, das *Cartas Filosóficas*, comparando-as com uma série de outros pequenos textos, a exemplo de cartas, poesias, panfletos, etc., para, assim, recompor sua noção de responsabilidade histórica associada a uma confiança racional no progresso, como um movimento intelectual fruto da crítica. O conceito que nos introduzirá e nos conduzirá no plano investigativo será o de *Progresso*, porque, segundo se quer provar, a teologia da história pascalina e a filosofia da história voltairiana com ele se relacionam intrinsecamente, permitindo, dessa maneira, explicitar o embate filosófico que se pretende recompor. O projeto de pesquisa ampara-se numa história comparada das filosofias (Pascal/Voltaire), e não pode ser tratado como um cotejo entre sistemas, mas como o entendimento de uma polêmica da qual brota as proposições filosóficas enquanto instrumentos espirituais servindo a intento bem preciso.

3.4 Plano de trabalho, cronograma e resultados

a) Plano de trabalho:

1. Leitura de textos de Pascal em especial, *Pensamentos*, *Prefácio ao Tratado do Vácuo*
2. Leitura de textos de Voltaire, em especial, *Dicionário Filosófico*, *Ensaio sobre os costumes*, *Cartas Filosóficas*
3. Leitura de comentadores especializados nas filosofias de Pascal e de Voltaire
4. Preparação e Organização de um curso a ser ministrado na Pós-Graduação
5. Preparação de textos a serem transformados em livro e/ou artigos.

O desenvolvimento do plano de trabalho será atrelado ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade (UFS/CNPq) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

b) Cronograma

Período: 12 meses (março de 2012- março de 2013)

1º Semestre: Leitura em torno da noção de progresso (O intuito é retrair uma ideia de progresso, especialmente a concepção moderna de progresso)

Leitura dos textos de Pascal e seus principais comentadores (Trata-se de relacionar Pascal à teologia da história; pretende-se, também, sistematizar a noção de progresso em Pascal; preparação de texto).

2º Semestre: Leitura dos Textos de Voltaire e seus principais comentadores (Trata-se de recompor e entender a crítica voltairiana a Pascal; procurar-se-á, do mesmo modo, caracterizar uma ideia de progresso em Voltaire, a partir da reflexão sobre a história; preparação do relatório final)

c) Resultados

Os resultados da pesquisa serão expostos na forma de artigos ou de livro, além de cursos na Pós-Graduação. Do mesmo modo, serão divulgados por meio de participações em eventos científicos.

3.5 Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae, 37). Paris: J-P Migne, 1841.

ARNAULD, A. et NICOLE, P. *La logique de Port-Royal*. Paris: PUF, 1965.

ARISTOTELES. *De interpretatione*. Trad. de Tricot. Paris: Vrin, 1959

BACON, F. *Novo Organum*. Trad. de José Aluysio R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 43. Coleção “Os Pensadores”.

BÉGUIN, A. *Pascal*. Paris: Seuil, 1964.

BOSSUET. “Sermon sur la soumission due à la Parole de Jésus-Christ”. In: *Sermons* (T. II). Paris: Garnier, s.d.p.

_____. *Traité du Libre Arbitre*. In: *Oeuvres Philosophique de Bossuet*. Paris: Hachette, 1857.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (vol. X). Publiées par Adam, Ch. et Tannery, P. Paris: Vrin, 1966.

GUIZOT, F. *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Revolution Française*. Paris: Didier, 1875.

HUPPERT, G. *L'idée de l'histoire parfaite*. Trad. de Françoise et Paulette Braudel. Paris: Flammarion, 1973.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. Paris: PUF, 1926

LE GOFF, J. Progresso. In: *Enciclopédia Einaudi* (Vol. I, Memória e História). Trad. de Irene Ferreira. Lisboa: Casa da Moeda, 1984.

LEIBNIZ. *Essais de Théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.

_____. *Opusculs philosophique choisis*. Texte latin et traduction P. Schrecker. Paris: Vrin, 2001.

_____. Carta a Bernoulli, 28 de janeiro de 1696. In: *Commercium epistolicum*, I, 125.

- MICHEL, A. Vertu - Vertus Théologiques. In: *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1950.
- NICOLE, P. Faiblesse de l'homme. In: *Essais de Morale*. Paris: G. Desprez, 1701.
- NISBET, R. *História da ideia de progresso*. Trad. de Leopoldo Jobim. Brasília: Editora da UNB, 1980.
- PASCAL, B. *Oeuvres complètes* (I e II). Paris: Gallimard, 1998. (Bibliothèque de la Pléiade).
- PASCAL, B. Préface sur le traité du vide. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963
- RIVERA de VENTOSA, E. *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia*. Zamora: Ediciones Monte Casino, 1975.
- ROSSI, P. *Naufrágios sem espectador: a ideia de progresso*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo; Editora da UNESP, 2000.
- SELLIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1970.
- TAGUIEFF, P-A. *Le sens du progrès*. Paris: Flammarion, 2004.
- VOLTAIRE. *Dicionário filosófico e Cartas Filosóficas*. Trad. de Marilena Chaui. São Paulo: Victor Civita, 1978 (Coleção "Os Pensadores").
- VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*. Paris: Garnier, 1963.
- VOLTAIRE. *Le siècle de Louis XIV*. Paris: Flammarion, 1966.
- VOLTAIRE. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1961. (Bibliothèque de la Pléiade).
- VOLTAIRE. *Oeuvres complètes*. Paris: Garnier Frères, 1879.
- VOLTAIRE. *Oeuvres historiques*. Paris: Gallimard, 1957.