

Pascal, Rousseau e Kant: variações do pensamento dualista moderno

Vinicius de Figueiredo

UFPR/CNPq

RESUMO

Sabe-se do legado significativo de Blaise Pascal para as Luzes francesas. Voltaire lhe dedica a 25ª das *Cartas filosóficas*; Diderot lhe faz menção indireta, mas inequívoca, no título de seu primeiro escrito especulativo, os *Pensamentos filosóficos* (1745). No caso de Rousseau, a polêmica com o arcebispo de Beaumont expõe o que o separa do jansenismo – mas também o que o liga a Pascal, a saber: o emprego de categorias dualistas tais como *natureza e história, princípio e processo, ser e dever ser*. Por sua vez, Rousseau foi tomado por Kant como o “Newton da moral” já nos anos de 1760. Pretendo, nesse artigo, examinar se não há elementos conceituais comuns a Pascal, Rousseau e Kant, em torno da concepção dual que adotam para caracterizar a condição humana e sua relação com a *práxis*.

PALAVRAS-CHAVE

Pascal; Rousseau; Kant; condição humana; dualismo.

ABSTRACT

Blaise Pascal's significant legacy to the French Enlightenment is well known. Voltaire dedicates the 25th of his *Philosophical Letters* to him; Diderot mentions him indirectly, but unequivocally, in the title of his first speculative writing, *Philosophical Thoughts* (1745). In Rousseau's case, the controversy with the Archbishop of Beaumont exposes what separates him from Jansenism - but also what links him to Pascal, namely the use of dualistic categories such as nature and history, principle and process, being and ought to be. In turn, Rousseau was taken by Kant as the "Newton of morality" as early as the 1760s. In this article, I intend to examine whether there are conceptual elements common to Pascal, Rousseau and Kant around the dual conception they adopt to characterize the human condition and its relationship with praxis.

KEY WORDS

Pascal; Rousseau; Kant; human condition; dualism.

I.

De quando datar o dualismo moral moderno, do qual, como procurarei mostrar, Pascal, Rousseau e Kant constituem momentos decisivos? Para irmos ao ponto, vale citar um passo extenso de *Os caracteres*, publicado por La Bruyère (1645-1696) em 1688. Nele, somos apresentados à seguinte comparação entre P. Corneille e J. Racine:

Se [...] é lícito estabelecer entre eles alguma comparação, e caracterizá-los através do que têm de mais próprio e através do que salta mais ordinariamente em suas obras, poder-se-ia talvez falar o seguinte: ‘Corneille nos assujeita a seus caracteres e a suas ideias, Racine conforma-se aos nossos; aquele pinta os homens como eles deveriam ser, este os pinta como são. Há mais no primeiro daquilo que admiramos, e do que devemos mesmo imitar; há mais no segundo do que reconhecemos nos demais, ou do que experimentamos em nós mesmos. Um eleva, surpreende, domina, instrui; o outro apraz, comove <remue>, toca, penetra. O primeiro domina o que há de mais belo, de mais nobre e de mais imperioso na razão; o segundo, o que há de mais lisonjeiro e delicado na paixão. Encontram-se, naquele, máximas, regras, preceitos; e neste, gosto e sentimentos. As peças de Corneille nos ocupam mais; aquelas de Racine mais nos comovem e enternecem. Corneille é mais moral; Racine, mais natural. Parece que um imita SÓFOCLES, e que o outro deve mais a EURÍPIDES’. (La Bruyère, 1965, I, § 54; trad. p. 32)¹

Parafraseando La Bruyère, diríamos: Corneille é idealista, Racine, realista. Apresentar um ideal, como teria feito Corneille, faz medir o que nos distancia dele – e implica também fornecer regras e preceitos para aproximarmos-nos dele. Racine, por sua vez, teria se conformado à nossa constituição: ele é “mais natural.” No século XVIII, Voltaire retoma essa leitura, ao afirmar que “o teatro de Corneille é uma escola de grandeza da alma” (*apud* Crouzet et al., *in* Corneille, 1927, p. 11).

No entanto, considerando o assunto com mais vagar, é difícil não suspeitar que esse juízo acerca da diferença entre Corneille e Racine não caia na armadilha da retrospectiva. Os heróis de Corneille não exprimem a realização excepcional de uma conduta inalcançável; fosse assim, eles permaneceriam “abstratos” (como sugere La Bruyère e, na senda aberta por ele, declara abertamente Voltaire). Ao contrário. Não que, segundo Corneille, sejamos todos virtuosos; mas alguns dentre nós o são e outros, nem tanto. Ora, porque nem todos somos capazes de grandeza moral, destacar-se é sinônimo de elevação. “Admiremos todavia o destino dos grandes homens/ Lamentemo-nos, e por eles julguemos o que somos” (Corneille, 1980, p. 1096). Eis o

¹ Permito-me reportar o leitor a livro publicado recentemente (Figueiredo, 2021), do qual tomo, não apenas passos, mas as diretrizes principais para compor as três primeiras partes desse artigo. Na quarta, procuro aplicar a Kant os resultados do presente exercício de leitura.

traço aristocrático, conforme o qual diferenças individuais admitem variações conforme a ordenação que cada qual confere a suas paixões –viés este que foi lido, graças à ilusão retrospectiva, como filiação de Corneille ao estoicismo. Bouhours, por exemplo, afirmará que as tragédias cornelianas “possuem um caráter romano” (Bouhours, [1675] *apud* Mongrédien, 1972, p. 260), quando, em verdade, os heróis de Corneille devem muito mais à ética cortesã e aos ideais da nobreza guerreira do que aos escritos de Cícero ou Sêneca.

Quando, então, abriu-se a fenda entre o ser e o dever-ser, através da qual irá instaurar-se o dualismo moral? Seguir Racine pode dar a pista. Segundo La Bruyère, a dramaturgia racineana expõe com lucidez e sensibilidade o ponto nodal que Corneille teria intelectualizado, a saber: o drama de uma consciência marcada pelo intervalo entre o que somos e o que deveríamos ser. *Fédra*, por exemplo, sabe que sua paixão por Hipólito é indecorosa e permanece incapaz de fazer o que quer que seja diante de sua paixão, conduzindo ao desfecho violento. Agamenon sacrifica Ifigênia, sua filha, porque “os deuses assim o quiseram”; nada mais. Na mesma linha, irão La Rochefoucauld e La Bruyère, insistindo em recordar que nosso discernimento sobre a ordenação do mundo tornou-se dúbio, que a lei transcende a reflexão humana, que nossos conhecimentos são demasiado estreitos, as paixões, violentas, aut centradas, sujeitas aos caprichos do amor-próprio. Não admira que Corneille fosse tomado, sob a ótica da psicologia posta em marcha por Racine e sua geração, como quem quis dar a seus heróis “um caráter superior ao da natureza” (Vauvenargues *in* Voltaire, 1968, VIII, p. 351-352). Uma interpretação enviesada. O que houve foi que “natureza”, “virtude”, “vontade” e “paixões” sofreram um deslocamento semântico que alterou de ponta a ponta o entendimento da agência moral. Isso tudo num arco de tempo relativamente estreito, ou seja, na passagem de um público que ainda discernia valores ligados ao ideário clássico para aquela outra geração, que não apenas assistiu ao triunfo de Racine diante de Corneille, como presenciou a novidade de Pascal diante do cartesianismo.

Não é o caso de aprofundar a comparação entre Descartes e Pascal. Aqui bastará atentar aos aspectos ligados à reflexão prática. Descartes compreendeu a moralidade no quadro do dualismo substancial formado por alma e corpo. Posto que o ser humano não é uma substância, mas duas, ele é uma *tópica*, no interior da qual corpo e alma, em si distintos, estão unidos, determinando-se reciprocamente no curso de nossa existência. Apesar de o livro publicado por Descartes em 1649 intitular-se *As paixões da alma* (definidas como as ações do corpo sobre o espírito), a alma também age sobre o corpo por intermédio do concurso entre vontade e entendimento. “Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade: mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas

que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar” (Descartes, 1996, AT-XI-362/363; trad. p. 320). O alcance moral da vontade reside em mobilizar paixão contra paixão, o que envolve dirigir sua atividade à análise da situação, sempre particular, em que se apresentam determinadas paixões e em que determinados valores estão em jogo. Logo, não há meio de antecipar o êxito moral do indivíduo; isso dependerá da maneira como, diante das circunstâncias, ele mostrar-se apto a conferir a suas paixões uma expressão exemplar. Dispor das paixões e mobilizá-las com esse intuito não é procurar suprimi-las. Ceder a essa confusão seria filiar a moral cartesiana às matrizes do estoicismo romano, como vimos ocorrer a propósito de Corneille. Ambos foram vítimas de uma mesma leitura retrospectiva, que, partindo de premissas dualistas extemporâneas, permaneceu cega à ideia de que diferenças individuais possam ser consideradas como moralmente relevantes.

Se, porém, assumirmos que a normatividade moral é indissociável da reflexão individual do agente, da avaliação que faz a cada situação sobre como é mais adequado se conduzir, não há por que conceber um mandamento *a priori* da razão que, apelando incondicionalmente à vontade do agente, o compelisse a adotar essa ou aquela máxima de conduta, *apesar das inclinações* – como irá propalar Kant. Como adiantei as coisas, convém, a favor do autor da *Crítica da razão prática*, lembrar que ele jamais imaginou que o agente moral fosse capaz de personificar completamente a virtude. Ao contrário: como dirá numa das lições de antropologia, os ideais só são verdadeiros *na razão* – “mas não reais no mundo, e aqueles que pensam em realizá-los se chamam fantasistas da razão” (Kant, 2017, p. 74 [Parow, p. 310-314]). Ocorre que, aos olhos de Kant, embora seja necessário precavermo-nos da soberba estoica, nem por isso devemos medir esforços para realizar o ideal prático. Eis o ponto decisivo: à época de Kant, já se tornara matéria corrente buscar-se por um ideal, cuja realização bem-acabada se sabe fora de alcance. Uma ideia que, pelos motivos rapidamente elencados aqui, Corneille e Descartes somente poderiam recusar. Foi necessário romper com o núcleo por referência ao qual suas concepções convergiam, para que essas mesmas concepções pudessem ser consideradas como presunção moral, abstração e mesmo filiação estoica.

II.

Essa ruptura, ao menos no que diz respeito ao debate filosóficos francês, leva o nome de Pascal. Sua obra cresceu junto ao público no período seguinte à Fronde (1648-1653), cujo desfecho representou a derrota definitiva da nobreza guerreira diante da coroa. Texto e contexto reportam-se um a outro. Com efeito, Pascal irá opor-se ao ideário aristocrático, tornando valores tais como glória, estima, respeito e autoridade

simples expressões da concupiscência humana. Se, no plano teórico, Pascal ataca o projeto cartesiano de atingir os primeiros princípios metafísicos, denunciando tal presunção como infundada (Pascal, 1963, LA 199/Br. 72) – o homem quer esconder de si mesmo sua ignorância diante da criação –, no plano prático seria vão imaginar que a *afirmação de si* perseguida pela moral heróica de Corneille e Descartes corresponda a algo objetivo, que refletisse algum tipo de hierarquia moral entre os indivíduos.

Desse modo, a moral do relevo, conforme a qual os indivíduos se diferenciam uns dos outros segundo o bom ou mau emprego que dão a suas paixões – o princípio que animava o aconselhamento de Descartes à princesa Elisabeth, na correspondência que dá origem às *Paixões da alma*, e que também estrutura as primeiras tragédias de Corneille (de *Medeia* até, ao menos, *Polieuto*) – é desde logo recusada por Pascal, que parte do axioma de que todos os indivíduos se irmanam numa mesma condição moral: a miséria. Tudo mais – glória, estima, respeito, dignidade – não passa de efeito de superfície, aparência que, apesar de possuir implicações práticas importantes, não corresponde a nada de real, sem marcar qualquer diferença moral relevante entre os seres humanos (*Ibid.*, p. 367; trad. 1994, p. 84). As diferenças de condição e estado entre os indivíduos devem ser estimadas somente porque, ao estabilizarem a vida social, configuram ingrediente indispensável para a paz.

Sigamos na antropologia pascaliana. O fator da igualização, aquilo que nos torna iguais do ponto de vista moral, é o pecado original, manifestação inaugural do amor-próprio. Foi o orgulho do primeiro homem em transgredir a lei do Criador o que ocasionou a queda e fez da existência mundana o exílio de Deus. Pascal retoma, assim, o tema agostiniano da vida terrena como *peregrinatio*, como afastamento ou apartamento da origem. Designa a separação de nossa condição originária, edênica – o exílio pelo qual, conforme o dogma da transmissibilidade do pecado original, somos igualmente responsáveis.

Note-se que Descartes e Corneille também entendiam o exercício da liberdade atrelado a nossa finitude, a começar porque a escolha envolvida em um ato ou no seguimento de uma conduta exclui outras possibilidades, determina este caminho pela negação de outros possíveis. Mas, sob a ótica da moral clássica, o conjunto dessas escolhas *singulariza moralmente* cada indivíduo na comparação com nossos semelhantes, reunindo suas ações numa biografia, seja ou não exemplar. Há, portanto, impulso à singularização individual por meio das decisões que os agentes tomam, quando confrontados com situações-limite, que exigem o concurso de sua vontade e entendimento.

Pascal representa a subversão desse ideal elevado. Na tradição agostiniana retomada pelo jansenismo, o exercício da liberdade – que Descartes tomava, na 4ª *Meditação*, como o que possuímos em comum com Deus (Descartes, 1996, AT-IX-45,

trad. 2010, p. 173) – foi o que nos fez miseráveis. Eis o ponto de inflexão, que diferencia a moral clássica daquela posta em marcha por Pascal. A premissa da conduta heroica, conforme a qual a liberdade pode fazer nossa finitude exemplar, é anulada pelo jansenismo, que assimila nossa finitude à miséria, nossa liberdade ao amor-próprio. Daí por que Pascal associe à queda provocada pelo pecado original a consciência de que nos tornamos outra coisa do que éramos, de que *nos tornamos o que deixamos de ser*. A formulação, apesar de paradoxal, é exata: como se lê nos *Pensamentos*, o ser humano somente revela grandeza, quando é plenamente ciente de sua miséria. “Até mesmo essas misérias todas provam a sua grandeza. São misérias de grande senhor. Misérias de um rei deposto” (Pascal, 1963, LA 116/Br. 398; trad. 2005, p. 40).

É essa tensão entre opostos o que faz a humanidade ser atravessada pela falta. Pascal não cansou de apontar na reminiscência um índice atual do paraíso perdido (ver Oliveira, 2016). Se buscamos por toda parte a felicidade, sem, contudo, encontrá-la, é porque “houve outrora no homem uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca”. A tentativa é vã, “porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo” (Pascal, 1963, LA 148/Br. 425; trad. 2005, p. 60). Desse modo, o ser humano é remetido à temporalidade instituída pelo pecado original e condenado a diferir de si mesmo em sua existência temporal. Por conta do uso que Adão deu a sua liberdade, tornamo-nos apátridas da eternidade divina. Deparamos com a história instituída como temporalidade humana, só que história anódina, irreduzível a qualquer tipo de mudança para o bem ou para o mal. Dada a ruptura instaurada pela queda, não há progresso nem decadência ao longo dos séculos. Supor que possa haver algum tipo de evolução espiritual realizada pelos homens na sucessão indiferente do tempo é outra forma de amor-próprio, outra tentativa de contornar o fato de que a graça é operada por Deus sem qualquer participação do indivíduo, dos povos, das civilizações. A nulidade dos homens diante da temporalidade intramundana faz com que a história nada tenha que ver com prerrogativas que se queira atribuir a certos eventos diante de outros (cf. Oliva 2004; 2006; 2020).

III.

Ao fazer figurar o amor-próprio no núcleo de suas reflexões, Rousseau revela o quanto sua obra aproxima-se das intuições pascalianas. Proximidade que também é reinterpretada e deslocamento. No caso do amor-próprio, ele é concebido – assim como tudo que diga respeito ao humano, à exceção da piedade natural e do amor de si, que são originários – como dispendo de uma origem histórica, não mais teológica. “É a

razão que engendra o amor-próprio; a reflexão o fortalece; é ela que mergulha o homem em si mesmo; é ela que o afasta de tudo o que o incomoda e o aflige” (Rousseau, 2020, p. 198). Aos olhos de Rousseau, nossa condição atual, marcada pela alienação de si, não decorre da expulsão do Éden; liga-se, sim, a circunstâncias e acontecimentos transcorridos *na história humana*. Em relação a Pascal, portanto, o tema da miséria é objeto de uma secularização. Rousseau vê nela, não a consequência do pecado original, mas o resultado de processos sociais determinados, cuja investigação antecipa o olhar das ciências humanas. O significado bíblico e teológico da miséria é minorado em prol da investigação de seus aspectos econômicos, sociais e políticos.

Para irmos diretamente ao ponto, examinemos um texto que lança luz sobre a presença de elementos pascalianos, mas bem reinterpretados, na reflexão de Rousseau. Reporto-me à carta publicada em 1762 contra o arcebispo de Paris, Christophe de Beaumont. O arcebispo, jesuíta que protanizou episódios importantes na história política da França setecentista, havia baseado seu ataque ao *Emílio* alegando que o argumento da bondade natural fere diretamente o dogma do pecado original. Na carta datada do fim de 1762, Rousseau contra-argumenta nestes termos:

O princípio fundamental de toda a moral, sobre o qual refleti em todos os meus escritos, e que desenvolvi nesse último com toda clareza de que era capaz, é que o homem é um ser naturalmente bom, que ama a justiça e a ordem, que não há nenhuma perversidade originária em seu coração, e que os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos. Fiz ver que a única paixão que nasce com o homem, a saber, o amor de si, é uma paixão em si mesma indiferente quanto ao bem e ao mal, que só se torna boa ou má por acidente e segundo as circunstâncias em que se desenvolve. Mostrei que todos os vícios que se imputam ao coração humano não lhe são em absoluto naturais; falei da maneira como nascem e, por assim dizer, segui sua *genealogia*, mostrando como, por uma contínua deterioração de sua bondade originária, *os homens se tornam*, enfim, *o que são*. (Rousseau, 2005, p. 48; itálicos meus)

Não é difícil perceber em que Rousseau modifica o legado de Pascal. O dualismo entre *origem e processo* não é imediatamente transposto, é reinterpretado conforme exigências das Luzes que são alheias ao pensamento seiscentista. A principal delas sendo reconhecer que as mudanças concernindo à condição humana se devem aos embates no curso dos eventos e dos povos. Rousseau poderá, com isso, inscrever o dualismo de origem pascaliana no quadro diacrônico que culminou na alienação de si característica da condição moderna – como faz ao expor, no *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* (1755), os estágios atravessados pelo gênero humano, dos tempos mais remotos aos dias de hoje.

Mas o deslocamento efetuado por Rousseau, longe de romper com o dualismo, amplia-lhe o alcance, posto que a perspectiva que engendra admitirá agora sua inversão à espreita do futuro. Enquanto, em Pascal, a compreensão do ser humano limitava-se a considerar o que ele *deixou de ser* por conta da queda, Rousseau, em contrapartida, leva em conta não apenas aquilo que o ser humano *já não é* (após a instituição da propriedade privada e da divisão social do trabalho), como também aquilo que *ele pode vir a ser* (com base em sua capacidade de transformar a si e aos semelhantes). O dualismo ganha dupla mão – pode-se olhar “para trás” (é o modelo da “história hipotética” do 2º *Discurso*), como também para frente (como atestam os escritos sobre a educação, a reforma política, o adensamento da subjetividade individual pelo refreamento do amor próprio etc.). Rousseau faz da história uma interrogação de viés moral: onde é possível retardar o envelhecimento do corpo político, reformar os costumes ou, como o lerão os deputados da Convenção, revolucionar a sociedade? A noção de *projeto* traz consigo o aceno à emancipação, conforme o grau do descentramento subjetivo (Prado Jr., 2018) de que for capaz o indivíduo. A regulação do amor-próprio pela abertura do “eu” à alteridade confere, assim, alcance político à intersubjetividade. Se o ser, diferindo de si mesmo, torna-se instabilidade e *vir-a-ser*, isso também ocasiona e motiva o trabalho crítico sobre a linguagem e a política.

IV.

Para finalizar, valerá mencionar a recepção alemã da tradição dualista presente na França, em cujas pontas sugeri situar Pascal e Rousseau. Como é pacífico nos estudos kantianos, o autor de *O Emílio* (1762) ocupou lugar central na formação do pensamento prático de Kant (cf. Ferrari, 1979). Atesta-o o registro de meados da década de 1760, feito por Kant em seu exemplar impresso das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de que Rousseau seria nada menos que o Newton da moral (Kant, 1902 ss., *Bem.*, AA: 20: 58-59). Não que, no período pré-crítico ou nas obras maduras, Kant tenha permanecido mero discípulo de Rousseau. Mas conhecia bem sua obra e devia estar familiarizado com as dualidades que a atravessam de ponta a ponta: aquela entre o que *os homens são* e o que *parecem ser* (Rousseau, 2020, p. 43); entre a razão que dá a lei a si mesma (isto é, a liberdade) e a escravidão de quem se pauta pelo mero apetite (*ibid.*, p. 523); entre o “eu” e a sociedade (*Id.*, 1986, p. 23). Mais importante, porque toca na articulação entre antropologia e história, a dualidade entre a natureza humana e sua condição presente. “O homem nasceu livre e por toda parte está agrilhado” (*Id.*, 2020, p. 505). São bons motivos para agora investigarmos se a vocação dualista presente nos textos de Rousseau também não encontra expressão nos escritos de Kant.

A primeira dessas dualidades corresponde à mudança de enfoque possibilitada pelo giro copernicano em filosofia, e por referência ao qual as contradições da metafísica dogmática encontram sua superação. Graças a ela, as “coisas em geral” passam a ser consideradas como *fenômenos* ou *coisas em si*. Sem isso, adverte Kant, o princípio causal possuiria abrangência ilimitada, o que conduziria à aniquilação da liberdade. Nisto reside a solução trazida pelo idealismo transcendental:

Se, no entanto, a *Crítica* não errou em ensinar que o objeto tem de ser tomado sob *dois significados*, a saber, como fenômeno e como coisa em si mesma; se a dedução dos conceitos do entendimento está correta e, portanto, o princípio da causalidade só se aplica às coisas tomadas no primeiro sentido, i.e., enquanto objetos da experiência, mas não no segundo sentido, quando não se subordinam a ele: então a mesmíssima vontade no fenômeno (a ação visível) pode ser pensada como necessariamente conforme às leis naturais, portanto como *não livre*, e, de outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, como não subordinada àquelas, portanto *como livre*, sem que se suceda aí nenhuma contradição. (Kant, *KrV*, B XXVII-XXVIII)

Tendo em conta que a redação do 2º Prefácio à *Crítica da razão pura* é contemporânea à redação da *Crítica da razão prática* (1788), não surpreende que Kant insista sobre as implicações práticas de seu empreendimento, dentre elas a instituição de dois pontos de vista (o fenomênico e o noumênico) na abordagem das coisas. A passagem de uma obra à outra assegura um lugar para o incondicionado metafísico (noumeno): embora não possa ser conhecido, é necessariamente pensado por nós. Essa sobrevida do incondicionado já estava prevista na primeira *Crítica*, na qual a ideia racional de Deus comparece como princípio regulativo da razão que assegura unidade sistemática ao conhecimento da natureza (*Ibid.*, B 673). Na segunda *Crítica*, a ideia cosmológica da liberdade transcendental, tomada da metafísica especial, aloja-se na Analítica como liberdade prática, que se torna, assim, a “pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura” (*Id.*, 1902 ss., *KpV*, AA: 05:03). Já a imortalidade da alma e a existência de Deus, objetos da psicologia e da teologia racionais, figuram, em 1788, no âmbito da Dialética: são os postulados da razão prática, sem os quais a vontade moralmente determinada não disporia de qualquer objeto ao qual se aplicar. “A efetivação <*Bewirkung*> do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral” (*Ibid.*, AA: 05: 122).

O termo *Bewirkung* – “efetivação” (Monique Hulshof) ou “realização” (Valério Rohden) – reporta-se à “ação”, “atividade”, “promoção”. Glosando Kant, dir-se-ia que o indivíduo determinado moralmente tem como tarefa que lhe impõe sua razão efetivar ou promover a união entre moralidade e felicidade (é a definição kantiana do sumo bem). Ocorre que isso não pode ser alcançado ao longo da vida individual.

“Para um ser racional, mas finito, é possível apenas o progresso, ao infinito, dos estágios inferiores aos mais elevados da perfeição moral” – e somente um ser infinito está apto a discernir, numa série que se apresenta para nós como sem fim, a “totalidade da adequação com a lei moral” (*Ibid.*, AA: 05: 123). No entanto, caso o indivíduo aja moralmente, abre-se-lhe “uma perspectiva de *um futuro bem-aventurado*” (*Ibid.*), horizonte possibilitado pela sua crença na imortalidade da alma e na existência de Deus. Logo, a efetivação ou realização do sumo bem, objeto da ação moral, convoca o agente para atuar no mundo, o que significa intervir sobre ele e modificá-lo sempre segundo a razão.²

Percebe-se por que a literatura assinalou que a filosofia da história alemã tem início com a versão secularizada da doutrina do sumo bem (Lebrun, *in*: Kant, 1986). Com efeito, em *A ideia de uma história de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant diz que caberá ao filósofo da história “descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio [isto é, os seres humanos]” (*Id.*, 1986, p. 10). Nisto, filósofo da história e indivíduo que age moralmente assemelham-se. A fim de cifrarem os acontecimentos mundanos, um e outro secundam-se de um saber que, apesar de não ser teórico, comporta (por isso mesmo) princípios infalíveis. E não poderia ser diferente. A mesma razão que outorga à vontade o princípio de sua conduta (autonomia) *exige* que o agente inscreva os eventos mundanos em um todo sistemático. Por isso, quem age por dever torna-se, *ipso facto*, partidário do progresso moral do gênero humano: agir moralmente implica esperar que as coisas melhorem. Determinar sua conduta pela lei moral equivale a apostar na emancipação, não como quem faz escolhas no cassino, mas como quem discerniu uma necessidade inédita, oriunda da razão prática.

Munido desse saber não-teórico, o racionador prático que aposta na emancipação humana situa suas avaliações em um âmbito que ultrapassa a *doxa* sem que, por isso, se veja disputando terreno com o historiador de ofício ou o cientista político. Essa peculiaridade baseia-se na prerrogativa que lhe confere o dualismo: por medir por onde vai o empírico pela bússola normativa fornecida pela razão, que lhe indica o rumo que as coisas *deveriam* tomar, ele se apresenta à controvérsia como quem sabe separar o joio do trigo. Eis o que explica que sua intervenção no debate público não tenha a modéstia do comentário, nem a tepidez crítico-especulativa de quem se limita a fazer pesquisas empíricas. Situando-se entre o ensaísta e o cientista social,

² Sigo, nesse parágrafo, a interpretação da doutrina do sumo bem apresentada em Figueiredo e Martinazzo, 2023.

respalda suas observações acerca do curso do mundo por referências normativas infensas à verificação. Sempre tem razão, embora nem sempre os fatos lhe escutem.

V.

Caberá algum balanço? Vimos que o dualismo moral moderno, edificando-se a partir da ruptura de Pascal com a moral de relevo em torno da qual orbitavam Descartes e Corneille, ganhou expressão inédita no século XVIII, quando, por assim dizer, teve seu sentido invertido, incorporando a ideia de que a humanidade fabrica sua história no próprio devir. Se o tempo não foi um castigo impingido por Deus, os males que se sucedem nele têm causa humana. No limite, os responsáveis pela injustiça de hoje foram aqueles nossos antepassados que deram crédito ao primeiro posseiro a cercar um pedaço de terra e declarar: “isso é meu!”

Embora a ideia de progresso tenha pouca acolhida em Rousseau, seus escritos, como se vê, trabalharam para torná-la operacionalizável. Nenhuma surpresa que Kant, que o leu com entusiasmo, a enuncie explicitamente, cuidando de acrescentar que “progresso” não significa fato ou destino assegurados, mas ideal pelo qual se guia o indivíduo moral dia após dia. Do momento em que abre o jornal até sua tomada de posição em assuntos culturais ou políticos, o analista crítico retoma esta tradição, mais ou menos recente, que, na passagem do século XVII para o XVIII, se despojou de sua origem teológica para apresentar-se como progressismo laico, fundado em normas tomadas da razão.

Procurei chamar a atenção para a maneira como essa razão (que se quer universal) se relaciona com a experiência em três momentos diferentes. Vimos como esses momentos se ligam entre si, comportando rupturas e inversões. A maior delas, a meu ver, é representada pela secularização da dialética pascaliana. Vimos como Rousseau havia historicizado o dualismo, sugerindo cogitar o *não-ser* constitutivo da consciência trágica pascaliana como *vir-a-ser* de uma consciência histórica aberta a transformações ético-políticas. Kant, numa direção parecida, faz da realização do progresso moral da humanidade o objetivo que o agente, por meio de sua razão, impõe a si mesmo e a seus semelhantes. Enquanto o *não-ser* de Pascal figurava numa via de mão única, fazendo com que cada instante mundano reenviasse à divisão originária instituída pela queda, em Rousseau o *não-ser* apresenta-se no presente e já vislumbra seu futuro como *dever-ser* kantiano.

Esse esquema de leitura encontra apoio no autor que, talvez mais que ninguém no século XIX, cogitou a “ordem do tempo”. Hegel, reconhecendo a plena cidadania especulativa do dualismo moderno, lhe faz a árvore genealógica e assinala sua origem em tempos bem mais remotos que os da contrariedade pascaliana. Recorde-se como

se sentirá à vontade para reabilitar, entre as boas filosofias, ninguém menos que Heráclito. Este, através do elogio do movimento, teria vislumbrado “a unidade de real e ideal, de objetivo e subjetivo” (Hegel, 1978, p. 93). Afinal, que motivo teríamos para fazer do sábio de Éfeso o vilão do eleatismo? Bastará acomodá-lo ao Conceito, para que este malentendido se dissipe. Operação semelhante, no sentido de buscar o compromisso entre as partes do Uno e do Múltiplo, já fizera Platão num de seus últimos diálogos. Com efeito, ao perpetrar o parricídio, o Estrangeiro de Eléia cuidava de não recusar completamente o logos parmenideano. Ao contrário, manobrava para assegurar-nos de que o *não ser* preservava e mesmo sofisticava o princípio lógico que discerne entre o certo e o errado, o filósofo e o sofista, a verdade e a ilusão. É com essa mesma estratégia que Hegel, aprofundando a filosofia da história kantiana, reabilitará Heráclito. Mas por uma via inusitada: ao invés de seguir o Estrangeiro de Eléa e relativizar o Uno parmenideano em favor do eleatismo, reconduz a Diferença heracliteana à Identidade. Como quer que seja, fica assegurada a cumplicidade entre experiência e razão universal, o que basta para fazer da oposição entre o efetivo e o racional o *princípio interno* da temporalidade (a “necessidade histórica”).

Eis reeditada (nesta trajetória que, após a reinterpretação de Pascal por Rousseau, passa da França à filosofia especulativa de Kant até Hegel) a coabitação entre, de um lado, o ser uno e idêntico e, de outro, sua diferenciação interna, desdobrada na linguagem e na história. Compreende-se melhor, com isso, a embocadura moderna que celebra a “consciência da crise” como sendo a atitude filosófica por excelência, uma atitude que ninguém representa melhor que o raciocinador dualista. Surge, porém, esta última suspeita: e se o diagnóstico do presente, efetuado pelo crítico dualista, for, não a prova de sua lucidez, mas sintoma de mal-estar com a finitude? O que concluir, se a “consciência da crise” revelar-se, ao fim e ao cabo, uma expressão hiper sofisticada de uma consciência *em crise* com o vir-a-ser? Isto dito não para o bem dos conformistas, ao contrário.

Bibliografia

- Corneille, Pierre (1980). *Œuvres complètes (Textes établis, présentés et annotés par George Couton)*. Col. Pleiade. Paris: Gallimard.
- Descartes, René. (1996). *Œuvres de Descartes publiées par C. Adam & P. Tannery*. Paris: Vrin.
- _____. (2010). *Descartes – Obras escolhidas* (org. J. Guinsburg, R. Romano e N. Cunha). São Paulo: Perspectiva.
- Ferrari, Jean (1979). *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Klincksieck.
- FIGUEIREDO, Vinicius (2021). *A paixão da igualdade – uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário.

- _____.; Martinazzo, Nicole (2023). “Os postulados práticos da razão”, *in*: Joel T. Klein e Lorenna F. P. Marques. (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da razão prática* (v. 1). Florianópolis: Nefiponline.
- Hegel, Georg W. F. (1978). “Preleções sobre a História da Filosofia” (Tradução: Ernildo Stein), *in*: José Cavalcanti de Souza (org.), *Os pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 92-102.
- Kant, Immanuel. (2012). *Crítica da razão pura*. (Tradução: Fernando C. Mattos). Petrópolis: Vozes.
- _____. (2016). *Crítica da razão prática*. (Tradução: Monique Hulshof). Petrópolis: Vozes.
- _____. (2017). *Cursos de antropologia A faculdade de conhecer (Excertos)* (Tradução: Márcio Suzuki). São Paulo: Clandestina.
- _____. (1984). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Tradução: Ricardo Terra e Rodrigo Naves). São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1902 em diante). *Kants Werke*, Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer <Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co.>.
- Lebrun, Gérard. (1986). “Uma escatologia para a moral”. (Tradução: Renato J. Ribeiro), *in*: I. Kant, *Ideia de uma história universal* (org. Ricardo Terra). São Paulo: Brasiliense, pp. 75-101.
- La Bruyère (1965). *Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. [1688]. Paris: GF-Flammarion (Edição brasileira: *Os caracteres*. Tradução: Antonio G. da Silva. São Paulo: Editora Escala, s/d/.).
- Mongrédien, Georges (1972). *Recueil des textes et des documents du XVIIe siècle relatifs à Corneille*. Paris: CNRS.
- Oliva, Luís. C. (2004). *As marcas do sacrifício – Um estudo sobre a possibilidade da História de Pascal*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- _____. (2006) Antecedentes teológicos do conceito pascaliano de natureza humana. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 114, p. 367-408, dez.
- _____. (2020. Amor próprio e imaginação em Pascal. *Cadernos espinosanos*, n. 42, p. 59-75, jan.-jun.
- Oliveira, Camila L. (2016). *Ceticismo e reminiscência em Pascal*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro.
- Pascal, Blaise (1963). *Œuvres complètes* (Présentation et notes de Louis Lafuma). Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2005). *Pensamentos*. (Tradução: Mário Laranjeira.) São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1994). *Pensamentos sobre a política*. (Tradução: Paulo Neves). São Paulo: Martins Fontes.

- Prado Jr., Bento (2018). *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Edunesp.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005). *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. (Organização e apresentação: José O. de A. Marques). São Paulo: Estação Liberdade.
- _____. (1986). *Devaneios de um caminhante solitário*. Tradução de Fúlvia Moretto. Brasília: Editora da UnB.
- _____. (2020). *Escritos sobre a política e as artes*. (Organização de Pedro. P. Pimenta e apresentação de F. de Mattos). São Paulo: Ubu/UnB.
- Voltaire (1968 ss.) *Les œuvres complètes de Voltaire* (ed. Theodore Besterman [then by W. H. Barber]). Genève: Institut et musée Voltaire; puis Oxford: The Voltaire Foundation.