Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651

IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

PASCAL É UM PRÉ-KANTIANO? NOTAS SOBRE O PENSAMENTO TRÁGICO E O SOBRE O PROBLEMA DA TOTALIDADE EM PASCAL E KANT A PARTIR DOS CAMINHOS DA CONVERSÃO

Robson Carvalho dos Santos[1]
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
robson.carvalho.santos@usp.br

RESUMO Neste artigo pretendemos explorar a interpretação de que os *Pensamentos* de Pascal e a filosofia crítica de Kant expressam uma visão trágica, descrita como uma cisão entre a finitude da condição humana e a totalidade da natureza e do mundo. Ademais, questionamos até que ponto é possível associar a consolidação de uma visão trágica a um processo de conversão vivenciado por Pascal e por Kant, o qual, a despeito de suas conotações religiosas, assume o sentido de uma mudança de orientação e de interesse do objeto de suas filosofias. Essa interpretação procede mediante a comparação entre o fragmento Br. 72/Laf. 199 dos *Pensamentos* e determinados trechos da *Crítica da razão pura*. Por fim, conduzimos a análise a uma apresentação das linhas gerais do papel desempenhado por uma antropologia no pensamento de ambos e apontamos alguns limites dessa comparação.

PALAVRAS-CHAVE Pascal; Kant; visão trágica; finitude; totalidade; transcendência.

1 Esse trabalho retoma e desenvolve uma comunicação apresentada em 2023 na PUC-SP, por ocasião do colóquio comemorativo dos 400 anos do nascimento de Pascal. Agradeço a Gabriel Frizzarin (USP) e ao professor Luís César Oliva (USP) pelo incentivo para elaborar e apresentar a ideia que animou esse texto. Registro também meu agradecimento ao professor Rodrigo Hayasi Pinto (UEM), cujas perguntas a respeito da apresentação suscitaram reflexões que busquei agregar a esta nova versão do trabalho. A Maria Luiza Lima Seabra (USP), para quem as ideias foram apresentadas e com quem pude discutir os últimos ajustes do texto, agradeço igualmente. Também agradeço aos pareceristas deste artigo, cujas questões também foram, na medida do possível, integradas nesta última versão.

para Vinícius Berlendis de Figueiredo (*In memoriam*)[2]

O ponto de partida da filosofia, para aqueles que se dedicam a esta ciência como deve ser e a acessam pela porta, é a consciência de sua própria fraqueza e de sua impotência nas coisas necessárias.
Epiteto (1993, p. 127)

1. Introdução: sobre a legitimidade e o alcance da comparação

Pascal é um pré-kantiano?[3] A pergunta emerge da leitura de Lucien Goldmann, para quem o filósofo de Königsberg seria "o primeiro pensador moderno que *de novo* reconheceu a importância da *totalidade* como categoria fundamental da existência" (Goldmann, 1967, pp. 25-26). Se Kant *reconheceu* essa importância, é porque provavelmente foi Pascal quem primeiro a notou. Com efeito, no prefácio à tradução francesa (1948) do livro dedicado à introdução de Kant, Goldmann anuncia a escrita da obra que incluirá

2 Só durante o processo de revisão do artigo tive contato com seu livro, *A paixão da igualdade*, e com o que talvez tenha sido seu último artigo, no qual a questão que eu abordo foi tratada com a devida elegância e rigor. Que o presente trabalho seja entendido como uma pequena homenagem a este professor que se tornou uma de minhas referências tão logo pude conhecê-lo.

3 A pergunta é uma remissão ao artigo de Eliakim Ferreira Oliveira, *Pascal é um pré-hegeliano?*, no qual Oliveira propõe uma comparação entre a leitura de Pascal e a de Hegel sobre o ceticismo e procura mostrar que uma aproximação entre estes autores deve ser revista. Além disso, Oliveira propõe que a posição de Pascal é melhor compreendida à luz da categoria de tragédia – extraída da posição de Lucien Goldmann –, ao passo que a posição de Hegel é associada à categoria de dialética. Esses resultados levam a uma consequente aproximação entre a compreensão pascaliana do ceticismo e aquela apresentada por Kant na *Crítica da razão pura* (*Cf.* Oliveira, 2020). No presente artigo, como procuraremos mostrar, o ceticismo não é o único meio de vincular Pascal e Kant.

Pascal nos marcos da mesma interpretação que inscreve a filosofia kantiana no contexto do impasse entre os valores individuais e as exigências da totalidade (*ibid*., p. 4). Trata-se de *O Deus escondido*, de 1955.[4] Nesta obra, em conjunto com a ideia de totalidade e de dialética, vem à tona a categoria de tragédia como constituinte do pensamento que se realiza como fenômeno literário em Racine e como fenômeno filosófico em Pascal e em Kant. De modo amplo, o pensamento trágico contém em seu cerne o reconhecimento de uma cisão entre o homem e o mundo, a qual dá origem a questões para as quais o homem não possui resposta (*Id*., 1964, p. 42, nota). Goldmann concede ao trágico alguma importância como característica da análise em seus textos anteriores (*Id*., 1967, p. 111). Porém, em *O Deus escondido*, tal categoria adquire centralidade, pois é por meio dela que se correlacionam as filosofias analisadas. A visão trágica é entendida como uma "estrutura global" que permite coligir acontecimentos de ordem teológica, filosófica e literária para então aplicá-los na descoberta de elementos em comum entre determinados textos e autores ou traçar distinções no interior da história da filosofia (*Id*., 1964, p. ix e capítulo III). No interior dessa visão, dada a manifestação do pensamento trágico em seus textos, Pascal e Kant acabam sendo aproximados em função do modo como compreendem a ruptura do ser humano com a totalidade.

Assim, ainda que os enquadre em um esquema demasiadamente amplo, essa interpretação tem o mérito de restituir a Pascal o título de filósofo (Lebrun, 1983, p. 15), sem excluir a apologia como finalidade de suas reflexões e, a nosso ver, combater a imagem austera que comumente se faz de Kant. Contudo, sem uma intervenção complementar, a relação entre esses

4 Em sua obra, Goldmann tenta desenvolver uma leitura de problemas filosóficos valendo-se do materialismo histórico-dialético como princípio de interpretação (Goldmann, 1964, p. 7). Uma aplicação exemplar dessa ideia ocorreu em *Origem da dialética*. Para uma apreciação do método de Goldmann, remetemos ao artigo de Michel Löwy, *Lucien Goldmann ou a aposta comunitária* (1995), à introdução de Gouhier ao seu trabalho *Conversão e Apologética* (*Cf.* Gouhier, 2006, pp. 17-42), e ao ensaio de Ricardo Barbosa (*Cf.* Barbosa, 2007, pp. 35-37).

filósofos permanece meramente alusiva. É por isso que não pretendemos avaliar a posição de Goldmann, mas apenas vincular essa interpretação às contribuições dadas por outros comentadores e, levando adiante uma tarefa que ele próprio prescreveu para o avanço de sua tese (*Cf.* Goldmann, 1964, capítulo I), encontrar vestígios textuais das aproximações que ele procurou destacar. Nesse sentido, são fundamentais o comentário de Louis Guillermit, para quem o contato de Kant com a filosofia de Rousseau é ocasião para uma *conversão* filosófica (Guillermit, 1981, p. 21) e uma nova orientação de sua filosofia, assim como a posição de Vincent Carraud, o qual destaca a existência de duas antropologias em Pascal e associa parcialmente o significado da segunda antropologia pascaliana à antropologia de Kant (Carraud, 2006, p. 305, nota).[5]

Além desses, Henri Gouhier também pode contribuir. Em *Conversão e Apologética*, o comentador nos previne quanto à tentativa de atribuir a Pascal intenções sistemáticas estranhas ao seu projeto, ou de submetê-lo a uma noção de ordem ou totalidade à qual o próprio escritor não chegou (Gouhier, 2006, pp. 18; 39-41), pois isso poderia nos levar a uma assimilação indevida das contribuições de Pascal ao regime que Kant impõe à filosofia. Por outro lado, tal como no caso de Lebrun[6], Gouhier permite sublinhar

5 Além de Carraud, Francesco Paolo Adorno também compreende os *Pensamentos* à luz de uma dupla antropologia, mas o faz indicando justamente a problemática teológica como condicionando a análise, de sorte que há uma antropologia antes e depois do pecado original. (*Cf.* Adorno, 2004, pp. 30-31). Gouhier, por sua vez, menciona uma antropologia negativa, cujo sentido é estabelecido pela crítica da filosofia. (*Cf.* Gouhier, 2006, p. 248).

6 A comparação entre Pascal e Kant nos textos de Lebrun é uma tópica antiga e pouco explorada no pensamento do comentador. Ela remonta à *Kant e o fim da metafísica* (2002, pp. 282, 465, 583), onde Pascal aparece como adversário de Kant, passa pelo seu trabalho *Pascal*: *voltas, desvios e reviravoltas* (*Id.*, 1983, cap. 4), onde Pascal é tratado como um anunciador da morte da metafísica, e chega até o "Subsolo da *Crítica*" (*Id.,* 2016, pp. 69 e 76), conferência em que Lebrun retorna a Pascal para identificar o prenúncio de uma filosofia da finitude do entendimento, tal como a de Kant. Entretanto, discutir em detalhes essa comparação envolveria uma leitura mais aprofundada da obra de Lebrun, de como ele acolhe as contribuições de Foucault e, além disso, discutir a concepção lebruniana de história

pontos de convergência úteis para o estabelecimento de uma comparação entre os autores. Em seu comentário sobre Pascal, Gouhier estabelece uma série de convergências entre Pascal e Kant, como, por exemplo, a instituição de uma antropologia como resultado de uma crítica da filosofia (*ibid*., pp. 248-249). Mas a despeito das convergências identificadas, Gouhier não perde de vista a orientação pascaliana, da qual resulta a submissão da razão à fé, exemplificada no fragmento Br. 268/Laf. 170 (*Cf.* Pascal, 1973, p. 110)[7], algo que, como veremos, se revela muito diverso da postura de Kant.

Desse modo, a contribuição dessa e de outras leituras suscita questões adicionais: como entender os resultados produzidos nesses autores pela conversão? Como eles descrevem a condição humana no interior dessa visão trágica? Há para ambos alguma forma de superação dessa condição? Que tipo de antropologia surge dessa descrição?

Não procuramos responder a essas perguntas de maneira exaustiva, mas organizar a exposição de acordo com elas. De modo que, primeiro, trataremos de Pascal, começando pelos seus textos situados no contexto de sua segunda conversão, destacando a emergência dos problemas que receberão uma atenção renovada nos *Pensamentos* e sublinhando algumas de suas características mais elementares que permitem a comparação com a filosofia kantiana. Nesse sentido, privilegiaremos a sua crítica à filosofia como forma de resolver o descompasso da razão humana com a totalidade, apontaremos como tal crítica envolve premissas teológicas que governam a leitura de Pascal – donde a preeminência do problema da graça – e terminaremos por avaliar como elas culminam em alguns resultados expressos nos *Pensamentos*, onde nossa análise se concentrará no fragmento Br. 72/ Laf. 199 como expressão da antropologia que é formulada como resposta às

da filosofia. Para uma incursão nesses temas, remetemos o leitor ao trabalho de Márcio Suzuki (2007).

7 Quanto às citações dos *Pensamentos*, optamos pela edição Brunschvicg e indicamos o fragmento correspondente na edição Lafuma. As traduções brasileiras que se valem dessas duas numerações constam nas referências.

premissas teológicas e como alternativa para descrever a condição humana.

Em seguida, passamos à abordagem de Kant. Neste, apresentaremos a sua crítica à metafísica dogmática como correlata à crítica que Pascal dirige contra a filosofia. Nossa análise partirá, assim como no caso anterior, da premissa de que sua filosofia se desenvolve como forma de diagnosticar e mitigar a cisão entre o homem e a totalidade. Diante dessa premissa, determinadas passagens da *Crítica da razão pura*[8] (doravante apenas *Crítica* ou primeira *Crítica*) serão evocadas para trazer a lume o modo como essas questões ocorrem e quais soluções ele julga pertinente encaminhar. À vista disso, posições eminentemente kantianas – como a tendência da razão para a metafísica e a dissociação entre a finitude do entendimento humano e a aspiração da razão para a totalidade – ganham relevo e permitem levar a cabo uma comparação mais minuciosa entre os autores. Assim como no caso de Pascal, nossa leitura de Kant se encerra em uma abordagem de determinados aspectos de sua antropologia, pois entendemos que este é o limite da convergência entre ambos, na inclusão de uma antropologia como disciplina alternativa ou complementar à filosofia para a compreensão e, ao mesmo tempo, como remédio para a alienação do homem.

Por fim, cabe ainda uma última palavra ao leitor quanto ao alcance da comparação visada. Devemos advertir que não trataremos de estabelecer as comparações tendo como base a identificação de alguma influência direta do pensamento de Pascal em Kant. Embora seja possível afirmar que Kant de fato teve acesso a textos de Pascal, os textos em que Kant o menciona tematizam outras questões que dizem respeito à compreensão dos fenômenos psicológicos identificados nos episódios de conversão e de descrição dos sentimentos envolvidos no que o filósofo de Königsberg chamou de

8 No que se refere às obras de Kant, conjugamos o padrão dado pela Academia de ciências de Berlim (*Akademie-Ausgabe*, AA) com o da presente revista. O modelo de citações das obras de Kant, bem como a lista de abreviações pode ser consultado em: <https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/kant-forschungsstelle-hinweise-fuer-autoren/>.

"fanatismo" ou "desvario místico".[9] Diante disso, cabe perguntar: se o ponto explorado da relação entre ambos os autores não se dá exatamente nos termos de uma influência direta, mas de um contato e de uma absorção do pensamento de Pascal em um quadro conceitual ao qual Kant dá contornos específicos, a comparação não perde a força? A esta questão gostaríamos de responder que insistimos na semelhança de certos esquemas conceituais que podem ser aplicados.[10] Não trataremos, portanto, de justificar os desdobramentos da filosofia kantiana com base em algum influxo do pensamento pascaliano, mas mostrar como, em virtude dos problemas que abordam, as respostas de Pascal e Kant a esses problemas compartilham certos elementos conceituais.

9 Reinhard Brandt e Werner Stark, editores dos cursos de antropologia do volume 25 das obras completas de Kant, indicam duas possíveis fontes para as referências a Pascal ao longo dos cursos de antropologia. A primeira seria o volume 3 das obras de Montaigne traduzidas para o alemão, o qual conteria uma tradução dos *Pensamentos* e da *Recherche de la vérité*, de Malebranche (*Cf.* Kant, 1998 [*V-Anth/Collins*: XXV, 1772/1773], p. 11). A segunda seria uma tradução alemã dos *Pensamentos* baseada na edição de Amsterdã, de 1688, a qual contém uma biografia de Pascal escrita por sua irmã e que também teria sido traduzida (*Id.*, [*V-Anth/Mensch*: XXV, 1781/1782 e V-Anth/Mrong: XXV, 1784/1785], pp. 863 e 1315). Além dessas, as referências a Pascal também incluem comentários sobre suas pesquisas no campo da matemática. Entretanto, uma análise dessas fontes e do modo como Kant aborda Pascal são assuntos para outro artigo. Quanto ao termo escolhido por Kant para identificar os fenômenos psicológicos, as expressões "fanatismo" e "desvario" traduzem o termo alemão *Schwärmerei*, tradicionalmente traduzido por "entusiasmo". As razões para a opção adotada se encontram em uma nota dos tradutores da última edição em língua portuguesa do *Conflito das faculdades* (*Cf.* Kant, 2021, p. 199-200 , nota li).

10 Poderíamos descrever nosso exercício – para usar uma expressão da comentadora Chantal Jaquet (2017) – como uma tentativa do estabelecimento de um *contraste instrutivo*. Em resumo, não pretendemos identificar as posições de Kant e de Pascal, mas antes mostrar como, ao abordarem problemas semelhantes, esses autores formulam conceitos e respostas que compartilham elementos.

II. O CARÁTER E O RESULTADO DA CONVERSÃO EM PASCAL

Em que pese a pluralidade dos assuntos tratados por Pascal em suas obras, é ponto pacífico que sua trajetória intelectual é marcada por experiências de conversão. Afora o sentido mais concreto desses episódios, que consiste na adoção de uma forma mais rigorosa de adesão à fé religiosa, as conversões coincidem com o amadurecimento de problemas anteriormente abordados e resultam, por exemplo, em uma reflexão mais apurada sobre o problema da determinação de um novo modo de vida. Esses episódios terminam por agregar novas orientações aos seus interesses teóricos e, consequentemente, para os temas de suas publicações. Nesta senda, além do seu interesse biográfico, a conversão é empregada em função de compreendermos o teor apologético dos escritos de Pascal. Mas é preciso notar, como bem fez Gouhier (2006, pp. 131-133), que essas duas maneiras não estão completamente dissociadas. Um argumento favorável a essa interpretação é dado pelo *Escrito sobre a conversão do pecador*, texto redigido no contexto de uma segunda experiência pessoal de Pascal em 1654, a qual o levaria a acentuar a sua aproximação da vida religiosa e tomar a decisão de se retirar em Port-Royal des Champs, onde se passa, por exemplo, o episódio que dá origem ao relato de Nicolas Fontaine, possivelmente composto a partir de anotações de Pascal e anotações marginais do Sr. de Sacy (*Cf.* Mesnard *In* Pascal, pp. 76-77), a *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*.[11]

Quanto ao *Escrito sobre a conversão do pecador* propriamente dito, é particularmente instrutiva a descrição que este apresenta dos resultados de

11 Essa possível convergência entre os dois planos de análise é um dos motivos para que Gouhier assinale a influência da experiência de conversão vivenciada por Pascal na redação do *Escrito sobre a conversão do pecador* e da *Conversa* (2006, pp. 54, 72, 114, 131-133). Com base nas cartas trocadas entre as irmãs de Pascal, Jacqueline e Gilberte, de 8 de dezembro de 1654 e 25 de janeiro de 1655, o comentador encontra os traços das experiências que emanam na descrição de "como a graça devém eficaz", que é justamente o tema do *Escrito* (*Ibid.*, p. 117). Deve-se advertir o leitor, porém, que a posição de Gouhier não consiste em assimilar o *Escrito* ao episódio de conversão, mas antes *assinalar* a convergência entre os resultados do episódio de conversão e o conteúdo do *Escrito* (*Ibid.*, p. 22).

uma luz que é concedida àquelas almas que se tornam dignas da intervenção divina. Segundo Pascal, a alma iluminada pela luz divina começa por perturbar-se diante do conforto que encontrava no mundo. Esta perturbação se torna amargura quando da tentativa da alma de se desapegar das paixões provocadas pelas coisas mundanas; e essa amargura dá lugar a um processo de reconsideração do valor da vida, no qual a alma eleva-se perante as demais e passa a reconhecer que há apenas um bem diante do qual tudo o que é mundano se reduz a nada. Assim, ela coloca-se na busca do verdadeiro bem, compreende que é preciso que ele dure tanto quanto a alma, que não haja nada acima dele e igualmente percebe que aquilo que ela considerava como acima de tudo, o mundo, não pode ocupar esse lugar, pois não é o soberano bem (Pascal, 2014, pp. 94-95). Por consequência, nesse movimento de ascese nota-se que ele só pode realizar-se plenamente em uma *transcendência*. Afinal, é apenas Deus que pode contemplar essa busca incutida no processo que desencadeia o movimento de elevação da alma.

Ora, esse aspecto apologético do *Escrito sobre a conversão do pecador* também é característica de outro texto da mesma época, portanto, envolvido nas implicações intelectuais que o segundo episódio de conversão teve na vida de Pascal. Trata-se da já mencionada *Conversa com o senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. O elemento apologético que perfaz esse texto encontra-se articulado com a posição de Pascal sobre a importância da filosofia. Isto porque o interlocutor da conversa é apresentado como alguém resistente ao papel da filosofia, que vê nela uma ameaça à religião e às verdades consolidadas encontradas nas sagradas escrituras e professadas pelos pais da igreja, como Santo Agostinho. Não é fortuito que na descrição da conversa, após uma apresentação de Pascal a propósito das filosofias de Epiteto e Montaigne, o Sr. de Sacy intervenha para expressar suas reservas quanto à filosofia e perguntar o seguinte: "Perdoar-se-ia aos filósofos de outrora, que se chamavam acadêmicos, por colocar tudo em dúvida. Mas que necessidade tinha Montaigne de distrair o espírito renovando uma doutrina que soa agora aos cristãos como loucura?" (*Ibid*., p. 69). O questionamento do Sr. de Sacy dá o tom eminentemente moral com o qual ele avalia a filosofia. Nesse sentido, a autoridade de Agostinho é mobilizada para defender a posição

de que a inteligência deve estar a serviço da fé e não da dúvida, destarte que a própria vida do santo padre, cujo processo de *conversão* o levou a reputar como vaidade e "prazer perigoso" aquilo no que ele se comprazia, é ocasião para que o Sr. de Sacy reprove ainda mais Montaigne e veja em Pascal um outro uso da inteligência (*Ibid*., pp. 70-72).

Se, no *Escrito*, Pascal parece concentrar-se na descrição daquele que recebe a graça, na *Conversa* ele é confrontado com o risco oferecido pela filosofia àqueles privados da luz divina, que ao tomar por fins em si mesmos a inteligência e o gênio, nos desviam da fé ao invés de conduzirem a ela. A esta dificuldade Pascal responde: "É verdadeiro, senhor, que vós acabastes de me mostrar admiravelmente a pouca utilidade que *os cristãos* podem extrair dessas leituras filosóficas." (*Ibid*., p. 78, itálicos nossos). Isto porque se no estoicismo comete-se o equívoco de superestimar a grandeza humana e ignorar a sua natureza corrupta, no ceticismo comete-se o erro contrário, de superestimar a miséria humana e precipitar os homens na preguiça. A pouca utilidade dessas doutrinas é decorrência de sua compreensão unilateral da verdade. Admitamos a aplicação de uma distinção que, a nosso ver, se encontrará adiante: trata-se de *compreensão* e não apenas de conhecimento. Uma das características da *Apologia*, como se poderá notar, é o amadurecimento da reflexão que põe a religião como condição da transcendência que se coloca no horizonte do avanço do conhecimento do mundo. Nesse sentido, ainda na altura do episódio da *Conversa*, a resposta de Pascal deixa antever o conteúdo do fragmento Br. 185/Laf. 172: "A conduta de Deus, que tudo dispõe com doçura, consiste em pôr a religião no espírito pela razão, e no coração pela graça" (*Id*., 1973, p. 87). Em suma, sem a graça não pode haver *compreensão* do verdadeiro valor das filosofias de Epiteto e Montaigne, mas a frequentação individual destas filosofias é ainda mais nociva na medida em que acentua a condição que desvia o homem do horizonte colocado pela aquisição do conhecimento do mundo:

> Assim, esses dois estados, que seria preciso conhecer em conjunto para ver toda a verdade, sendo conhecidos separadamente, conduzem necessariamente a um destes dois vícios, o orgulho ou a preguiça, nos

> quais estão infalivelmente todos os homens *antes da graça* (*Id.*, 2014, p. 78, itálicos nossos).

O significado dessas palavras também antecipa o conteúdo de outro fragmento dos *Pensamentos*, como o de número Br. 83/Laf. 45, que diz o seguinte: "O homem não passa de um sujeito cheio de erro natural e indelével sem a graça" (*Id.*, 1973, pp. 65-66). Porém, é preciso sublinhar de antemão que em sua resposta Pascal reconhece *alguma utilidade* para estas filosofias. Mas essa utilidade está submetida à condição de que os estados a que elas conduzem sejam "conhecidos em conjunto para ver toda a verdade". Será este o aspecto da apropriação de Epiteto e Montaigne que o Sr. de Sacy aprovará em Pascal (*Id.*, 2014, p. 81), assim como é também neste ponto que Pascal indica o limite destas filosofias. O caráter complementar de ambas poderia nos levar a considerar que a sua união formaria uma "moral perfeita", mas sem a intervenção da sabedoria contida no evangelho, não nos seria dada a possibilidade de distinguir em nós a nossa fraqueza como inerente à nossa condição natural e a nossa grandeza como pertencente à graça. Permanecendo no nível da mera união entre estas filosofias, não experimentaríamos um estado de paz, pelo contrário,

> nada resultaria de sua reunião senão uma guerra e destruição geral, pois um estabelecendo a grandeza do homem e o outro a fraqueza, eles arruínam as verdades tanto como as falsidades um do outro, de modo que não podem subsistir sozinhos por causa de suas faltas, nem se unir por causa de suas oposições (*Ibid.*, p. 79).[12]

12 Ora, o estado de guerra descrito como resultante do conflito destas filosofias não é já ocasião para uma primeira comparação entre Pascal e Kant? Não é de modo equivalente que no prefácio à primeira *Crítica* a disputa entre os nômades céticos e os despóticos dogmáticos ocorre? A metafísica não é igualmente vista como "campo de batalha" e alvo de "guerras internas"? (Kant, 2015 [AVIII-AIX], p. 17-18). Todavia, por mais que pareça útil, é preciso que esse cotejo inicial seja submetido a um exame mais detido. Nesse sentido, duas diferenças devem ser ressaltadas. Para Pascal, pelo menos no contexto da *Conversa,* o conflito entre céticos e dogmáticos apresenta implicações de natureza moral e antropológica, ao passo que no primeiro prefácio à *Crítica*, se considerarmos a sua primeira edição

Concedendo ao Sr. de Sacy o mérito do cristianismo e do acesso aos elementos da religião, como a revelação, o evangelho, a fé etc. Pascal aposta na leitura conjunta das filosofias que apresentou e, por meio da teologia, também aposta na dissolução do conflito moral por elas provocado. O Sr. de Sacy, por sua vez, concede a Pascal o mérito de reconhecer naquelas filosofias o que ensinam de edificante, mas não deixa de ressaltar o perigo que representam ao homem comum que a elas recorre sem a "elevação suficiente" para discerni-las naquilo que têm de instrutivo. É justamente este estado de elevação que permite a homens como Pascal chegar às conclusões que o Sr. de Sacy julgava já estabelecidas quando do início da conversa, ainda que Pascal o tenha feito "depois de muitas voltas", por meio dos "princípios dos filósofos". É preciso salientar, como também faz Fontaine ao final do texto da *Conversa*, que essa condição só é dada a Pascal em virtude do que a conversão nele produziu, donde se tornam ainda mais significativas as palavras que Pascal dirige ao seu interlocutor no *Escrito sobre a conversão do pecador*. É somente "auxiliada pela luz da graça" que a alma passa a reconhecer que mesmo os bens mundanos mais duráveis, como a ciência, não são capazes de satisfazer a alma para sempre (*Ibid*., pp. 94-95).

Em conjunto com a *Conversa com o Senhor de Sacy*, as teses apresentadas no *Escrito* parecem confundir-se com os resultados produzidos pela

(1781), ele é predominantemente teórico e a sua dimensão moral só adquire a importância que Kant lhe consagrará a partir de desenvolvimentos posteriores. É apenas no prefácio à segunda edição da primeira *Crítica* que as investigações do estatuto científico da metafísica acarretam a distinção entre a utilidade negativa, predominantemente teórica, e a utilidade positiva da *Crítica*, esta sim de cunho moral (*Ibid*., [BXXIV-XXV], pp. 33-34). Ademais, convém notar que Pascal não admite uma solução para o estado de guerra *no interior* ou *por meio da filosofia*. Se há alguma saída do impasse, ela está para além das possibilidades da filosofia, saída que, como indicaremos adiante, aponta para a religião. No caso de Kant a questão parece mais intrincada, na medida em que na *Crítica* e por vezes na mesma passagem, ora uma dissolução do estado de guerra se coloca no horizonte, ora tal possibilidade parece vedada (*Ibid*., [BXXXI] p. 37). Portanto, a assimilação entre Pascal e Kant que as leituras iniciais de Goldmann sugerem devem ser vistas com cautela. Será preciso adentrar os *Pensamentos* para encontrar novas razões de tal aproximação.

conversão de Pascal. Neste quadro, o que emerge como um dos temas centrais de uma leitura conjunta desses textos é a questão da graça. É somente por meio da graça que nos será concedido o discernimento das coisas do mundo da vida e da nossa condição insignificante perante Deus. Se é possível apontar algo que unifica estes textos é a reflexão sobre a condição do homem antes e depois da graça. Assim, a questão que se imporia seria a de identificar de que modo a análise que se faz da condição humana requer uma elucidação do papel desempenhado pela graça. Isto é, em que ela consiste e como ela é capaz de ressignificar o paradoxo que nos constitui. Mas uma vez que esse trabalho já foi realizado em alguma medida[13], a nós cabendo a permanência dentro da investigação do outro polo da questão, a condição do homem. Mas mesmo nesse polo da análise, permanecer nesse contexto da *Conversa* e do *Escrito* nos privaria, tanto quanto no caso de um estudo sobre a graça, de perceber a dimensão e a dramaticidade com que estas questões se apresentam na obra de Pascal, para as quais só os *Pensamentos* podem nos dar tanto o testemunho quanto as ferramentas para desenvolver as hipóteses que o presente artigo propõe.

Com efeito, uma das possibilidades de compararmos Pascal e Kant passa pela aplicação de duas chaves de leitura. A primeira consiste em identificar na obra de Pascal os momentos em que se aplicam as palavras de Goldmann: "em primeiro lugar, onde muitas vezes escrevemos 'Kant foi o primeiro...', poderíamos escrever Blaise Pascal" (Goldmann, 1967, p. 4); a segunda deriva das considerações de Vincent Carraud (2006) sobre a presença de uma segunda antropologia no interior dos *Pensamentos*, a qual se deixa descrever não apenas pelo teor e intenção apologéticos com o qual comumente essa obra é lida, mas inclui uma reflexão sobre a natureza do homem à parte de sua destinação transcendente, reflexão que agrega elementos existenciais – a finitude – e elementos psicológicos – o divertimento – à descrição de nossa

13 Remetemos o leitor aos trabalhos de Luís César Guimarães Oliva, *A questão da graça em Blaise Pascal* (1996) e seu artigo *A noção de graça em Blaise pascal* (2012).

condição.[14] Com vistas a esse propósito, o fragmento Br. 72 dos *Pensamentos* é exemplar em virtude de apresentar, de modo análogo ao que se passa no "Apêndice à Dialética transcendental", o contraste entre a *finitude humana* e a *infinitude da natureza*.

> Se o homem se estudasse a si mesmo antes de mais nada, perceberia a que ponto é incapaz de alcançar outra coisa. Como poderia uma parte conhecer o todo? Mas a parte pode ter, pelo menos, a ambição de conhecer as partes, as quais cabem dentro de suas próprias proporções. Mas as partes do mundo têm todas tais relações e tal encadeamento umas com as outras que considero impossível compreender uma sem alcançar outras, e sem penetrar o outro (Pascal, 1973, fr. Br. 72/ Laf. 199, p. 59).

Ora, não está em jogo aqui justamente o mesmo impasse que se verificará a propósito da *Crítica*? Ainda que carregando um pouco nas tintas, mas seguindo a leitura de Goldmann, parece conveniente notar que a mesma dialética entre o todo e as partes está presente quando Kant se põe a investigar os limites dos princípios da investigação da natureza (Kant, 2015 [A651/ B679], p. 495). Por ora, concentremos nossos esforços na consideração do modo como Pascal apresenta a questão. Se na origem da *Apologia* está alguma forma de reflexão sobre o papel da transcendência e no horizonte dessa obra o conhecimento de Deus, este fragmento nos dá a ver claramente que um juízo sobre a possibilidade de alcançarmos este conhecimento passa inevitavelmente por considerações de natureza antropológica. Com efeito, a exortação para que o homem se questione a respeito de sua própria condição, exortação que se consolida na defesa da procura de Deus a partir do

14 Gouhier também dá a entender que uma reflexão de natureza antropológica predomina ao longo da *Apologia* (*Cf.* Gouhier, 2006, p. 66). Quanto à leitura de Carraud, convém notar que nos valemos de seus apontamentos para identificar no fragmento Br. 72 uma confluência dos dois sentidos de antropologia que ele identifica em seu artigo. Nesse sentido, estamos mais alinhados à posição de Oliva, para quem a orientação apologética não pode ser excluída do horizonte de uma compreensão da função do divertimento nos *Pensamentos* (*Cf.* Oliva, 2021, pp. 494).

fragmento Br. 184/Laf. 4 (Pascal, 1973, p. 87), é um dos núcleos em torno do qual giram as reflexões do fragmento Br. 72/Laf. 199:

> Que o homem, voltado para si próprio, considere o que é diante do que existe; que se considere como um ser extraviado nesse canto afastado da natureza, e que, da pequena cela onde se acha preso, isto é, do universo, aprenda a avaliar em seu valor exato a terra, os reinos, as cidades e ele próprio. Que é um homem dentro do infinito? (*Ibid.*, p. 55).

Ao realizar esse autoexame, o homem só poderá notar que é marcado pelo impasse natural de sua condição de "inconstância, tédio, inquietação" (*Ibid.*, Br. 127/Laf. 24, p. 74), a qual Pascal descreve pela submissão ao mundo, pela "dependência, desejo de dependência e necessidade" (*Ibid.*, br. 126/Laf. 78, p. 74). Mas, permanecendo no interior dos limites do fragmento Br. 72, é nítido como ele também conduz a nos interrogarmos não só sobre a nossa condição antropológica, mas também existencial:

> Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve (*Ibid.*, p. 56).

A reflexão existencial permite enxergar os limites da nossa condição humana. A nossa posição, a meio caminho entre o absolutamente grande e o absolutamente pequeno, nos impede de conhecermos tanto nossa origem como nosso fim. Somos levados a nos confrontarmos com essa contradição justamente em virtude do nosso progresso nos conhecimentos naturais. Tudo se passa como se fôssemos conduzidos ao limite desse tipo de conhecimento, tanto no que diz respeito ao seu poder explicativo da natureza quanto no que ele permitiria conhecer de nós mesmos. Com efeito, muitos fragmentos que a ele se seguem acentuam a miserabilidade da condição humana e a nossa consequente alienação nas coisas do mundo. Eis outro dos núcleos

de uma série de fragmentos que, na edição Brunschvicg, se encontram organizados sob o título "Miséria do homem sem Deus", o fragmento sobre o *divertimento* Br. 139/Laf. 136:

> Quando, às vezes, me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos e os castigos a que eles se expõem, na corte e na guerra, originando tantas contendas, tantas paixões, tantos cometimentos audazes, e muitas vezes funestos, descobri que toda a felicidade dos homens vem de uma só coisa, que é não saberem ficar quietos dentro de um quarto [...]. Mas quando pensei mais de perto no assunto, e quando, depois de haver encontrado a causa de todas as nossas infelicidades, quis descobrir-lhes a razão, achei que há uma muito efetiva, que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável, que nada nos pode consolar, quando nela pensamos de perto (*Ibid.*, p. 75).

Esse fragmento coroa um argumento que Lebrun (1983, p. 16) tão habilmente analisou sob a rubrica da *razão dos efeitos* . Instados pela nossa condição a investigarmos as causas de nossa inquietude, somos levados a reconhecer a insensatez do filósofo quando pensa que a nossa inquietude nos desvia de algum propósito a ser realizado na vida mundana. Por outro lado, também somos insensatos por igualmente considerar que na realização desses fins mundanos podemos aplacar o nosso desejo e anular a nossa inquietude. Não podemos deixar de lembrar o que se depreende do *Escrito*[15], segundo o qual, privados da graça, não podemos estimar o exato valor das coisas do mundo em comparação com o sumo bem, conclusão que se faz presente tanto naquele fragmento sobre o divertimento quanto neste fragmento sobre o desejo:

15 O divertimento é um dos núcleos da proposta de Carraud a respeito da existência de uma segunda antropologia em Pascal. Cabe notar, porém, que Carraud situa a análise pascaliana do divertimento no interior de uma antropologia desteologizada e, portanto, não submetida aos propósitos apologéticos dos *Pensamentos* (*Cf.* Carraud, 2006, pp. 312). Uma análise do tema do divertimento que inclui uma crítica da interpretação de Carraud com base na posição de Lebrun se encontra no já mencionado artigo de Oliva (2021).

> Tornando-nos a natureza sempre infelizes em todos os estados, nossos desejos fantasiam um estado feliz, porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos; mas, se alcançássemos esses prazeres, ainda assim não seríamos felizes, porquanto teríamos outros desejos de acordo com o nosso estado (Pascal, 1973, fr. Br. 109 bis/Laf. 639, p. 72).

A nossa vontade é o que iguala o homem comum ao filósofo em sua insensatez. O que os homens não percebem é que não buscamos as coisas, mas a própria busca. Mas o que resulta desse impasse? Novamente, a intervenção de Lebrun é oportuna. O filósofo sai momentaneamente de cena e cede espaço a uma conclusão segundo a qual os homens assim se comportam porque pressentem a sua condição miserável como decorrência de sua natureza corrompida (Lebrun, 1983, pp. 20-21). Os insensatos estão à beira de entender que a sua natureza não corresponde à sua origem, mas à sua condição mundana. Se é possível falar em verdadeira natureza, ela não está no repouso como realização de um fim mundano e superação do divertimento. "Por isso, os homens que percebem naturalmente a sua condição evitam por todos os modos o repouso e tudo fazem para procurar o tumulto" (Pascal, 1973, fr. Br. 109 bis/Laf. 639, p. 76). Mas se o repouso ou algo equivalente à nossa finalidade não se encontra no mundo, onde se encontra? Responder a essa questão nos reconduz ao fragmento Br. 72. "Que poderá fazer, portanto, senão perceber [alguma] aparência das coisas num eterno desespero por não poder conhecer nem seu princípio nem seu fim? Todas as coisas saíram do nada e foram levadas para o infinito" (*Ibid*., p. 56). Se determinados trechos do fragmento deram a entender que a desproporção do homem se dá em relação à natureza – "Afinal, que é o homem dentro da natureza?" –, a partir deste trecho pode-se entender que, se há alguma saída para o desconforto dessa condição existencial, ela não se encontra na natureza. Se, por um lado, o fragmento denota um caráter antropocêntrico, mediante o qual a dimensão das coisas é estimada *em relação* ao homem, por outro, essa estimativa conduz à colocação do homem frente à insignificância de sua condição perante a natureza.

Se permanecermos no nível das considerações deste fragmento, torna-se difícil encontrar uma resposta para este círculo. Ao menos no nível antropológico, toda a análise parece estar dedicada a intensificar o paradoxo e enunciá-lo como constituinte de nossa condição. Com efeito, em uma primeira parte, Pascal vai do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, acentuando a dramaticidade com que somos obrigados a perceber a coexistência da miséria e da grandeza em nós. Esse movimento culmina em uma interrogação que insinua a necessidade de percebermos que a compreensão dos nossos limites não está no nível da natureza: "quem seguirá estes caminhos assombrosos? *O autor destas maravilhas conhece-as; e ninguém mais*" (*Ibid*., p. 56, itálicos nossos). Em um segundo momento, Pascal parece se debruçar sobre a filosofia e sobre a investigação da natureza como primeiras tentativas de abarcar a nossa condição. Dados os limites dessas tentativas, tudo que delas resulta é o *conhecimento* de nossa condição e o pressentimento de nossa limitação. Somos então convocados à percepção desse resultado como o máximo a ser garantido no âmbito da filosofia: "Conheçamos, pois, nossas forças; somos algo e não tudo; o que temos de ser priva-nos do conhecimento dos *primeiros princípios* que nascem do nada; e o pouco que temos de ser impede-nos a visão do infinito" (*Ibid*., p. 57). Note-se bem: quando se trata de acentuar o paradoxo, Pascal se atém ao termo *conhecimento* para identificar o que podemos quanto a este estado que nos constitui. Não é à toa que o parágrafo que encerra esse movimento dá conta de sobrelevar a limitação da nossa razão e nos deixa entrever algo que já apontamos como alvo do fragmento sobre o divertimento. O mérito aqui consiste em mostrar que não é só o nosso conhecimento da natureza que está entre dois infinitos, mas em apontar que a *nossa* natureza – neste caso, a razão – não nos permite acesso a algo como um ponto fixo em meio aos infinitos que nos cercam. Em outras palavras, Pascal alude à nossa natureza decaída.

Ora, permanece a questão que nos reconduziu a este fragmento: se a razão não é a nossa finalidade ou o nosso recurso para sair do abismo, o que seria? Se neste fragmento não estão dados todos os elementos da resposta, ao menos alguns deles estão. Em sua terceira e última parte, o fragmento sonda a última camada que recobre a nossa contradição: "e o que completa a nossa

incapacidade de conhecer as coisas é o fato de serem simples em si, enquanto nós somos compostos por duas naturezas antagônicas e de gêneros diversos, alma e corpo" (*Ibid*., p. 59). E, novamente, é a propósito dos filósofos e das suas tentativas de dar conta dessa contradição que Pascal tratará. Ignorando que essa contradição apresentada em termos antropológicos esconde uma condição existencial, os filósofos tentam explicar reciprocamente as partes que constituem o homem, ora dizendo que o espírito ocupa um lugar, ora dizendo que as coisas têm inclinações, apetites etc. Assim, mediante esse tipo de raciocínio eles incorrem em uma antropomorfização da natureza e em uma naturalização de nossa fraqueza. Ao invés de reconhecermos que a nossa condição antropológica é reflexo de nossa condição existencial, acabamos por entronizar nossa razão. Portanto, o fragmento Br. 72 permanece ao nível desse impasse, dando no máximo indícios de como podemos ultrapassá-lo. Seria preciso recorrer a outros fragmentos para compreendermos onde se encontra a saída e como a alcançamos. Mas contentemo-nos com apenas um exemplo. Trata-se do fragmento Br. 430/Laf. 149, mediante o qual fica claro que apenas a religião remedia a situação de contradição na qual o homem se encontra:

> As grandezas e misérias do homem são de tal modo visíveis que é preciso, necessariamente, que a verdadeira religião nos ensine que há no homem um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria. É preciso, pois, que ela nos explique essas espantosas contrariedades (*Ibid*., p. 142).

Somente a religião pode nos contemplar com a devida compreensão de nossa miséria e de nossa grandeza. Mas é preciso salientar que esta compreensão envolve a admissão da impotência de nossa razão. Daí que, se, por um lado, a utilidade negativa do fragmento foi de diminuir as nossas expectativas quanto ao alcance da razão, de outro, a contrapartida positiva dessa utilidade é, dentro dos limites do fragmento Br. 72, o *pressentimento* de que nossa verdadeira grandeza está escamoteada e, a julgar pelo que o fragmento imediatamente posterior diz, a defesa de que o caráter dessa grandeza é moral e não epistemológico. Portanto, se queremos nos assegurar da

verdade, devemos reconhecer que "talvez este assunto ultrapasse o alcance da razão". E, uma vez que o interesse da razão talvez não tenha muito a realizar procurando a verdade em um âmbito sensível, "se algo existe em que seu próprio interesse deva tê-la aplicado seriamente, é a procura do soberano bem" (*Ibid*., fr. Br. 73/Laf. 76, p. 60). A dissolução do paradoxo que nos constitui está, portanto, a cargo da *transcendência*. Desse modo, se o fragmento Br. 72 apresenta a condição *sem a qual* não alcançamos a nossa autocompreensão, qual seja, o reconhecimento da coexistência da miséria e da grandeza em nós mesmos, a religião é a condição *pela qual* nossas contrariedades são explicadas e somos orientados a aplicar adequadamente nosso esforço em direção ao soberano bem. Assim, tanto em função da exigência de permanecermos vinculados ao eixo de nossa análise quanto em função dos próprios elementos trazidos à baila por essa pequena escansão do fragmento Br. 72 e incursão em alguns fragmentos com temas correlatos, somos reconduzidos aos resultados enunciados na análise da *Conversa com o Sr. de Sacy* e do *Escrito sobre a conversão do pecador*.

Como bem observou Flávio Fontenelle Loque – observação que estendemos ao *Escrito* –, a *Conversa* comporta duas dimensões, uma antropológica e outra moral (Loque *in* Pascal, 2011, p. 28). Desse modo, se retomarmos o tema da *Conversa* à luz da leitura da *Apologia*, depreendemos que a resposta de Pascal consistia em, ao evidenciar a complementariedade das filosofias no que tange à suas respectivas respostas ao problema da existência de Deus, mostrar como essa questão não se resolve ao nível da razão. Portanto, há que se notar que a discussão desenrolada durante a *Conversa* antecipa, *mutatis mutandis*, as questões que verificamos no fragmento Br. 72. A nosso ver, é mediante a compreensão dessa primeira dimensão, cujo objetivo consiste em esgotar as respostas sobre a existência de Deus ao nível epistemológico, que se pode notar integralmente o papel desempenhado pela discussão das filosofias de Epiteto e Montaigne e, por conseguinte, reconhecermos a dimensão moral da questão. Essa dimensão moral, por sua vez, se sobressai no *Escrito*, cuja apresentação dos efeitos da graça consiste em descrever um processo de inversão de valores. Com efeito, Pascal se vale de um vocabulário que poderíamos presumir epistemológico e o ressignifica à luz da

infusão provocada pela graça: "A primeira coisa que Deus inspira à alma de que se digna tocar *verdadeiramente* é um *conhecimento* e uma *visão* totalmente *extraordinária* pela qual a alma considera as coisas e a si mesma de uma maneira totalmente nova" (Pascal, 2014, p. 91, grifo nosso). Vê-se que o acento aqui deve recair sobre o adjetivo "extraordinário". Trata-se, portanto, da descrição de uma experiência que modifica o nosso conhecimento prévio do mundo e o reposiciona de forma a nos valermos dele de modo distinto daquele de que até então nos valíamos. É esta modificação a responsável pelo despertar de um novo sentimento e por sua consequente inversão de valores.

Se permanecermos na abordagem da *Conversa com o Sr. de Sacy*, do *Escrito sobre a conversão do pecador*, e do fragmento Br. 72 dos *Pensamentos*, poderíamos encontrar inúmeros pontos de contato entre Pascal e Kant. O tema dos limites da razão, do alcance do conhecimento, a articulação entre a epistemologia e a moral, além de outros indicados pelos próprios comentadores. Escolhemos, contudo, permanecer na comparação suscitada pela presença do impasse entre finitude humana e infinitude da natureza. A nosso ver, permanecer nesse registro é o suficiente para explorar a senda aberta pelo trabalho de Goldmann, para agregar as contribuições de outros comentadores a essa perspectiva e para referi-las ao núcleo da aproximação. Contudo, comentadores como Goldmann e Lebrun não comentam que, tal como se nota em Pascal, o despertar de Kant para o aspecto trágico da condição humana é também fruto de uma forma de conversão. Cabe advertir, porém, que diferentemente do que se verifica no caso de Pascal, para quem *inclusive* a dimensão religiosa da conversão ocupa um lugar estratégico, no estudo de Kant essa ideia tem uma aplicação puramente filosófica. A defesa dessa interpretação passa, como veremos a seguir, pela leitura de certas passagens tanto da primeira *Crítica* quanto pela remissão a certos elementos de sua antropologia.

III. ELEMENTOS DA FILOSOFIA KANTIANA À LUZ DO SEU PROCESSO DE CONVERSÃO

Porventura, mais que nenhuma outra, a filosofia de Kant tomou para si o problema da totalidade, admitindo a sua compreensão como uma exigência incontornável. A particularidade do pensamento kantiano estaria, talvez, no caráter que ele confere à questão. O problema da totalidade é decorrente de uma exigência da razão mesma, não do filósofo. Destarte que, dada a inevitabilidade das questões colocadas pela razão e a nossa limitação perante a dimensão das tarefas suscitadas por tais questões, o desafio assumido seria o de reacomodar as respostas formuladas ao longo da história da filosofia com base em uma investigação sobre os poderes da razão. O parágrafo que abre o prefácio à primeira *Crítica* (1781) é testemunho tanto desse problema – o da totalidade – quanto da tarefa do filósofo, isto é, a de reconhecer e investigar as condições de lidarmos com a inevitabilidade da questão:

> A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por questões que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (Kant, 2015 [AVII], p. 17).

Não é preciso avançar muito na leitura da *Crítica* para encontrar o alvo dessa constatação. Segundo o diagnóstico do qual a obra parte, é a metafísica ou, melhor dizendo, os esforços malogrados de constituí-la como ciência que retratam a insuficiência do gênero humano de ascender ao gênero de conhecimento que reclama para si o domínio da totalidade (*Ibid*., [AXIV], p. 20). Não se trata aqui, tal como se tratava no fragmento de Pascal que analisamos mais detidamente, de sobrelevar a *desproporção* entre o alcance do conhecimento humano e a totalidade à qual ele aspira? Mas concentremo-nos em Kant. Se a totalidade se furta à nossa compreensão, qual mérito há em ceder a essa exigência da razão de alcançar algo como uma compreensão exaustiva da natureza ou como a demonstração da validade objetiva da ideia de Deus? Kant não cede a esse impulso por mera impossibilidade

de contê-lo. A *Crítica* expressa o reconhecimento de que há algo da ordem da nossa relação com o mundo que não atende ao avanço do conhecimento meramente empírico, nem mesmo se conferirmos a esse conhecimento algum verniz de totalidade, sistematicidade ou unidade, os quais são justamente os aspectos aos quais aspiram os objetos clássicos da metafísica. Considerada de um ponto de vista histórico, a metafísica é uma tentativa acrítica de realizar essas pretensões da razão. Suas pretensas conquistas sempre dão lugar às supostas conquistas de outros sistemas, e assim por diante. De modo que essas sucessões levam ao estado anômico identificado no início da *Crítica*. "Pois alguma metafísica sempre houve no mundo, e continuará a haver, mas com ela haverá também uma dialética da razão pura, posto lhe ser natural. A primeira e mais importante tarefa da filosofia, portanto, é fazer cessar a fonte dos erros [...]" (*Ibid*., [BXXXI], p. 37).

Pelo que, na "Dialética transcendental" ("Dialética"), Kant é enfático em mostrar como os objetos da metafísica são como expressões da realização do impulso da razão. Deus, liberdade e imortalidade são as ideias às quais a investigação da metafísica aspira como fins. E quanto ao seu estatuto de ciência, ela só poderá adquiri-lo na medida em que for capaz de ultrapassar a natureza (*Ibid*., [B395, nota], p. 300). Mas, a despeito da possibilidade de chegarmos àquelas ideias, está claro que apenas combater os raciocínios dialéticos como um tipo de erro por ignorância não é suficiente. À razão liga-se uma dialética irresistível que mesmo identificada não cessa de produzir ilusões (*Ibid*., [A297-298/B354], p. 277). Esse problema se torna tanto mais profundo quanto se avança na *Crítica*, de tal sorte que uma de suas expressões mais agudas se encontra no apêndice à "Dialética":

> Pois com que direito poderia a razão pretender [...] tratar como fruto de uma mera unidade oculta a diversidade de forças que a natureza nos dá a conhecer, e deduzir essa unidade de alguma força fundamental na medida de suas possibilidades, se nossa razão também é livre para admitir como igualmente possível que as forças da natureza são heterogêneas, e que a unidade sistemática da razão a partir dessa derivação não é conforme à natureza? (*Ibid*., p. 495, A651/B679).

Essa passagem é fundamental porque nela Kant se reporta aos resultados obtidos na "Analítica transcendental". Ainda que nos seja garantido o direito de legislar sobre os fenômenos da natureza, o domínio resultante dessa legislação dá origem a uma *verdade empírica*. Isto é, por mais que possamos encontrar leis para os fenômenos da natureza e lhes fornecer uma organização em um corpo de conhecimento, a nossa experiência por si só não garante que tudo que é da ordem do conhecimento está ligado e sistematizado, por exemplo, por uma *única* lei natural. O que a *Crítica* revela a partir da "Dialética" é que o parâmetro de unidade do qual nos servimos para avaliar o conhecimento da natureza é dado por nossa própria razão. Sem ele, poderíamos admitir a natureza como mero agregado de fenômenos contingentes, mas estaríamos "agindo frontalmente nesse caso contra a própria destinação" da razão (*Ibid.*). Assim, haja vista o diagnóstico do qual parte a crítica, nota-se que o parâmetro de unidade fornecido pela razão, por meio do qual o entendimento compreende os seus objetos, é incompatível com o que o entendimento humano pode abarcar. Mas, cabe perguntar: de onde vem esse conflito? Como explicar por que a natureza nos deu uma razão que espera por algo virtualmente inalcançável?

Responder a essas perguntas ou ao menos indicar as diretrizes de uma resposta exigiria uma atenção exclusiva aos textos de Kant. Por isso, optamos por nos limitarmos a uma questão mais simples, que consiste em entender como Kant é conduzido a esse diagnóstico. Sabe-se que a publicação da primeira *Crítica* só ocorreu após um período de 11 anos de quase completo silêncio, e a diferença do que essa obra apresentou em relação aos textos anteriores foi ocasião para que ele fosse instado a se pronunciar sobre os motivos dessa mudança radical. Dentre os textos que documentam esse processo, um é particularmente importante. Trata-se do relato contido na *Reflexão 5037*, cuja datação proposta por Erich Adickes a situa entre os anos 1776-1778. Nesta reflexão, Kant localiza uma de suas descobertas fundamentais – que o levaria à redação da primeira *Crítica* – entre a publicação de um texto sobre a polêmica entre leibnizianos e newtonianos a propósito da natureza do conceito de espaço e a dissertação de 1770. Esta reflexão é importante porque nela se encontram ao menos esboçados alguns dos elementos

constituintes da "Dialética". Kant fala em uma ilusão do entendimento, alude ao problema das antinomias e refere à solução desses impasses a possibilidade de completar a redação da *Crítica*.[16] Somada à confissão encontrada nos *Prolegômenos*, de 1783 (*Id*., 1988 [*Prol*: IV, 260], p. 17), e à carta a Garve, de 1798 (*Id*., 1942 [Br: XII], pp. 256-258), esta reflexão serviu de argumento para o que determinados historiadores da filosofia kantiana defenderam ser um dos seus momentos decisivos, marcado pelo desafio representado pela crítica de Hume ao conceito de causalidade. Todavia, este momento não é o único. A influência de Rousseau também foi significativamente decisiva para que Kant reconsiderasse não apenas o que ele previamente entendia por metafísica, mas também o peso antes conferido ao conhecimento da natureza, o qual passou a ser compreendido em seu papel conjunto com o reconhecimento da dignidade humana. Kant mesmo dá o reconhecimento dessa influência ao dizer que, assim como Newton está para a física, Rousseau está para a moral. Ele foi o descobridor das leis e dos rincões mais profundos deste mundo (*Id*., 1955 [*Bem. in die GSE*: XX], pp. 59-60). É este influxo proveniente da leitura de Rousseau que Cassirer descreve para destacar a inversão de tendências no modo como Kant julgava a legitimidade da metafísica de sua época. O descrédito que Kant dispensa à metafísica alemã e ao caráter transcendente de suas disciplinas se converte em um apreço por uma nova metafísica concebida segundo uma orientação radicalmente diversa. Ao invés de procurar os princípios das coisas segundo a ontologia, psicologia ou teologia racional, Kant submete a metafísica à busca de um princípio imanente, voltado para a fundamentação de uma ética, capaz de revelar em que consiste a dignidade humana e fazer a liberdade repousar em uma lei (Cassirer, 1948, pp. 108-113). Essa profunda ressignificação se

16 "Se eu conseguir convencer que é necessário interromper a construção desta ciência até que se tenha decidido sobre este ponto, então este escrito terá alcançado seu objetivo. No começo vi esta doutrina de conceitos envolvida em sombras. Eu tentei seriamente demonstrar proposições e o contrário destas, não para fundar uma doutrina da dúvida, mas porque eu queria descobrir onde se encontrava a ilusão do entendimento de que eu suspeitava. O ano de 69 me trouxe uma grande luz" (Kant, 1926 [*Refl*: XVIII], p. 69, tradução nossa).

faz presente até a sua manifestação mais concreta na primeira *Crítica*. Mas, antes, cabe ainda a retomada de uma leitura semelhante à de Cassirer.

Trata-se da que encontramos no texto de Louis Guillermit, *Immanuel Kant e a filosofia crítica* (1981). Ao abordar alguns dos temas fundamentais da filosofia kantiana, o seu processo de desenvolvimento é descrito como impulsionado por uma conversão (*Ibid.*, p. 21). Seria a partir do contato com Rousseau que Kant teria reconhecido a tarefa da filosofia e situado esta para além da mera busca de uma verdade sistemática capaz de explicar a ordenação de uma natureza e fazê-la refletir sobre o nosso modo de conhecer. Mas, convém interrogar, de que modo essa influência é exercida? De modo análogo ao que se verifica a partir da leitura de Cassirer, Guillermit chama a atenção para o tipo de resultado produzido pela influência do filósofo genebrino. "Rousseau me trouxe para o caminho certo" [*Rousseau hat mich zurecht gebracht*]. Essa "verdadeira conversão" é o que permitiu a Kant notar a necessidade de subordinar o conhecimento especulativo ao interesse da razão e à destinação da espécie humana (Kant, 1955 [*Bem. in die GSE*: XX], p. 44), de tal sorte que, segundo esse novo regime,

> toda crítica não tem outro fim senão o reconhecimento da supremacia do poder prático da razão. Esse reconhecimento faz da filosofia o único remédio a uma verdadeira alienação do homem, que se ignora a si próprio na medida em que não sabe em que consiste o caráter finito de sua razão humana (Guillermit, 1981, pp. 19-20).

Rousseau é, portanto, responsável pelo despertar do interesse que Kant passou a entender como sua *vocação*, a filosofia moral (Kant, 1992 [Br: X, Carta de Kant a Freihern von Fürst, 16/03/1770], p. 86). Com efeito, já na primeira edição da *Crítica* podemos encontrar os resultados identificados por Cassirer e por Guillermit. Na "Doutrina transcendental do método", mais especificamente no "Cânone da razão pura" ("Cânone"), Kant apresenta uma alternativa à realização do impulso da razão especulativa: "é sempre a razão pura que tem o mérito, ainda que somente em seu uso prático, de conectar ao nosso mais elevado interesse um conhecimento que a mera

especulação podia apenas imaginar" (*Id.*, 2015 [A818/8446], p. 592). Aquilo que à luz da leitura trágica da filosofia crítica pôde ser entendido mediante o esquema da desproporção entre a finitude do homem e a infinitude da natureza, nessa segunda parte da *Crítica* recebe sua contraparte positiva. No "Cânone", apresenta-se a resposta ao papel desempenhado pelos objetos da metafísica, os quais tiveram sua validade objetiva restringida na "Dialética transcendental". Se, no âmbito da "Dialética", Deus, imortalidade da alma e liberdade são entendidos como ideias cujo uso imanente está desautorizado dentro dos limites da razão especulativa, estas mesmas ideias ocorrem no "Cânone" como condições para a realização do interesse prático da razão. Esse último interesse foi negligenciado em favor do que se verifica no início da *Crítica*, mas encontra no "Cânone" o seu lugar de direito. Ora, segundo reza o próprio "Cânone", "prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade" (*Ibid.*, [A800/B828], p. 581). E se a liberdade, por seu turno, não pode encontrar no mundo empírico as condições de seu exercício, vê-se que a liberdade não pode estar vinculada a um arbítrio patologicamente condicionado. Donde se verifica que, se há leis para a realização da liberdade, estas seriam "leis práticas puras, [...] cujo fim é dado inteiramente a priori pela razão, e que não são comandadas de maneira empiricamente condicionada, mas de modo absoluto" (*Ibid.*, [A800/B828], p. 581). Somente estas podem ser entendidas como *leis morais* e podem comportar um cânone. Assim, uma vez que o fim supremo da razão está localizado em seu interesse prático, a sua realização consiste em reincorporar aquelas ideias cujo uso imanente está vedado no âmbito da razão especulativa e responder "*o que se deve fazer* caso a vontade seja livre, caso Deus exista e caso haja um mundo futuro" (*Ibid.*, [A800/B828], p. 581).

Por conseguinte, é preciso notar que o "Cânone" se coloca além dos limites traçados para a razão especulativa no início da *Crítica*, mas também remete a dois resultados enunciados nos prefácios. Sob pena de deslegitimar qualquer alcance transcendente dos conhecimentos da natureza (*Ibid.*, [AXIII-AXIV], pp. 19-20), o "Cânone" responde à tendência inexorável da razão de buscar a unidade destes conhecimentos (tendência agora entendida sob a rubrica do fim supremo da razão) (*Ibid.*, [AVII e A797/B825], pp.

17 e 580). Além disso, neste capítulo procura-se preencher o vazio deixado pela remoção dos supostos conhecimentos especulativos com os "dados práticos" da razão (*Ibid*., [BXXI-BXXII], p. 32).

Ora, além de outros desdobramentos e alterações sofridas pelas teses que Kant avança no "Cânone", por meio de sua correspondência sabemos que a resposta das três questões – às quais ele submete a unificação da natureza e a realização do bem supremo – condiciona a resposta de uma quarta, o que é o homem? (*Id*., 1922 [Br: XI, Carta de Kant a Stäudlin, 04/05/1793], p. 414); e a julgar pelos acréscimos a esta pergunta que se encontram na *Lógica de Jäsche* (1800), nota-se que o que começou como um embaraço e uma humilhação da razão perante a totalidade é acolhido no interior do caráter sistemático da filosofia kantiana e, além da sua consequente resolução nas metafísicas da natureza e da moral, encontra sua última resposta em uma antropologia.

> O domínio da Filosofia neste sentido cosmopolita deixa-se reduzir às seguintes questões: 1) *O que posso saber*? 2) *O que devo fazer*? 3) *O que me é lícito esperar*? 4) *O que é o homem*? À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral*; à terceira, a *Religião*; e à quarta, a *Antropologia*. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última (*Id*., 2011 [*Log*: IX, 25], p. 28).

O sentido cosmopolita da filosofia expresso nessa passagem nos remete à "Arquitetônica da razão pura", capítulo no qual Kant vai considerar o problema da unidade sistemática requerida pela razão do ponto de vista das questões do "Cânone", ou seja, da realização do interesse especulativo em conjunto com o interesse prático da razão. Mas é curioso constatar que, embora a distinção entre filosofia escolástica e filosofia cosmopolita reenvie a questão à *Crítica*, a pergunta pelo homem e o seu tratamento pela antropologia não parece explicitamente colocada àquela altura. Pelo contrário, Kant parece relegar a antropologia à mesma posição a que relegou a psicologia empírica; isto é, fora do sistema da metafísica (*Id*., 2015 [A849/B877], p. 609). Diante dessa mudança, cabe perguntar: o que a explica? Qual a

razão desse acréscimo da pergunta pelo homem e da mudança do papel da antropologia no sistema projetado por Kant? A questão se torna ainda mais importante ao considerarmos que o ponto de vista transcendental, que aparentemente exclui a antropologia do sistema da metafísica, convive com um ponto de vista diferente, dado pela introdução ao curso de antropologia do semestre de inverno de 1781/1782, onde embora ainda não haja uma delimitação clara do papel dessa área junto ao sistema da metafísica, ela já se insinua como pertinente à filosofia no sentido cosmopolita (*Id.*, 1998 [*V-Anth/Mensch*: XXV], pp. 856-857).

Independentemente dessa ambivalência, há um sentido de antropologia a ser destacado que reaviva a comparação com Pascal. Lembremos da formulação de Guillermit, para quem o primado da razão prática como pedra angular da filosofia crítica constitui a consolidação da filosofia como uma forma de antropologia, cujo papel é remediar a alienação do homem e o seu rompimento com a totalidade. Não é justamente essa umas das acepções de antropologia que se verifica nos *Pensamentos*? Para que sejam dados contornos precisos a essa comparação, vale a incursão em determinados elementos da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (*Antropologia*), de 1798:

> Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* que deve seguir a escola, não é ainda propriamente pragmática se contém um amplo conhecimento das *coisas* no mundo, por exemplo, os animais, as plantas e os minerais dos diversos países e climas, mas se contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*. – Por conseguinte, mesmo o conhecimento das raças humanas, como produtos que fazem parte do jogo da natureza, ainda não entra no conhecimento pragmático do mundo, mas *apenas* no conhecimento teórico deles (*Id.*, 2006 [*Anth*: VII], p. 120).

Mediante essa passagem, nota-se que a antropologia pragmática é colocada em uma posição aparentemente contraditória com o seu estatuto antes apresentado na "Arquitetônica". Se na *Crítica* a antropologia era considerada como pertencente ao domínio da psicologia empírica – o qual lhe deu origem –, na *Antropologia* ela é distinguida de uma antropologia em

sentido fisiológico (*Ibid*., p. 119) e mesmo de uma antropologia entendida como conhecimento teórico das diferentes raças humanas, conhecimento que conjugaria elementos de etologia e do naturalismo hoje compreendidos pela biologia. Esta distinção parece ser traçada de maneira consciente em relação aos escritos anteriores, especialmente os textos sobre as raças, publicados durante a década silenciosa, a *Resenha sobre Peter Moscati* (1771) e o ensaio *Das diferentes raças humanas* (1775).

Esse processo de consolidação da antropologia também pode ser entendido como marca de um novo paradigma[17], apresentado por Foucault em *As palavras e as coisas* (2016) e atribuído a uma das "descobertas" da filosofia kantiana. "Onde se entrecruzam natureza e natureza humana" (Foucault, 2016, p. 428.) trata-se de entender a distinção operada por Kant entre uma antropologia como conhecimento do homem enquanto ser natural, e uma antropologia que parte de nossa constituição natural como dada e procura expandir o significado do que é compreendido pela antropologia, na medida em que o homem é reconhecido como um ser dotado de disposições e germes naturais que nos permitem ultrapassar a nossa "primeira natureza". Nessa nova *epistémê*, o homem não aparece mais para si mesmo como um dado a ser classificado, ordenado e apresentado em um quadro (*Ibid*., p. 428), mas como ser que está implicado no conhecimento que produz (*Ibid*., p. 439). Ainda que seja um tanto quanto rudimentar, essa caracterização da posição de Foucault é suficiente para captar um sentido a mais nas palavras que abrem a *Antropologia* de Kant, onde o conhecimento do ser humano como fim em si mesmo e fim último do conhecimento é tomado como o verdadeiro conhecimento do mundo (Kant, 2006 [*Anth*: VII], p. 119).

17 Foucault esboça essa ideia em sua tese complementar, defendida em 1961, *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, na qual propõe uma leitura da *Antropologia* que vincula seu conteúdo ao desenvolvimento da disciplina no interior dos cursos ministrados por Kant desde o início da década de 1770 e, segundo essa vinculação, identifica as fontes para a obra publicada no fim da década de 1790. Contudo, uma reconstituição detalhada e avaliação da posição de Foucault extrapola os limites desse texto.

As contribuições extraídas da leitura de Foucault quanto ao teor da antropologia podem ser entendidas mediante os seguintes aspectos. Em primeiro lugar, a *Antropologia* expressa o fato de que Kant renunciou a uma investigação do homem exclusivamente voltada para a sua explicação como ser natural. A nosso ver, o vínculo com a *Crítica* é quase evidente justamente porque em 1781 o diagnóstico expresso é o de que a nossa razão, o elemento mais natural de nossa constituição, aspira a um tipo de conhecimento da natureza cujos resultados contradizem àqueles esperados. Em outras palavras, é como se houvesse um duplo sentido de natureza inscrito no homem e para o qual a antropologia deve fornecer explicações ou ao menos tê-las em seu horizonte. A explicação do homem em suas determinações empíricas deve ser aliada à compreensão do homem em relação à totalidade. Este primeiro aspecto é entendido por Foucault como a conversão da perspectiva da totalidade da natureza em método da antropologia (Foucault, 2011, p. 45).

Além disso, a antropologia se torna a disciplina responsável por conectar a resposta à pergunta "o que podemos saber?" com a resposta ao "que devemos fazer?". A modificação em relação aos cursos se verifica na proeminência do elemento pragmático desta nova antropologia. Não se visa mais a utilidade do conhecimento do homem, mas o conhecimento do que "o homem 'pode e deve' fazer de si mesmo" (*Ibid.*, p. 45), objetivo que reinstaura a perspectiva do universal no interior da antropologia e coincide com a abolição desta possibilidade no âmbito da metafísica. As implicações aqui são inúmeras, mas uma é particularmente frutífera. A secularização que Kant impõe à metafísica implica, em última análise, retirar da religião a responsabilidade pelo conhecimento do homem, movimento que dá mais sentido ao que se lê na *Lógica* e já nos permite aferir a que distância se deve colocar Kant de Pascal, para quem um conhecimento suficiente da condição humana só pode ser dado *na* religião. Inúmeras passagens de Kant poderiam ser convocadas para tornar mais clara a diferença do papel desempenhado pela religião e pela fé em seus escritos, diferença que faria Kant ser visto como um herético por Pascal. A título de exemplo, algumas são lapidares. A começar pelo opúsculo *O que significa orientar-se no pensamento* (1786), onde a fé

histórica é submetida à fé racional e a convicção da existência de Deus independe da revelação ou de qualquer autoridade (Kant, 1923 [*WDO*: VIII], p. 142), e a encerrar por um dos últimos escritos de Kant, o *Prefácio ao livro de Reinhold Jachmann* (1800), em que a filosofia é a única forma de sabedoria com valor incondicional e a crença na religião por meio da revelação é tratada como mística[18]:

> Se a sabedoria é incutida [*eingegossen*] a partir de cima no homem (mediante inspiração) ou se ela é alcançada de baixo para cima mediante a força interna da razão prática, eis a questão. Quem reputa a primeira como meio passivo de conhecimento, concebe o absurdo [*Unding*] de uma experiência suprassensível [*übersinnlichen*], a qual está em contradição direta consigo mesma (representar o transcendente como imanente) e se baseia em uma certa doutrina secreta, o misticismo, o qual é justamente o oposto de toda a filosofia (*Ibid.*, [PKR: VIII], p. 44, tradução nossa).

Dessas posições se nota a obstinação de Kant para preservar a razão como única autoridade mesmo naquelas questões que ultrapassam os seus limites e a permanência dentro de um regime conceitual condenado por Pascal, regime que consiste em entronizar a razão humana. Por último, se nota que a antropologia responde à separação entre a formação da escola e a formação do mundo. Enquanto conhecimento do mundo, ela deve situar o homem em relação a estes dois elementos formadores e permitir a ele se inserir no jogo decorrente das tensões entre a cultura e o conhecimento do mundo (Foucault, 2011, pp. 46-48). Nesse âmbito, o que se insinua como resultado também é digno de nota. O papel conferido à antropologia redimensiona significativamente a importância que foi conferida a ela na "Arquitetônica" e permite entrever mais uma vez o problema de determinar

18 A submissão da fé cristã à razão é um elemento comum a diversos textos de Kant. Exemplos desse expediente podem ser encontrados no prefácio à primeira edição da *Crítica* (Kant, 2015 [AXIII], p. 18, nota), nos postulados da *Crítica da razão prática* (*Id.*, 1913 [*KpV*: V], p. 132 *et seq*), na *Religião nos limites da simples razão*, de 1793 (*Id.*, 1914 [*RGV*: VI], p. 3) e no *Conflito das faculdades*, de 1798 (*Id.*, 1917 [*SF*: VII], p. 44).

a posição que ela ocupa no sistema da filosofia de Kant, questão à qual, infelizmente, só podemos aludir.

Mas, mesmo a partir da posição de Foucault, permanece indecidido o lugar que a *Antropologia* deve ocupar no sistema da filosofia kantiana. Se, em determinados momentos, Kant dá a entender que ela deva ser ordenada e se seguir à filosofia para constituir-se como ciência (Kant, 2006 [Anth: VII], p. 120), em outros ela é colocada para fora desta ordenação sistemática proveniente da primeira *Crítica*, porque seu alvo é o conhecimento do que o homem "pode fazer de si mesmo como ser que age livremente" (*Ibid*., 119). Vê-se aqui, *mutatis mutandis*, o mesmo tipo de argumento que é empregado no "Cânone" para a investigação do fim supremo da razão segundo o qual certo conceito de liberdade estaria em princípio fora da jurisdição da filosofia transcendental. Ora, se a questão permanece indecidida ao nível das considerações sobre o papel desempenhado por uma obra, o que se poderia dizer quanto às diversas acepções que uma antropologia assume ao longo dos textos publicados e não publicados de Kant?[19] Na melhor das hipóteses, se não podemos dizer em que precisamente consiste uma antropologia como disciplina, podemos indicar apenas que Kant opera uma "redução antropológica" dos temas da metafísica e da religião, assim como, aos olhos de Foucault, instaurou uma ilusão antropológica no lugar da ilusão transcendental própria à metafísica dogmática que ele procurou reformar.

Podemos uma última vez convocar alguns elementos que descrevem a antropologia de Pascal, a fim de que possamos contrastar as suas características com a mesma disciplina em Kant. Se há duas antropologias em Pascal, como afirma Carraud (2006, p. 312), ambas estão a serviço da orientação apologética da obra (Gouhier, 2006, p. 18; Lebrun, 1983, p. 20; Oliva, 2021,

19 Para uma interpretação quanto à posição ocupada pela antropologia pragmática em relação à filosofia transcendental, bem como apontamentos sobre as distinções e aproximações dessa antropologia com uma antropologia prática ou as suas diferenças em relação a uma antropologia fisiológica, o artigo de Clélia Aparecida Martins é indispensável (*Cf.* Martins, 2004).

p. 492). Com efeito, a análise empreendida a propósito das disposições de humor – como o tédio e a inquietude, e as suas relações com o divertimento –, só adquire plena significação quando situadas no quadro da miséria humana, isto é, de nossa segunda natureza, à qual só chegamos em razão da queda e à qual nosso hábito faz passar por nossa natureza primordial. Por outro lado, o resgate do processo de consolidação da antropologia ao longo dos escritos de Kant mostrou que também há mais de uma antropologia em sua obra, mas a elas se impõe o mesmo processo de secularização que Kant impôs à metafísica, do qual resulta o confinamento dos propósitos dos saberes aos interesses do conhecimento mundano. Prova disso é o modo como Kant acolhe o fenômeno da graça em Pascal, compreendendo-o sob um ponto de vista estritamente pessoal e psicológico, além de reputá-lo como *desvario* [*Schwärmerei*], fruto de uma observação de si mesmo voltada para a identificação das razões do curso involuntário dos nossos pensamentos e sentimentos. Exercício que, aos olhos de Kant, é pernicioso (Kant, 2006 [*Anth*: VII], pp. 133-134). O desvario é classificado como superestimação do senso comum (*Ibid*., p. 139), assim como também é analisado como o juízo de que, por si só, nosso sentido interno constitui conhecimento independentemente do entendimento, juízo baseado em uma má compreensão daquilo em que consiste a passividade da sensibilidade (*Ibid*., p. 145). Essas análises culminam em uma nova condenação do peso que Pascal concede às suas experiências, e o desvario é tomado por um tipo de experiência em que o sujeito confunde o que ele produziu em si mesmo com um conhecimento, ao ponto de, em casos de experiências pessoais significativamente impactantes, o sujeito ser levado a crer que descobriu algo de grandioso, quando na verdade está apenas julgando sua própria ficção (*Ibid.*, pp. 161-162).

À luz do projeto traçado por Kant na *Antropologia*, a sua conclusão não poderia ser outra. Se experiências como a de Pascal são tomadas por um tipo de mau uso das faculdades da mente, a devida compreensão dessas experiências só pode ser restabelecida pela recondução do indivíduo ao mundo exterior, onde as experiências em sentido estrito – aquelas que afetam o sentido externo e por onde começa a devida aplicação de nossas faculdades –, combatem o "ensimesmamento" próprio do desvario. Compreende-se,

então, outro aspecto da condenação de Kant ao misticismo que se verifica na religião que procura se fundamentar em experiências suprassensíveis. O mesmo tipo de fenômeno, que consiste em renunciar à experiência como critério de avaliação de nossas afecções e é causado por um quadro de perturbação mental (mania), está na raiz do desvario como quadro psicológico e do misticismo como inclinação para fazer do sobrenatural o atributo da religião (*Ibid*., p. 202).

Portanto, do modo como Kant avalia aquilo que ele entende pelas experiências de Pascal, se depreende que, no caso da antropologia kantiana, o que permite traçar uma distinção no interior da disciplina – pelo menos no contexto da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* –, não é a possibilidade de o homem ser restituído à sua condição original, mas o fato de que os conhecimentos adquiridos mediante a observação *devem* ser aplicados no conhecimento do mundo[20] e no bom uso de nossas faculdades, cujo meio de aplicação é empírico. Assim, no quadro das comparações exploradas, se é possível uma síntese das diferenças entre Kant e Pascal no âmbito da antropologia, deve-se dizer que, se em uma de suas antropologias Pascal se ocupa de identificar o que o pecado fez da natureza do homem, em sua antropologia pragmática, Kant busca conferir aos homens o conhecimento do modo como podem dispor da natureza.

IV. CONCLUSÃO

Partindo da conversão de Pascal e da consolidação do teor apologético dos seus escritos, fica claro que sua concepção do homem envolve uma

20 Essa leitura é defendida por Clélia Aparecida Martins, que não deixa de reconhecer algum vínculo entre o projeto crítico e a *Antropologia*, mas assinala a independência desta última em relação à antropologia moral ou prática (Martins *In* Kant, 2006, pp. 11-17). Há que se notar as diferenças que se insinuam na sua leitura em relação ao que Foucault propôs em sua tese suplementar, segundo a qual a *Antropologia* seria como a imagem negativa da primeira *Crítica* (*Cf*. Foucault, 2011, pp. 48-67).

oposição ao racionalismo de matriz cartesiana, assim como a reavaliação da razão como faculdade capaz de nos assegurar uma compreensão da natureza ou de dar sentido à nossa existência. Quanto a Kant, a despeito de sua reputação de demolidor da metafísica, é nítido que nele o afã totalizante próprio da razão é acolhido de outro modo. Se para Pascal o aspecto trágico de nossa existência é ocasião para que ele anuncie a morte da metafísica (Lebrun, 1983, p. 84), para Kant a cisão constitutiva da condição humana é submetida à verve sistemática de sua filosofia, e ele se vê às voltas com conceitos cujo conteúdo requer um uso transcendente, o qual conflita com os objetivos de comportar o impulso da razão para a totalidade. Em suma, se a categoria de totalidade – central na visão trágica –, conserva um caráter problemático em Kant (Goldmann, 1967, pp. 25-26), ela não apresenta o mesmo aspecto em Pascal.

IS PASCAL A PRE-KANTIAN? NOTES ON THE TRAGIC THOUGHT AND THE PROBLEM OF TOTALITY IN PASCAL AND KANT THROUGH THE PATHS OF CONVERSION

ABSTRACT In this article I intend to explore the interpretation that Pascal's *Thoughts* and Kant's critical philosophy express a tragic vision of the world, which is described in terms of a rupture between the finitude of the human condition and the totality of nature and the world. Besides, in the case of Pascal and Kant it is possible to associate the consolidation of a tragic vision with a process of conversion, which, despite its religious connotations, assumes the meaning of a change of orientation and interest in the object of their philosophies. This interpretation is developed by comparing fragment 72 of *Thoughts* with certain passages from *Critique of Pure Reason*. Finally, I present the general outlines of the role played by anthropology in the thinking of both authors and point out some limitations of this comparison.

KEYWORDS Pascal; Kant; Tragic Vision; finitude; totality; transcendence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, Francesco Paolo. (2004). L'anthropologie pascalienne. *In*: *Pascal*. Paris: Les belles lettres, pp. 27-56.

Barbosa, Ricardo. (2007). Kant Trágico. In: *Os Destinos do trágico*: *Arte*, *Vida*, *Pensamento*. Douglas Garcia Alves Júnior (Org.). Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC. Coleção ensaios – n. 1, pp. 35-48.

Carraud, Vincent. (2006). Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. Tradução de Maria Célia Veiga França. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 114, Dez/2006, pp. 303-320.

Cassirer, Ernst. (1948). *Kant. Vida y Doctrina*. [1918]. Traducción española de Wenceslau Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

Epictète. (1993). *Entretiens*. Livre I à IV. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé, avec la colab. d'Amand Jagu. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel. (2016). *As palavras e as coisas*. [1966]. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins fontes. 10ª ed.

_____. (2011). *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. [1961]. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola.

Goldmann, Lucien. (1964). *The Hidden God*: *A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. [1955]. Translated by Philip Thody. London and New York: Routledge.

_____. (1967). *Origens da dialética*: *A comunidade humana e o universo em Kant*. [1945]. Tradução de Haroldo Santiago. São Paulo: Paz e Terra.

Gouhier, Henri. (2006). *Blaise Pascal: conversão e apologética*. [1986]. Tradução de Ericka Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial.

Guillermit, Louis. (1981). Emmanuel Kant e a filosofia crítica. In: *História da filosofia*: *A filosofia de Kant a Husserl.* [1979]. Tradução de Alexandre Pomar, Eduardo Freitas, Ifigênia Fernandes e José Salgado Fonseca, v. 3. Org. François Châtelet. Lisboa: Dom Quixote, pp. 19-62.

Jaquet, Chantal. (2017). "Force et droit chez Pascal et Spinoza". In: *Spinoza à l'œuvre*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 149-164.

Kant, Immanuel. (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. [1798]. Tradução de Clélia Aparecida Martins. Revisão técnica de Márcio Suzuki (com a colaboração de Vinícius Figueiredo). Coleção Biblioteca Pólen. São Paulo: Iluminuras.

_____. (2015). *Crítica da Razão Pura*. [1781-1787]. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ªed. Coleção Pensamento Humano. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____. (2011). *Lógica*. [1800]. Tradução do texto original estabelecido por Benjamin Gottlob Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Biblioteca tempo universitário, série Estudos Alemães, n. 93.

_____. (2021). *O conflito das faculdades*. Tradução, notas e anexos de André Perez e Luiz Nascimento. Coleção Pensamento Humano. Petró-

polis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.

_____. (1988). *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. [1783]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

Lebrun, Gérard. (1983). *Pascal*: *Voltas, desvios e reviravoltas*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. [1970]. 2ª Ed. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Coleção Tópicos. SP: Martins Fontes.

_____. (2016). O subsolo da *Crítica* – Uma conferência inédita de Lebrun sobre Kant. In: *Discurso*, SP, v. 46, n. 2, pp. 53-84.

Löwy, Michael. (1995). Lucien Goldmann ou a aposta comunitária. *In*: *Estudos avançados*, São Paulo, v. 9, n. 23, Tradução de Jean Briant, pp. 183-192.

Martins, Clélia Aparecida. (2004). A antropologia kantiana e a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. *In*: *Discurso*, São Paulo, n. 34, pp. 125-144.

Oliva, Luís César Guimarães. (1996). *A questão da graça em Blaise Pascal*. Dissertação de mestrado. Apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo.

_____. (2012). A noção de graça em Blaise Pascal. *In*: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 26, pp. 25-45.

_____. (2021). As reviravoltas do divertimento em Pascal. In: *Kriterion*. Belo Horizonte, n. 149, pp. 481-496.

Oliveira, Eliakim Ferreira. (2020). Pascal é um pré-hegeliano? Uma comparação entre a leitura pascaliana e a leitura hegeliana do ceticismo. *In*: *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 43, pp. 463-497.

Pascal, Blaise. (1973). *Pensamentos*. Introdução e notas de Ch. M. Dés Granges, tradução de Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg. SP: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores.

_____. (2014). *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*

e outros escritos. Organização, introdução, tradução, notas e bibliografia comentada de Flavio Fontenelle Loque. Tradução das citações latinas por Roberto Bolzani Filho. SP: Alameda.

Suzuki, Márcio. (2007). A filosofia como arte, ou a "tópica indefinida" de Gérard Lebrun. *In*: *Cadernos De Filosofia Alemã*: *Crítica e Modernidade*, v. 9, pp. 11-26.