

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Rildo Da Luz Ferreira

Caminhos para Deus:
A Razão e o Coração segundo Blaise Pascal

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Rildo Da Luz Ferreira

Caminhos para Deus:
A Razão e o Coração segundo Blaise Pascal

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para a obtenção do título de
MESTRE em Ciências da Religião, sob a
orientação do Prof. Dr. José J. Queiroz.**

SÃO PAULO

2012

Banca Examinadora:

Para Elvandes e Maria de Lourdes

AGRADECIMENTOS

Arquidiocese de Maringá
Paróquia São Silvestre
Recolhimento São Pedro
Programa de Estudos Pós-Graduados
em Ciências da Religião da PUC-SP
CAPES

RESUMO

O contexto no qual freqüentemente se estudava Blaise Pascal era o da reivindicação da fé e do coração perante uma razão cartesiana que desqualificava o valor cognoscitivo de todo saber que não estivesse fundado unicamente sobre o soberano altar da razão suficiente. A partir desta perspectiva, a obra de Pascal, especialmente os *Pensamentos*, não seria senão fruto de um mais ou menos marcado fideísmo. Neste contexto de interpretação, o argumento da aposta era compreendido como um claro sinal da convicção pascaliana da impossibilidade da razão humana para conhecer a Deus. O único caminho para chegar a Deus seria o da fé que Ele mesmo oferece. E o modo de superar a distância infinita que nos separa do Ser infinito e sem partes seria a aposta, na qual o apostador, para conseguir essa fé que se busca, se arriscaria a perder tudo o que tem em vista de um bem infinitamente superior, que é Deus mesmo e uma eternidade de vida feliz. Todavia, a hipótese que buscamos sustentar nesta pesquisa pretende mostrar que a aposta pascaliana só pode ser entendida a partir de uma perspectiva na qual fé e razão se dirigem para uma mesma verdade: não só não se contrapõem, como o Deus ao qual tendem uma e outra é o mesmo. A razão cujos limites Pascal sublinha os limites é a mesma razão que opera nas matemáticas e nas ciências experimentais. O argumento de Pascal se encontra no âmbito do coração, pois é ele que permite ao apostador perceber que apostar na existência de Deus, decidir-se a seguir seus mandamentos e rogar-lhe fervorosamente o dom da fé é algo *raisonnable*, não contrário aos princípios fundamentais intuídos pela luz natural da inteligência.

Palavras-Chave: Razão – Coração – Fé – Aposta – Deus – *Raisonnable*

ABSTRACT

The context in which Blaise Pascal used to be studied was the claiming for faith and the heart before a cartesian reason that deprives all the knowledge from cognoscitive value that is not founded in itself only. From that perspective, Pascal's work especially *Pensées*, would not be the result from a sort of marked fideism. In this context of interpretation, the wager argument was understood as a clear sign of Pascalian conviction of the impossibility of human reason to know God. The only way to reach God would be the faith that God himself offers. The way to overcome the infinite distance that separates us from the infinite and unshared Being would be the wager in which the man in order to achieve such faith would risk everything he has considered an infinitely higher asset that is God himself and an eternity of a happy life. However, the hypothesis that we support in this research aims to show that pascalian wager can only be understood from a perspective in which reason and faith are directed toward the same truth: they do not oppose each other, but they claim and tend to the same God. The reason whose limits Pascal underlines is the same reason that operates on mathematics and experimental sciences. Pascal's argument is in the realm of the heart because it is the heart itself that allows the bettor to realize that betting in God's existence, deciding to follow His commandments and vehemently begging Him for the gift of faith is something *raisonnable*, not contrary to the fundamental principles apprehended by the natural light of intelligence.

Palavras-Chave: Reason – Heart – Faith – Wager – God – *Raisonnable*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I: O CIENTISTA E O APOLOGISTA.....	18
1 – Fontes.....	20
2 – Infância e Juventude.....	21
3 – A Primeira Conversão.....	25
4 – O Período Mundano.....	29
5 – A Segunda Conversão.....	33
6 – Últimos Anos.....	44
7 – O Contexto Histórico e Social: o <i>Jansénisme</i>	45
8 – Verdades de Fé, Verdades da Razão.....	54
CAPÍTULO II: O FILÓSOFO E O TEÓLOGO.....	58
1 – Sobre as Edições dos <i>Pensamentos</i>	59
2 – O Estilo de Pascal como Escritor.....	66
3 – O Espírito de Geometria e o Espírito de Finura.....	69
4 – Desproporção do Homem.....	77
5 – Miséria do Homem sem Deus.....	82
6 – Grandeza do Homem.....	99
7 – Contradição e Paradóxico do Homem.....	101
8 – <i>Deus Absconditus</i>	103
9 – <i>Il Faut Parier</i>	112
CAPÍTULO III: A RAZÃO E O CORAÇÃO: CAMINHOS PARA DEUS.....	130
1 – A Razão.....	133
2 – Os Limites da Razão no Argumento da Apostia.....	140
3 – O Coração como Fonte de Conhecimento.....	162
3.1 - Imprecisão do Termo <i>Coração</i>	163
3.2 - Deus Sensível ao Coração.....	166
3.3 - A Identidade do Coração.....	171
3.4 - A Ordem do Coração.....	186
4 – A Apostia como Argumento Cordialmente <i>Raisonnable</i>	193
CONCLUSÃO.....	199
BIBLIOGRAFIA.....	209

INTRODUÇÃO

O final do século XX foi caracterizado como um momento marcado por um ceticismo niilista. A razão abandonou toda pretensão de verdade, restando como alternativa viável uma filosofia puramente formal ou funcional, sem referências ao transcendente ou a verdades últimas e universais. Ainda assim, é freqüente a *tentação racionalista*, isto é, a tentação de uma razão auto-suficiente que não admite a iluminação da fé, porque escapa ao seu controle.

Mas a descrição da situação atual não pode ser o começo de um canto de desesperança. Quer antes indicar um novo início na busca das potencialidades cognitivas da razão e, nesta tentativa, pondera as capacidades da inteligência no conhecimento do transcendente, investiga na história os esforços por valorizar corretamente o discurso filosófico mostrando, ao mesmo tempo, sua harmoniosa relação com o saber sobrenatural revelado.

Esta visão profética do pensamento humano foi recordada por João Paulo II em sua encíclica *Fides et ratio*, quando afirma, falando da *filosofia cristã*, que um dos aspectos desta filosofia consiste na “purificação da razão por parte da fé. Esta, enquanto virtude teologal, liberta a razão da presunção - uma típica tentação a que os filósofos estão facilmente sujeitos. Já São Paulo e os Padres da Igreja, e mais recentemente filósofos, como Pascal e Kierkegaard, a estigmatizaram”¹.

Esta evidente crise de toda racionalidade se deve à hegemonia de uma razão instrumental absolutizadora, que conduz à perda dos fins e a relativização de todos os valores: aquilo que escapa aos parâmetros da razão técnico-científica fica relegado ao âmbito do privado, do estritamente relativo à situação individual. Ao mesmo tempo – e como um sinal aparentemente contraditório – emerge a afirmação do instintivo, do passional. Se a racionalidade fica reduzida a um cálculo técnico, qualquer manifestação de vitalidade é sempre desordenada. Já não há uma instância superior que harmonize todos estes impulsos que agora, mal reprimidos, se desorbitam.

Nos albores da modernidade, Pascal teve o mérito de colocar com especial clarividência que a razão, dissociada de suas raízes no coração humano, fica vazia de significado. Separada do sentimento e dos primeiros princípios, se volta com curiosidade incessante até o domínio auto-suficiente do mundo exterior. Perde assim seu rumo privando-se do sentido teológico de seu próprio ser, da meta adequada à sua

¹ JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 58.

própria identidade, de sua abertura para o infinito. Uma razão que pretende tudo abarcar termina por mostrar não o seu poder, mas sua insuficiência e sua debilidade. Neste contexto, “Pascal é, antes de tudo, um filósofo crítico dessa faculdade desgraçada, a razão infeliz”².

Pascal acerta com relação à previsão do desenlace a que daria lugar a exaltação da racionalidade auto-suficiente. E a solução que proporá não tem que ser buscada em um salto imediato para a fé ou em uma pura necessidade existencial. Trata-se, sobretudo, de uma tentativa de reconduzir a razão à sua relação com o sentimento e com a transcendência, para poder assim regular seu verdadeiro alcance. Só então se capta o verdadeiro sentido da racionalidade.

Para esta recuperação da razão é necessário colocar corretamente a equação entre verdade e razão, como uma afirmação de que a vocação da racionalidade é o descobrimento da verdade. Este *retorno à razão* não significa oposição a um sentido intuitivo. A razão também necessita, junto com o elemento discursivo, um diálogo com o intelecto e com o sentimento. É neste contexto que há de situar-se a relação entre razão e fé. Por um lado, Pascal sublinha que o passo para a fé não encerra contradições para a razão. Por outro, acentua as distancias entre o saber científico e filosófico e o conhecimento de Deus pela fé e a caridade. Neste trânsito, a razão encontra uma confirmação não contraditória de seus próprios limites³.

Acreditamos que existem muitos motivos para nos interessarmos por Pascal: suas reflexões sobre a condição humana, suas descobertas científicas, suas iluminações místicas, seu implacável furor panfletário. Tudo o que compõe uma formidável refulgência de inteligência e fé, amor e solidão, esforço e milagre, humildade e orgulho, glória e perseguição, em que o fulgor da língua francesa foi levado ao ponto máximo.

O primeiro contato com o pensamento de Pascal foi durante a graduação em filosofia, com o curso de filosofia da religião, quando o professor nos pediu para fazer um trabalho, a partir da leitura da obra mais conhecida de Pascal, *Pensamentos*⁴. Naquele estudo embrionário percebi que os *Pensamentos*, de caráter fragmentário e incompleto, não são propriamente um tratado teológico assim como não são um amontoado de apontamentos e fragmentos, ou uma documentação eminentemente

² Luiz Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 55.

³ Cf. Francisco LEOCATA, *Pascal y la crisis de la razón*. Buenos Aires: Revista Sapientia (UCA), n. 55, 2000, pp. 80-86.

⁴ Para os *Pensamentos* de Blaise Pascal, usaremos o sistema de citação da seguinte forma: Laf. para edição Louis Lafuma e Bru. para edição Leon Brunschvicg.

psicológica, nem um diário espiritual. Sua obra irrompe num momento decisivo do pensamento humano, quando a exigência das idéias claras e distintas visava cindir a unidade entre a fé e a filosofia, tentando colocar-se acima desta, desprezando a tradição. Pascal é o primeiro pensador cristão que, ciente das exigências do pensamento moderno, se empenha a dar uma nova síntese da razão e tradição, da fé e ciência.

Blaise Pascal entendeu as perguntas que seriam feitas pelo homem do século XXI. Foi um dos primeiros a ver na precariedade da condição humana a chave do comportamento das multidões, a prever que o medo da morte levaria à fuga na distração e na indiferença – no entretenimento e no individualismo, diríamos hoje. Estudá-lo, portanto, é aproximar-se de um ser infinitamente sedutor cuja vida entra em ressonância com muitos possíveis destinos: autodidata, intelectual, mundano, negociante, cientista, trabalhador manual, místico, escritor, desesperado, cínico, humorista, doente, marginal, eremita.

Percebi também que um estudo sobre Pascal permite apreciar, entre outras coisas, uma importante crítica ao racionalismo cartesiano. Pascal denunciara algumas das insuficiências do sistema de Descartes, particularmente no relativo à incapacidade de uma razão meramente matemática, isto é, referida ao âmbito científico-experimental, para chegar ao conhecimento do divino, assim como para dar uma resposta satisfatória ao enigma do homem e a pergunta pelo sentido da vida. Segundo Descartes, “a existência de Deus pode ser provada pela razão natural”⁵. Esta afirmação ilustra a dissociação moderna entre fé e razão⁶. Ainda que Descartes reconhece que a razão é incapaz de abarcar toda a realidade, sua exigência de certeza leva em gérmen o reducionismo de aceitar como epistemologicamente válido somente aquilo que pode ser abarcado pela ciência experimental. A razão seria uma potência suficiente capaz de demonstrar a existência de Deus. O que vai além da razão cartesiana ficaria relegado ao âmbito do irracional e, em alguns casos, do supersticioso. Quando não é reduzido a um mito ou a um sentimento mais ou menos louvável, o tema *Deus* termina finalmente sendo justamente isso: um tema, ou seja, um assunto teórico que não repercute na vida dos homens.

⁵ René DESCARTES, *Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 236.

⁶ “No que se refere a Descartes, ele propõe uma concepção de autonomia total da fé e da razão, [...] pois, se o entendimento e a vontade determinam o que é próprio de cada um, agora a fé deve ser incluída no âmbito da vontade e não no do entendimento (o da razão), já que estas são duas ordens distintas de conhecimento. Para afirmá-lo, Descartes fundamenta-se no dualismo que pretende estabelecer a autonomia do sujeito e que, no limite, acaba por implicar a questão da própria possibilidade do conhecimento”. Juvenal Savian FILHO, *Fé e Razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005, p. 103.

Todavia, o Deus buscado ou refletido pela filosofia é o Deus cristão? João Paulo II responde, recorrendo à distinção de Pascal entre o Deus dos filósofos e o Deus de Jesus Cristo, que “somente este segundo é o Deus vivo. O primeiro é fruto do pensamento humano, da especulação humana, que, no entanto, está em condições de poder dizer algo válido sobre Ele”⁷. O Papa aceita a instância pascaliana segundo a qual somente o Deus cristão é o Deus vivo, porém, mantendo, por sua vez, a perene validade do itinerário filosófico. Para ele, este itinerário também é plenamente válido para o crente, porque a revelação de Cristo não substitui o que a luz natural da razão descobriu sobre o Absoluto, mas o completa.

Com a reivindicação pascaliana do Deus da fé – o Deus vivo que, revelando-se, interpela pessoalmente – a questão da existência de Deus deixa de estar em um plano puramente objetivo. Para Descartes e o racionalismo, a questão de Deus importava enquanto postulado filosófico. Pascal amplia esta pergunta para além da razão teórica. Para ele, é uma questão do *coração* humano, do homem em sua totalidade. Em outras palavras, afeta toda a existência humana: o problema da existência de Deus está intimamente unido à finalidade da existência humana.

Mas Pascal não defende uma crença em Deus desligada da razão. Não aponta para algo humanamente absurdo. O que ele rejeita é o *Deus dos deístas*⁸. “Deus não é somente alguém que está fora do mundo, feliz de ser em Si mesmo o mais sábio e onipotente. Sua sabedoria e onipotência se colocam, por livre eleição, ao serviço da criatura”⁹. Se o Absoluto é alheio às vicissitudes humanas, então também o homem pode viver e pensar sem Deus, deixando-se guiar exclusivamente por sua própria razão. O ideal deísta leva a postular uma plena auto-suficiência humana: nestas condições o homem seria capaz de explicar satisfatoriamente não só a realidade do mundo, mas também a si mesmo. E, como buscaremos mostrar neste trabalho, a crença na

⁷ JOAO PAULO II, *Cruzando o limiar da Esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves: 1994, p. 50.

⁸ “No fragmento 3 dos *Pensées*, encontra-se uma crítica ao deísmo: ‘mas quê, não dizeis vós mesmo que o céu e os passarinhos são provas de Deus? Não. E a sua religião não diz? Não. Pois, ainda que isso seja verdadeiro em certo sentido para algumas almas que Deus deu esta luz, é entretanto falso para a maioria’ [Blaise PASCAL, Laf. 3; Bru. 244, trad. do autor]. Pascal não inviabiliza a dedução da existência de Deus pela natureza. Ele inviabiliza o deísmo, pois este exclui a fé. A crítica de Pascal, neste fragmento, é contra os deístas de seu tempo. Os céus e os passarinhos podem até mostrar que a existência de Deus é verdadeira [Rom., 1,20], mas tal indução só poderá ser feita por ‘algumas almas que Deus deu esta luz’, ou seja, a fé como dádiva de Deus poderá iluminar a razão de modo que o filósofo veja na criação o Criador. Desta forma, entra na economia da passagem a fé, como dádiva de Deus, e a razão, como potência natural capaz de entender os dados revelados”. Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal*. 2011. Tese de Doutorado apresentado ao Departamento de Filosofia da PUC-SP, p. 236.

⁹ JOAO PAULO II, *Cruzando o limiar da Esperança*, p. 79.

suficiência humana é para Pascal, seguindo a análise do intérprete Luiz Felipe Pondé, uma concepção “não só contrária à tradição teológica ortodoxa como também é facilmente negada pela observação antropológica empírica”¹⁰.

Com sua *Apologia*, Pascal quer sair em defesa da marginalização de Deus do âmbito da existência dos homens. Por isso, defenderá com frequência que Deus se faz presente na história em um momento preciso, e que continua atuando em favor de suas criaturas, especialmente daquelas racionais, às quais convida a participar de seu amor infinito. Também por isso, vai dedicar uma boa parte de seu projeto apologético a mostrar a *vanité* [vaidade] de buscar a felicidade exclusivamente em e através deste mundo.

Ao mesmo tempo, insistirá que a religião “*n’est point contraire à la raison*” [não é contrária à razão]¹¹. É verdade que está além da esfera da razão matemática, porém, não por isso, é absurda nem contradiz as regras do pensar humano. Deus deixou uma série de sinais históricos para ensinar aos homens qual é o credo verdadeiro. Ao compreender estes sinais, a inteligência capta sua origem sobrenatural, reconhece seu caráter divino, e compreende que crer é um ato racional (*raisonnable*). Nos *Pensamentos* encontraremos alguns fragmentos onde Pascal reconhece a capacidade das luzes naturais do homem para alcançar um conhecimento da existência de Deus e compreender que a religião não é contrária a essas mesmas luzes, ainda que parte de seu conteúdo seja superior a elas.

Mas o problema central desta pesquisa é o de saber qual o alcance e os limites da *razão* e do *coração* na busca por Deus. Para responder a esta questão, o nosso objeto de estudo será um conjunto de fragmentos de Pascal aos quais a tradição deu o título de *Pensamentos*. Dentre os fragmentos, pretendemos nos aproximar mais daqueles que nos permitem compreender melhor o conceito pascaliano de razão e coração, mas principalmente tendo como pano de fundo o famoso argumento da aposta, de acordo com o fragmento Laf. 418; Bru. 233. No célebre *pari pascaliano*¹² aparece praticamente quase todo o pensamento de Pascal. Na verdade, acreditamos que a aposta reflete o núcleo mesmo do seu projeto apologético. Porém, não é somente este o alvo desta investigação. As reflexões que se registram no fragmento Laf. 418; Bru. 233 mostram

¹⁰ Luiz Felipe PONDÉ, *O Homem insuficiente: Comentários de Antropologia Pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 50.

¹¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 12; Bru. 187.

¹² Cf. Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233. Este fragmento intitulado “Infinito nada” contém a seguinte expressão: “il faut parier”[é preciso apostar]. Daí chamarmos este fragmento também de *le pari*.

precisamente a intenção de Pascal de criticar a razão científica, reconduzindo-a novamente ao seio do coração, sendo o coração um conceito que, no contexto religioso do século XVII, traduz o que há de mais íntimo do homem, instância onde Deus toca com a graça e, por sua vez, o homem entra em relação pessoal e viva com Deus ou, no sentido corrompido, onde as vaidades abundam e tomam conta de toda criatura¹³.

Veremos, assim, que o argumento da aposta de Pascal tem um conteúdo próprio. Não é apenas mais um novo argumento sobre a existência de Deus, com a originalidade de começar desde um cálculo das probabilidades de que Deus exista. Na verdade, *le pari* constitui um especial exemplo na estratégia pascaliana por atrair para a causa cristã a quem se encontra em uma situação de ignorância e indiferença a respeito da própria sorte depois da morte. Pascal tenta um caminho novo, mais atraente e melhor adaptado às peculiares circunstâncias de sua época e do descrente, para que se decida pelo *Deus existente* e oriente toda sua vida de acordo com esta decisão.

Alguns autores têm considerado que o argumento da aposta viria a ser como a confirmação da incapacidade da razão humana para conhecer a existência de Deus. Pascal seria um pensador cético ou, no mínimo, fideísta, que reage contra os excessos do racionalismo cartesiano, acentuando justamente o extremo contrário: a ausência total da razão no âmbito da fé, a qual constituiria um contato direto com Deus e, portanto, uma experiência subjetiva. Contudo, interpretar Pascal desta forma acarreta uma série de pontos insolúveis e contraditórios. A hipótese que sustentaremos nestas páginas é que o *pari* pascaliano só pode ser entendido desde uma perspectiva na qual fé e razão se dirigem para uma mesma verdade: não só não se contrapõem, como o Deus ao qual tende uma e outra é o mesmo. Isso só é possível quando o argumento de Pascal é situado no âmbito do coração, isto é, quando a proeminência da aposta não é uma vontade que alcança por si mesma a fé, mas aquela luz natural – próprio de todo homem –, que capta que o melhor a fazer é decidir-se pelo *Deus existente* e procurar buscá-lo. Para apostar pela existência Deus é necessário que essa “luz desejosa” avalie prudentemente o que esta escolha supõe. Para decidir-se pelo Deus de Jesus Cristo e empenhar nisso toda a vida é preciso uma atitude *raisonnable*.

Portanto, nossa hipótese principal é de que Pascal reconhece que tanto o saber racional como o conhecimento cordial gozam de certeza, ainda que se trate de uma certeza diferente, segundo a classe de experiência na qual se fundamentam. Em outras palavras, a pretensão de validade epistemológica não é exclusiva da razão. As intuições do *esprit de finesse* não se reduzem aos devaneios da fantasia ou aos caprichos da

¹³ Cf. Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 17.

imaginação. A razoabilidade de seus conteúdos as distingue destas últimas e permite reconhecer a certeza que lhes corresponde. Do contrário, nenhum saber científico seria possível, já que seus princípios primeiros e mais fundamentais não dependem do progresso dessas mesmas ciências, mas pertencem ao âmbito do coração. Ainda que o modelo que Pascal projeta para o desenvolvimento de sua *Apologia* seja o matemático – por sua clareza e ordem – no entanto, ao mesmo tempo, reconhece no coração uma necessidade imprescindível para levar adiante sua defesa do cristianismo e também uma realidade inquestionável, onde deve dirigir todos seus esforços para atrair e converter o libertino.

Assim, os resultados específicos que esperamos alcançar com esta pesquisa podem ser colocados em alguns aspectos fundamentais, que correspondem a três indagações peculiares, cujas respostas serão buscadas respectivamente nos três capítulos do corpo desta dissertação, a saber: 1) Qual a relação entre as posições do pensamento de Pascal e a sua vida? 2) Qual a relação entre Pascal, o filósofo da religião - marcado por uma espécie de ceticismo antropológico - e o cientista Pascal na busca pelo *Deus escondido*, que se depreende da sua obra principal, os *Pensamentos*? 3) Enfim, o terceiro capítulo busca responder a questão central da pesquisa: qual o alcance e os limites da razão e do coração, sobretudo, na busca pelo Deus das Escrituras, mediada pela religião?

Para a realização deste trabalho faremos uma opção pela pesquisa bibliográfica e recorreremos ao método analítico-interpretativo. Acreditamos que este método nos possibilitará concretizar os objetivos que tentaremos alcançar com este estudo do pensamento pascaliano. Para tanto, nossa fonte principal será as edições dos *Pensamentos*, de Louis Lafuma, um dos estudiosos da obra pascaliana que organizou os fragmentos que compõe esta obra de modo mais fiel ao que Pascal deixou¹⁴. Seguiremos a recente tradução dos *Pensées*, organizada pela Martins Fontes¹⁵. É esta tradução que o leitor deverá ter em mente ao encontrar as citações do texto pascaliano no corpo deste trabalho. Para identificá-las, usaremos o número do fragmento da edição Lafuma, designada pela abreviação Laf. seguida do número do fragmento da edição Brunschvicg e abreviação Bru¹⁶. Esta última é considerada uma edição ultrapassada, mas ela está identificada pela edição Lafuma de modo a facilitar as buscas do fragmento correspondente. A edição que, por longo tempo, foi referência aqui no Brasil, a da

¹⁴ Cf. Blaise PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. Louis Lafuma, Paris, Souil/L'Intégral, 1963.

¹⁵ Cf. Idem, *Pensamentos*, trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

¹⁶ Cf. Idem, *Opuscles et Pensées*, ed. Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

Coleção Os Pensadores, da editora Abril Cultural, foi traduzida a partir da edição Bruschi¹⁷. Para o restante dos textos pascalianos, trabalharei principalmente com a edição de Michel Le Guern das obras completas de Blaise Pascal¹⁸.

Quanto aos autores referenciais, usaremos principalmente Luiz Felipe Pondé com suas obras *O Homem Insuficiente*, *Conhecimento na Desgraça* e *Do Pensamento no Deserto*; Andrei Venturini Martins, com sua tese de doutorado *Amor Próprio e Vazio Infinito*; Hélène Michon com a obra *L'Ordre du Coeur*; Jean Laporte com a obra *Le coeur et la raison selon Pascal*; Jose Perdomo com sua obra *La teoría del conocimiento en Pascal* e Henri Gouhier com suas obras *Blaise Pascal: Commentaires* e *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Cumpre notar que a tradução de alguns textos do francês e do espanhol para o português será de nossa responsabilidade, mas quando estivermos recorrendo a outro tradutor, indicaremos na nota de rodapé o responsável pela tradução.

Iniciemos nosso caminho para corroborar nossa hipótese geral destacando, nos primeiros capítulos, com a brevidade que as dimensões desta pesquisa exigem, os aspectos contextuais que funcionarão como pano de fundo no quadro de nossa pesquisa. A saber, no início apresentaremos uma visão panorâmica da vida e da obra de Pascal, como ocasião de uma breve revisão de suas fontes mais imediatas, para assim poder começar a estudar alguns de seus aspectos mais significativos. Assim, veremos primeiro o homem Pascal, antes que o filósofo e cientista. Sabemos que cada pensador se torna mais compreendido à medida que conhecemos também seu contexto, e o contexto de Pascal permite inclusive que suas características humanas ganhem forma à medida que analisamos, ainda que brevemente, as coordenadas do ambiente científico, filosófico e religioso da França do século XVII. O *jansénisme* ocupa um espaço importante nesta ambientação. Depois, no segundo capítulo, abordaremos alguns dos principais temas da antropologia pascaliana, do modo como são apresentados na obra mais significativa e conhecida de Pascal: *Pensamentos*. Tentaremos compreender melhor o geômetra insigne que exalta as *razões do coração*. Com o tema da *aposta* entraremos na filosofia da religião de Pascal, preparando assim o caminho para o tema do *Deus escondido*, que se oculta e se revela ou que se revela escondendo-se, deixando o homem em uma espécie de amparo desamparado. No último capítulo, centraremos nossa atenção sobre a epistemologia pascaliana e, uma vez mais, sobre as tensões ou paradoxos de um

¹⁷ Cf. Idem, *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

¹⁸ Cf. Idem, *Oeuvres complètes*, ed. Michel Le Guern. Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

racionalismo do coração. Veremos que o *coração* em Pascal é o órgão da vontade e da caridade mas, sobretudo, é o órgão da *sobrenaturalidade*, de nossa conversão, pois a graça é recebida pelo coração, isto é, o coração é o órgão por meio do qual nossa insuficiência mística é, ainda, de alguma forma, experimentada em ato ou potência¹⁹. Ao final, voltaremos ao tema da razão, porém agora entendida como *atitude raisonnable do coração*: será o modo que Pascal encontrará para motivar o descrente a apostar na existência de Deus e a aceitar as consequências de sua decisão por Ele.

¹⁹Cf. Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça: Ensaio de epistemologia pascaliana*. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 18, nota 10.

CAPÍTULO I

O CIENTISTA E O APOLOGISTA

A obra de Pascal, que não se reduz apenas aos *Pensamentos*, está intimamente ligada à sua vida. Apesar do caráter parcial desse procedimento, acreditamos ser necessário e proveitoso apontar as relações entre a vida de Pascal e sua obra. Sem ter a pretensão de escrever uma biografia, veremos neste primeiro capítulo, começando pela infância e juventude de Pascal, depois estudando a sua primeira e segunda conversão, e finalmente os seus últimos anos – morreu prematuramente aos 39 anos de idade –, que a vida de Pascal foi uma história trágica, como trágico será seu pensamento. Sua existência contraditória o faz ser protótipo do homem moderno.

É comum afirmar que o século XVII foi um período difícil para a vida intelectual da França e de toda Europa. Como legado de certas correntes renascentistas, alguns autores tendem a subtrair-se à autoridade da Igreja, para aderir ao panteísmo filosófico-científico. A razão se apresenta como autoridade última que presta ouvido unicamente ao testemunho irrefutável da experiência e à nitidez de seus próprios juízos. O cenário se completa com a polêmica semeada pela anarquia política e religiosa.

O espírito moderno muda de atitude frente a tudo o que lhe cerca: a natureza deixa de ser um lugar sagrado e respeitoso, que se venerava e onde o homem encontrava descanso e se maravilhava. Agora já não lhe merece respeito nem pode projetar sobre ela os próprios sentimentos. A natureza não é mais que um objeto que deve ser dominado pelo homem, como se fora um acusado que deve sentar-se no banco e responder com exatidão às perguntas que o tribunal da razão lhe inquire. Já não contém mais nem sentimentos, nem símbolos, nem mistério. É algo inerte, sujeita às leis mecânicas, na qual os movimentos se transmitem simplesmente por impulsos.

Uma natureza concebida de modo fisicalista não pode acomodar nada que seja estranho ao puramente material e factual. Já não se verifica a finalidade, o sentido, nem a complexidade do ser humano que, a partir de Descartes, fica reduzido fundamentalmente a *res cogitans*. Em outras palavras, a natureza é apreendida somente como *physis*, como pura facticidade, ausente nela toda racionalidade. Natureza e espírito já não se unem; se enfrentam porque são antagônicos, em um conflito de domínios que em breve se decidirá a favor do homem, porém, que mais tarde, se reverterá contra ele.

Tal concepção da natureza devia repercutir necessariamente na relação do homem com Deus. O encontro vivo entre ambos já não era possível. Busca-se Deus fora de todo contato natural, isto é, a natureza perde seu papel de mediadora que une o homem com Deus. Nela não aparece a presença divina, mas sim sua ausência, porque Deus deixa de ser primordialmente o Criador, para ser entendido de modo progressivo como alheio ao mundo. O Deus cartesiano não deixa suas marcas na natureza. Chega-se a Ele como um Ser que deve existir porque é a condição da verdade e certeza de todas as idéias. Deus é a idéia maximamente perfeita a que outorgo todos os atributos, ou a idéia de um ser maximamente perfeito. Uma característica do século XVII foi a tentativa de encontrar a salvação humana por meio da razão. Admite-se a existência de Deus, porém, mais como conquista das capacidades da razão, que como necessidade vital do homem.

Outro âmbito de fortes transformações nestes anos que encerram o século XVI e abrem a porta do XVII é o das emoções e intenções. Começa uma luta severa contra todos os sentimentos em geral e, de modo especial, contra a sexualidade. Com efeito, como consequência da revolução protestante, o calvinismo penetra não apenas no campo da doutrina, mas também no da luta contra os prazeres e emoções, a qual se chamou de luta contra a concupiscência ou procedimento para fazer triunfar a razão sobre as paixões. E, nos países católicos, o movimento de revanche contra os protestantes havia tomado também o aspecto de uma reforma dos costumes do clero e do povo cristão. Começa a produzir-se uma literatura destinada a incentivar um cristianismo rigoroso, propaga-se a prática da direção espiritual e se impulsiona a repressão às emoções e a luta contra todo movimento passional, por ser alheio à razão.

Neste ambiente aparece, como uma figura atípica do racionalismo, porém sem ser estranho a seu tempo, Blaise Pascal. A atmosfera em que se move é o cartesianismo, se bem que ele nunca se identificou totalmente com Descartes. Pascal fará seus os avanços da ciência experimental e, ao mesmo tempo, reconhecerá as limitações desta, e não admitirá sua extrapolação à esfera da moral e da religião. Para Pascal, a *raison* é incapaz de abarcar estes dois âmbitos da vida do homem.

Como dissemos no início, a obra de Pascal está intimamente ligada à sua vida. Até mesmo um dialético materialista como Lucien Goldmann reconhece que, apesar do caráter parcial desse procedimento, é necessário e proveitoso deter-se sobre as relações entre a vida de Pascal e sua obra. Mas alerta: “a tentativa de ultrapassar o texto escrito pela integração à biografia de seu autor se revela difícil e seus resultados parecem incertos”. Todavia, a posição do intérprete Goldmann é muito mais complexa e faz da

análise da relação vida-obra a alavanca de uma interpretação que ultrapassa amplamente o quadro biográfico²⁰.

A maneira de apresentar a vida de uma pessoa vem a constituir um dos maiores desafios na elaboração de um trabalho. Uma biografia, por pequena que possa ser, demanda, em primeiro lugar, fidelidade aos dados e acontecimentos; porém, sobretudo, requer justiça e equilíbrio para não engrandecer nem diminuir o mistério mesmo da vida de quem se constitui o sujeito a ser apresentado.

1. Fontes

Conhecemos a vida de Pascal através de três fontes que é preciso conciliar: em primeiro lugar, se encontra a biografia escrita por sua irmã Gilberte Périer²¹ que se detém, sobretudo, nos últimos anos de Pascal. Gilberte Périer escreveu a *Vida de Monsieur Pascal* depois da morte de seu irmão e seu escrito foi publicado em diversas edições dos *Pensamentos*. Na verdade, esta biografia se destinava à primeira edição dos *Pensamentos*, a chamada edição de Port-Royal, de 1670. Mas os editores, temendo provocar as autoridades eclesiásticas com as posições declaradamente jansenistas de Pascal, adiaram a publicação da biografia. Ela veio a público apenas em 1684, na Holanda, e ainda assim com várias alterações. A cópia do original somente foi encontrada em 1898, por Brunschvicg²².

Seu valor como documento histórico é, hoje, posto em dúvida, já que é evidente o empenho de Gilberte Périer em apresentar seu irmão como um santo jansenista²³. Exageram-se suas virtudes e se ocultam o que se julga defeitos. Explica-se, por esse motivo, que se detenha em descrever o perfil religioso de Pascal preterindo outras facetas, como a científica ou a mundana. Alguns fatos são distorcidos como o suposto abandono das ciências depois da primeira conversão²⁴. Por último, mas não menos

²⁰ Cf. Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1959, pp. 13-32 e pp. 97-115. Idem, *El Hombre y lo Absoluto*, trad. Ramón Capella. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

²¹ Cf. Gilberte PÉRIER, *La vie de M. Pascal, Écrite par Mme. Périer, sa Soeur*, in: Blaise PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. Louis Lafuma [LAF]. Paris: Intégrale/Seuil, 1963.

²² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, trad. Sérgio Milliet, 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 9-33.

²³ Para uma excelente introdução ao *jansénisme*, cf. Louis COGNET, *Le jansénisme*. Paris: PUF, 1995.

²⁴ Cf. Jean MESNARD, *Pascal [Pascal: el hombre y su obra]*, trad. Pedro Lopez Cortez, Madrid: 1973, pp. 9-10.

importante, o maior inconveniente desta biografia é que simplifica a complexa personalidade de Pascal.

A segunda biografia foi escrita pela sobrinha de Pascal, Marguerite Périer, filha de Gilberte. Este relato se detém, sobretudo, nas histórias e recordações familiares e embora curiosa pelos estranhos acontecimentos que relata, é ainda mais inexata que a biografia de Gilberte.

A terceira categoria de documentos é constituída pela própria obra de Pascal, suas correspondências e as da sua família e amigos, assim como as atas de depoimentos e os documentos de arquivos. Em sua edição das obras completas de Blaise Pascal, o grande *scholar* pascaliano Jean Mesnard dá no primeiro volume todos os documentos disponíveis sobre Pascal e, nos volumes seguintes, introduz cada texto de Pascal com preciosas informações temáticas e bibliográficas²⁵. Estes documentos são indispensáveis para verificar e contrastar os fatos relatados nas biografias de Pascal, imprecisas em datas e detalhes.

Convém agora oferecer uma visão clara da sua vida, destacando os acontecimentos e também os relatos que ajudam a perfilar sua personalidade, para desfazer a idéia que se pode ter do filósofo como alguém que desconecta suas idéias de suas próprias experiências, suas teorias de sua própria vida. Para Pascal, a vida e as experiências acumuladas serão a autêntica inspiradora de seus escritos. Pascal sempre escreveu para ou contra alguém ou algo, contra ou para pessoas ou doutrinas.

2. Infância e Juventude

Blaise Pascal nasceu no dia 19 de junho de 1623 em Clérmont-Ferrand. A família Pascal pertencia à elite intelectual da cidade. Filho de Antoinette Bégon e de Étienne Pascal, membro da chamada *noblesse de robe* ou nobreza de toga. Blaise Pascal teve duas irmãs: Gilberte, nascida em 1620, e Jacqueline, que nasceu em 1625. Sua mãe, Antoinette Bégon, morreu em 1626.

Segundo a biografia de Gilberte Périer, Pascal, desde muito pequeno, deu provas de uma inteligência completamente extraordinária.

Logo que meu irmão chegou à idade em que lhe puderam falar, deu mostra de um espírito extraordinário pelas suas réplicas bem oportunas, porém

²⁵ Cf. Blaise PASCAL, *Oeuvres complètes*, texto estabelecido, apresentado e anotado por Jean MESANRD, 4 volumes publicados, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

ainda mais pelas perguntas que fazia sobre a natureza das coisas, surpreendendo a todos. Esse início cheio de belas esperanças jamais se desmentiu, pois na medida em que crescia, aumentava a força de seu raciocínio, de modo que se mantinha sempre muito acima de sua idade²⁶.

Sua natureza e sua personalidade também eram muito especiais. Marguerite Périer narra um fato digno de nota: com a idade de um ano, Pascal sofria de uma estranha doença que deu lugar a uma série de estranhas situações. Como consequência ou sintoma desta enfermidade não podia tolerar a visão de água e gritava quando seus pais se aproximavam um do outro. Esta enfermidade, atribuída ao malefício de uma feiticeira, durou cerca de um ano. A cura foi igualmente surpreendente: foi alcançada graças às práticas de bruxaria para as quais foram usados dois gatos. A biografia de Marguerite Périer nos detalha todo o processo²⁷. Esta história tem interesse por dois motivos: por um lado nos mostra a precocidade com que se manifestou a estranha enfermidade de Pascal, refletida em uma psicologia e caráter difícil; por outro lado, manifesta que a família Pascal acreditava em bruxaria e, portanto, sua religiosidade admitia a superstição.

Em 1631, a família se muda para Paris. A educação de Pascal começa em 1632. Nunca freqüentou nenhuma escola ou centro acadêmico, já que recebeu o ensinamento de seu próprio pai. A irmã Gilberte Périer escreverá mais tarde:

A máxima dessa educação consistia em manter a criança acima das tarefas que lhe eram impostas; por esse motivo só deixou que aprendesse latim aos doze anos, para que aprendesse com maior facilidade. Durante esse intervalo não o deixou ocioso, pois o ocupava com todas as coisas de que julgava capaz. Mostrava-lhe de um modo geral o que eram as línguas; ensinou-lhe como haviam sido reduzidas as gramáticas sob certas regras, que tais regras tinham exceções assinaladas com cuidado, e que por esses meios todas as línguas haviam podido ser comunicadas de um país para outro. Essa idéia geral esclarecia-lhe o espírito e fazia-o compreender o motivo das regras da gramática, de sorte que quando veio a aprendê-las sabia o que fazia e dedicava-se aos aspectos que lhe exigiam maior dedicação²⁸.

Era preciso saber esperar para começar um novo conhecimento, de acordo com a idade que lhe capacitasse para isso. Até os doze anos Pascal não aprendeu latim ou grego e seu pai, Étienne Pascal, não pretendia ensinar-lhe matemática até os quinze.

²⁶ Gilberte, PÉRIER, *Vie de Monsieur Pascal*, LAF, p. 18.

²⁷ Cf. Marguerite PÉRIER, *Mémoire concernant M. Pascal et sa famille, par Marguerite Périer*, in: Blaise PASCAL, *Oeuvres Complètes*, ed. Michel Le Guern [OCLG]. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. I, pp. 95-107.

²⁸ Gilberte PÉRIER, *Vie de Monsieur Pascal*, LAF, p. 18.

Enquanto isso, os acontecimentos da vida cotidiana eram, muitas vezes, o ponto de partida de suas lições. A educação que Pascal recebeu não foi produto da imaginação nem questão secundária para seu pai, que atuou com ele com princípios de autêntico pedagogo. O tempo e o método de aprendizagem eram rigorosamente programados. Esta educação, baseada na curiosidade como motor de aprendizagem e na maturidade do menino como ponto de partida, influenciou decisivamente na evolução de seu pensamento. Sua precocidade não demorou a manifestar-se. Ainda criança, escreveu o *Tratado dos sons*, estudo sobre acústica, depois de ter observado que um prato, ao ser golpeado com uma faca, deixa de soar quando é tocado com um dedo. Já em seus primeiros estudos, portanto, se acostumará a buscar a certeza em seus raciocínios sobre a realidade física, comprovando-lhes experimentalmente.

Aos doze anos acontece um dos fatos de maior destaque de sua biografia. Étienne Pascal não havia iniciado seu filho nas matemáticas, porém com os poucos dados que conseguiu averiguar, começou a traçar figuras em seu quarto de jogos e a colocar nomes nestas figuras, “depois dos nomes formulou axiomas e, por último, levou a cabo demonstrações perfeitas, e como nisto se passa de uma coisa a outra, foi tão longe em suas investigações que chegou até o teorema trinta e dois do primeiro livro de Euclides”²⁹.

A maioria dos comentaristas exageram a importância deste fato, ao interpretar que Pascal descobriu todos os teoremas de Euclides até chegar ao número trinta e dois. Mas seja como for, a história se difundiu de casa em casa e seu pai adiantou o programa que tinha para Pascal: começa sua educação científica, que prescindirá dos ensinamentos da escolástica e dos princípios da física aristotélica habitual nos colégios da época. Vai, junto com seu pai, às reuniões, em Paris, da Academia Mersenne, que agrupava boa parte dos cientistas da França e do resto da Europa. Estes encontros organizados pelo Padre Mersenne eram freqüentados por sábios como Roberval, Desargues, Gassendi, Carcavi e Descartes. Tratava-se de um seleto círculo de intelectuais para quem o modelo de racionalidade era a demonstração matemática e na base do progresso devia estar a autonomia da ciência moderna.

O progresso de Pascal nas matemáticas é expresso em um escrito redigido aos dezesseis anos, chamado: *Essai pour les Coniques*³⁰. Sua formação evolui rapidamente porque não necessita questionar a educação recebida, como ocorreu com Descartes.

²⁹ *Ibid.*, p 19.

³⁰ Blaise PASCAL, *Essai pour les Coniques*, OCLG, T. I, pp. 111-127.

Étienne Pascal também se ocupou de orientar seu filho em religião: inclina-lhe à reflexão e ao comentário dos Textos Sagrados e lhe preserva dos Tratados Eclesiásticos.

Fora até então preservado, por uma proteção toda particular de Deus, de todos os vícios da mocidade e, o que é mais estranho ainda em um espírito dessa têmpera e desse caráter, jamais se vira tentado pela libertinagem em relação à religião, limitando sempre sua curiosidade às coisas naturais. E disse-me várias vezes que juntava mais essa gratidão às demais que devia a meu pai, o qual, tendo ele próprio grande respeito pela religião, o inspirara desde criança dando-lhe por máxima que tudo o que é objeto da fé não o pode ser da razão e nem a esta submetido³¹.

Este princípio ficará gravado para sempre em Pascal e, por isso, nunca duvidou que a razão e a fé eram duas coisas diferentes. Por outro lado, o exercício na reflexão das Sagradas Escrituras o faz viver a religião como algo pessoal e privado.

Em 1638, uma série de acontecimentos políticos farão mudar a vida da família. O estado do Tesouro Real, empobrecido pelas guerras, impedia pagar regularmente os atrasos das rendas. Étienne Pascal, junto com outros, protestou ao chanceler. Richelieu, como resposta, ordenou que fossem enviados à prisão da Bastilha. Étienne Pascal teme por sua sorte e se esconde em Auvergne. Esta situação se solucionará de um modo surpreendente: em fevereiro de 1639, Richelieu quis organizar uma comédia interpretada por crianças. A protagonista escolhida para o papel principal foi Jacqueline, irmã de Blaise Pascal, que havia dado mostras de precocidade como seu irmão, ainda que no campo das Letras. A atuação de Jacqueline agradou ao Cardeal e a criança aproveitou a ocasião para conseguir o perdão para seu pai. Étienne Pascal foi nomeado adjunto do intendente da Normandia, como membro comissário para o Imposto³².

A família se muda para Rouen, e Pascal colabora com seu pai. Repartir impostos exigia a realização de grandes e trabalhosos cálculos. Blaise Pascal pensa então em algum sistema que economize tempo na execução das operações aritméticas. E assim desenha uma das primeiras calculadoras, então conhecida como a “máquina aritmética”. A idéia não foi original de Pascal, já que havia sido apresentada antes por outros cientistas, porém, foi ele o primeiro a resolver as dificuldades técnicas que impediam seu correto funcionamento. A originalidade de sua máquina consistia, ademais, em que operava com libras ou com denários e não com números abstratos. Depois de desenhar mais de cinquenta modelos, o projeto fracassou devido a seus altos custos. De todo modo, com ele se estabeleceram as bases de nossos computadores.

³¹ Gilberte PÉRIER, *Vie de Monsieur Pascal*, LAF, p. 21.

³² Cf. André BORD, *La vie de Blaise Pascal*. Paris: Beauchesne, 2000.

3. A Primeira Conversão

Em 1646, outro importante acontecimento que vale recordar. Os irmãos Deschamps, da região da Normandia, vão à casa dos Pascal para cuidar de Étienne Pascal, que se encontrava imobilizado em consequência de uma queda no gelo. Os irmãos Deschamps falam à família da doutrina de Jansenius e da obra de Saint-Cyran. Além disso, nesta época a família Pascal freqüentava a paróquia do padre Guillebert, famoso por suas pregações e orientações permeadas pela espiritualidade e vida moral de Saint-Cyran³³. Depois de um ano, algo parece ter mudado na religiosidade até então vivida pelos Pascal. Saint-Cyran propunha uma conversão, uma transformação radical. A maioria dos comentaristas situam nesta época a chamada “primeira conversão” de Pascal. Sua irmã Gilberte exagera sua importância ao assinalar que, a partir desta data, Pascal abandona toda atividade científica, afirmação de todo inexata, já que em agosto de 1646 inicia seus experimentos em torno do vácuo. Em todo caso, pode-se pensar que o episódio acentua suas preocupações religiosas. A mais afetada pelas doutrinas introduzidas pelos irmãos Deschamps será Jacqueline, a irmã menor, que depois de dois anos decide ser religiosa.

Ainda que a ciência despertasse nele um grande interesse, Pascal não se deixava absorver totalmente por ela. Como ele mesmo vai dizer mais tarde: “Escrever contra aqueles que aprofundam demais as ciências. Descartes”³⁴. Sempre foi um cristão que vivia sua fé e que sentia grande preocupação pelos assuntos que então se discutiam concernentes à religião. Assim, em princípios de 1647 assiste a uma conferência em Rouen, feita por Jacques Forton, que tenta demonstrar que os mistérios da fé não são tais, já que seriam alcançáveis pela razão. Segundo Forton, a fé seria apenas um suplemento para as mentes débeis. Pascal se revolta perante este intelectualismo e denuncia Forton ao bispo da cidade até conseguir sua retratação oficial³⁵. São muitas as interpretações que se podem dar a este fato; aqui, interessa ressaltar o modo apaixonado de Pascal e sua intransigência ao atacar convicções diferentes das suas. Nas palavras do intérprete Pondé:

Ousadia e atrevimento associados a competência teológica. Uma hipótese largamente conhecida sobre a razão de tal caráter atrevido de Pascal, [...] é

³³ Cf. Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, pp. 24-25.

³⁴ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 553; Bru. 76.

³⁵ Cf. Gilberte PÉRIER, *Vie de Monsieur Pascal*, LAF, p. 22.

que para Pascal qualquer teoria negando aquilo que para ele é a ortodoxia católica, ou seja, o agostinismo, merece ser arrasada³⁶.

Nesta época, Blaise Pascal se dá conta que Deus lhe pede uma entrega completa, e busca a ajuda espiritual de um dos confessores da abadia de Port-Royal, Antoine de Rebours, discípulo de Saint-Cyran. Mas Pascal não vai discutir com ele e sim pedir-lhe conselhos para um projeto que vem alimentando já faz algum tempo: a conversão dos descrentes, especialmente dos que se acham fortes e auto-suficientes. Embora Pascal tenha combatido Jacques Forton, descobre nele um princípio de verdade: seguindo os ditados do sentido comum, seria possível fazer com que os descrentes percebessem muitas verdades que rechaçam por princípio, porém, se refletissem sobre elas, as aceitariam. Então se dariam conta do absurdo das suas abordagens reducionistas da realidade: as verdades reveladas são de domínio da fé sobrenatural, porém a mesma razão humana pode descobrir que não são contrárias a ela³⁷.

Para Pascal, era preciso dialogar com os libertinos, em vez de enfrentá-los. Mas seu confessor, Antoine de Rebours, se mostra desconfiado, acreditando que Pascal pretendia sobrepor a razão à fé: Pascal é um geômetra, tem as características de um geômetra, não estudou nem filosofia nem teologia, nem é sacerdote. O senhor de Rebours suspeitava que Pascal estivesse afetado por um forte orgulho intelectual ao querer aplicar os princípios da geometria às coisas da religião. O senhor de Rebours acreditava que, para receber a Revelação, é preciso muita humildade. Pascal argumenta que está de acordo, porém, que existem preliminares à fé que são de domínio natural³⁸. No entanto, esta tentativa de Pascal acaba comprometendo ainda mais o diálogo e também aumentando no conselheiro espiritual as suspeitas de que a obstinação de Pascal fosse um claro reflexo de sua vaidade intelectual. Neste sentido, talvez o senhor de Rebours quisesse mostrar para Pascal o mal que pode atolar o coração do filósofo no lado da vaidade. Sobre isso, diz o intérprete Martins:

A obstinação de Pascal é a marca do homem vaidoso, que revela seu amor próprio valorizando seu próprio projeto, obstinado a se explicar e, não meditando sobre sua própria condição, endurece o seu coração. Ao contrário do cristão arrependido, Pascal mostra-se um filósofo endurecido. [...] Se as acusações de M. de Rebours são equívocas, como disse Pascal, a equivocidade está nos diferentes campos de olhares: do filósofo, que partilha seus projetos com um homem respeitado de Port-Royal, e o olhar do diretor

³⁶ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 50.

³⁷ Cf. Blaise PASCAL, *Lettre à sa soeur Gilberte*, OCLG, pp. 5-6.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 6.

espiritual, preocupado com as armadilhas do mal e sua responsabilidade com aqueles a quem Deus lhe confiava³⁹.

Interessante notar que Pascal, depois de alguns anos de meditação sobre as “acusações” do diretor de consciência Antoine de Rebourg, de dedicação à leitura das Escrituras e do seu grande mestre espiritual, isto é, Saint-Cyran, assim como da leitura de Jansenius, Arnauld e Santo Agostinho, ele vai escrever um fragmento de certo modo autobiográfico, a propósito do orgulho e da vaidade:

Não devolvo o mal a quem me faz, mas lhes desejo uma situação semelhante à minha em que não se recebe nem mal nem bem da parte dos homens. Tento ser justo, verdadeiro, sincero e fiel com todos os homens e tenho ternura de coração por aqueles a quem Deus me uniu mais estreitamente. E quer eu esteja só, quer sob as vistas dos homens, tenho em todas as minhas ações a vista de Deus, que deve julgá-las e a quem as consagrei todas. Eis aí quais são os meus sentimentos. E bendigo todos os dias de minha vida o meu Redentor que os pôs em mim e que de um homem cheio de fraqueza, de miséria, de concupiscência, de orgulho e de ambição fez um homem livre de todos esses males pela força da graça, à qual toda a glória é devida, de mim não tendo mais que a miséria e o erro⁴⁰.

Assim, a intensa atividade intelectual e a contínua tensão em que Pascal se encontrava não fizeram senão prejudicar sua delicada saúde. Desde os dezoitos anos as dores nunca o deixaram, mas como não eram sempre na mesma intensidade, quando experimentava um ligeiro alívio, voltava novamente ao trabalho com grande intensidade⁴¹.

Gilberte Périer recorda que quando seu irmão tinha vinte e quatro anos, suas dores aumentaram,

chegando ao ponto de não poder engolir mais líquido nenhum a não ser quente e em gotas. Mas como, ademais, sentia dores de cabeça insuportáveis, ardores intestinais e outros males, ordenaram-lhe os médicos que se purgasse, um dia sim um não, durante três meses [...]. Era um verdadeiro suplício, e os que se achavam perto dele horrorizavam-se só com vê-lo. Mas meu irmão não se queixava nunca e encarava tudo aquilo como um benefício. Como não conhecia qualquer outra ciência senão a da virtude e sabia que se aperfeiçoava na enfermidade, com alegria executava todas as penitências; e, vendo nesta as vantagens do cristianismo, dizia não raro que antes os seus males o desviavam dos estudos e que ele sofria com isso, mas que um cristão se dava bem com tudo, particularmente com o sofrimento,

³⁹ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, pp. 38-39.

⁴⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 931; Bru. 550.

⁴¹ Cf. Gilberte PÉRIER, *Vie de Monsieur Pascal*, LAF, p. 24.

porque nele se reconhecia Jesus Cristo crucificado, o qual deve ser toda a ciência do cristão e a única glória de sua vida⁴².

Não apenas o sofrimento o fez crescer em virtude, mas também o firme propósito que fez de adentrar por caminhos de santidade, renunciar voluntariamente a todos os prazeres e ao que não fosse estritamente necessário⁴³.

Após uma breve estadia em Clermont, em que Pascal multiplica os experimentos sobre o vácuo no Puy de Dome e dá uma série de conferências sobre o tema, volta a Paris em novembro de 1650. Neste período Pascal recebe em duas ocasiões a visita de Descartes. Da primeira vez, a presença de Gilles Personne de Roberval não facilitou o intercâmbio de opiniões. Na segunda visita, não chegaram a um acordo sobre os problemas de física. No fundo, se enfrentaram duas personalidades diferentes, que não podiam chegar a acordo nem por suas vidas nem por suas idéias. A opinião de Pascal sobre Descartes se traduz em alguns fragmentos dos *Pensamentos*: “Descartes, inútil e incerto”. Em vários pontos, no entanto, coincidirá com ele.

A atividade científica de Pascal continua, e no dia 12 de julho de 1651 escreve o prefácio ao *Tratado sobre o vácuo* e prossegue suas investigações sobre as cônicas. Ao mesmo tempo aperfeiçoa a máquina aritmética pensando em sua comercialização. Destacam-se também a publicação dos *Novos experimentos em torno ao vácuo* e a polêmica com o Padre Noel. Nestes escritos, Pascal reivindica com insistência seu pioneirismo na investigação sobre o vácuo, defende a originalidade de seus experimentos e se mostra orgulhoso do próprio gênio.

Em pouco tempo, no dia 24 de setembro de 1651, morre seu pai, que é sepultado em Saint-Etienne-des-Grés. Pascal lhe dedica um elogio fúnebre, e escreve a sua irmã e a seu marido uma carta para consolá-los. Nestes textos fala não somente da fragilidade dos mortais e da brevidade da vida, mas também se refere à verdadeira condição do homem: ferido pelo pecado original, redimido por Cristo, chamado a participar da inefável vida da Santíssima Trindade⁴⁴.

Depois da morte de seu pai e dono de seu próprio patrimônio, Pascal começa a adentrar-se no mundo. Nesta mesma época, as relações de Pascal com sua irmã Jacqueline começam a ficar complicadas. O motivo das discussões? Jacqueline, apesar de seu desejo, não havia professado como religiosa para acompanhar seu pai, agora não

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ Cf. Blaise PASCAL, *Lettre à Monsieur et Madame Périer*, OCLG, T. I, pp. 14-25.

via mais motivos para adiar sua entrada em Port-Royal. Seu irmão, no entanto, quer que permaneça uns anos a mais com ele. As razões não estão totalmente claras. Foi egoísmo? Há quem suspeita interesses econômicos por motivo da herança e o dote que Jacqueline teria que entregar a Port-Royal.

4. O Período Mundano

No início de 1652, Jacqueline entra em Port-Royal. Pascal se sente só e cansado. Devido aos seus freqüentes mal-estares gástricos e as suas dores de cabeça, os médicos o aconselham deixar as ocupações intelectuais e distrair-se. Ele objeta que escolheu Deus e não o mundo, porém, finalmente, cede. Neste período, que começa em abril de 1652, conhecerá a sociedade mundana, que lhe abre as portas. Não por isso deixa de lado totalmente a ciência. Em junho de 1652, responde por carta à petição da rainha Cristina de Suécia, oferecendo-lhe sua máquina aritmética e, além de louvar a realeza, Pascal também elogia as conquistas da ciência⁴⁵.

Este período da vida de Pascal pode ser chamado de “período mundano”. É difícil interpretar sua importância. Para alguns, foi muito mais extenso e intenso do que indicam suas biografias, movidas, sem dúvida, pelo desejo de ocultar tudo o que pudesse manchar a vida ascética de Pascal. Para outros, foi uma etapa que o levou, posteriormente, a reafirmar sua rejeição pelo mundo. Em todo caso, não podemos ignorar este período de sua vida, já que as experiências acumuladas, as pessoas conhecidas, as discussões e conversações presenciadas, serão objeto de reflexão posterior, assim como a vivência que anima muitos de seus pensamentos.

É a época na qual Pascal observa mais atentamente o desejo contínuo de diversão dos homens, como um modo de evitar o aborrecimento e sentir o vazio dentro de si mesmo.

Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; cumulam-nos de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que a sua saúde, honra e fortuna, e as de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? Como, o que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas

⁴⁵ Cf. Idem, *Lettre à la Sérénissime Reine de Suède*, OCLG, pp. 149-152.

preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se sempre por inteiro.
Como o coração do homem é oco e cheio de lixo⁴⁶.

Em 21 de outubro de 1652, vê como o rei Luiz XIV entra triunfalmente em Paris, depois de ter praticamente esmagado a Fronda, que era um partido revolucionário da nobreza francesa que, durante a menoridade de Luís XIV (1648-1653), combateu o absolutismo do Cardeal Mazarino. A presença da tropa em marcha e as trombetas e tambores fazem do espetáculo algo impressionante. Apesar do respeito e veneração que inspira, Pascal percebe – em suas idas e vindas à corte – que o rei também necessita divertir-se junto com seus cortesãos.

Não é bastante grande a dignidade real em si mesma para aquele que a possui para torná-lo feliz pela simples visão daquilo que ele é? Será preciso diverti-lo desse pensamento como ao comum dos homens? [...] Submeta-se isso à prova, deixe-se um rei a sós, sem nenhuma satisfação dos sentidos, sem nenhuma preocupação no espírito, sem companhias e sem divertimentos, pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de misérias. Assim, evita-se cuidadosamente e nunca falta ao redor da pessoa do rei muita gente que cuida de fazer com que o divertimento suceda aos negócios e que fica a observar todo o seu tempo de ócio para fornecer-lhe prazeres e jogos de modo que não haja nenhum vazio. Quer dizer que eles são cercados de pessoas que têm um maravilhoso cuidado para evitar que o rei fique sozinho e em estado de pensar em si, sabendo perfeitamente que ele ficará miserável, muito embora seja rei, se pensar em si⁴⁷.

Pascal entra em contato mais estreito com aristocratas como o duque de Roannez. Em 1655, Pascal o convidará a associar-se com ele na Sociedade de Dessecação dos pântanos de Poitou; mais tarde o convidará também para difundir suas descobertas sobre a roleta; e posteriormente, em 1662, lançará com ele o negócio das “Carroças a cinco soldos” para o transporte público em Paris. Neste ínterim, Pascal vai motivando seu amigo para que progressivamente se aproximasse mais de Deus.

Neste período também conhece o cavalheiro Antoine Gombaud Méré (1607-1684), um espírito pouco matemático, a quem Pascal tentará explicar as “regras das partidas” e o modo de calcular as probabilidades. Presumivelmente o cavalheiro de Méré conhecia Pascal desde o outono de 1653. Nesta época, ele e Mitton lhe colocam

⁴⁶ Idem, *Pensamentos*, Laf. 139; Bru. 143.

⁴⁷ *Ibid.*, Laf. 137; Bru. 142.

problemas acerca dos jogos, os quais estão na origem das investigações de Pascal sobre as regras das partidas, junto com Fermat (1654).

Como Pascal costuma freqüentar o salão da marquesa de Sablé, se dá conta de que as investigações matemáticas e físicas são impenetráveis para o comum dos mortais, e que não servem para o conhecimento moral:

A ciência das coisas exteriores não me consolará da ignorância da moral no momento da aflição, mas a ciência dos costumes me consolará sempre da ignorância das ciências exteriores⁴⁸.

Outro personagem, mais habituado aos jogos de salão, e que se considera um *libertin* em seus costumes, é Damien Mitton (1618-1690). De origem modesta e sumária educação, Mitton teve uma juventude mais liberal de costumes e de pensamento. Grande jogador, sua casa era freqüentada por ilustres hóspedes. Amigo de Pascal, Mitton é mencionado em três de seus *Pensamentos*: Laf. 597, 642, 853. Este espírito forte, como o considerava Pascal, se aproximou da religião, talvez em consequência dos vinte anos de paralisia que o reteve na cama. Discutindo com ele, Pascal treinava para argumentar contra aqueles que imaginam ter sacudido o jugo da religião. “Informem-se pelo menos sobre o que é a religião que combatem antes de combatê-la [...]”⁴⁹. Se lhe diz que não é certa, Pascal lhe responde que existem muitas coisas que tão pouco o são.

Se não se devesse fazer nada a não ser pelo certo, não se devia fazer nada pela religião, pois ela não é certa. Mas quanta coisa se faz pelo incerto, as viagens por mar, as batalhas. Digo pois que não se deveria fazer absolutamente nada, pois nada é certo. E que existe mais certeza na religião do que na possibilidade de vermos o dia de amanhã⁵⁰.

Sua atividade científica continua: entre 1649 e 1654 escreve os *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pensateur de la masse de l'air*, *De numeris multiplicibus*, a *Potestatum Numericorum summa* e o *Traité du triangle arithmétique*. Ainda assim, se dá conta que, como cientista, lhe falta o infinito por aprender.

Acreditais ser impossível que Deus seja infinito, sem parte? Sim. Quero então mostrar-vos uma coisa infinita e indivisível: é um ponto a se mover

⁴⁸ *Ibid.*, Laf. 23; Bru. 67.

⁴⁹ *Ibid.*, Laf. 427; Bru. 194.

⁵⁰ *Ibid.*, Laf. 537; Bru. 234.

por toda parte a uma velocidade infinita. Porque ele é um em todos os lugares e está inteiro em cada lugar. Que esse efeito natural que vos parecia impossível antes vos faça saber que podem existir outros que ainda não conheceis. Não tireis de vosso aprendizado a consequência de que nada vos resta a saber, mas de que vos resta infinitamente a saber⁵¹.

E ainda

O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora⁵².

Ao colocar por escrito suas reflexões Pascal não buscará fazer uma teoria do conhecimento, mas sim colocar-se em um plano teológico-psicológico: ver a razão em jogo com a imaginação e as paixões; descrever a insatisfação que, na verdade, percebia ao seu redor ante as soluções que os pensadores de seu tempo davam aos problemas de sempre. Por isso, “a agenda pascaliana em epistemologia é uma confissão acerca de como construir conhecimento na desgraça”⁵³. Assim, cada vez mais Pascal vai se dando conta da importância da religião e de que no cristianismo seria possível descobrir a resposta definitiva, porque mostra que o verdadeiro caminho para o homem é buscar a Deus.

Em dezembro de 1653, Gilberte Périer e toda sua família se mudam para Paris. Um dos motivos é consultar os médicos sobre a fístula lacrimal em Marguerite, sua filha maior e afilhada de Pascal. Esta última e sua irmã Jacqueline entram como pensionistas em Port-Royal. Pascal irá visitar com frequência sua sobrinha e Gilberte pode voltar a Clermont. Por este motivo, seus contatos com o monastério aumentam, e as conversações com Jacqueline acontecem com mais frequência.

O período de tempo que se segue é uma das etapas mais confusas na vida de Pascal. Alguns intérpretes pensam que foi uma época de libertinagem na qual teria mantido relações com a Duquesa de Roannez, irmã de um de seus melhores amigos. No entanto, mudou muito esta relação, já que a correspondência posterior entre os dois mostra que o tom que Pascal usa com sua amiga é o de conselheiro espiritual. Nesta época, sem se afastar totalmente da vida religiosa, se encontra imerso no ambiente mundano, quando se produz a chamada “segunda conversão”.

⁵¹ *Ibid.*, Laf. 420; Bru. 231.

⁵² *Ibid.*, Laf. 201; Bru. 206.

⁵³ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 19.

5. A Segunda Conversão

Seu estudo da religião continua, levado pelo desejo de conhecer cada vez mais o Deus da fé. Um dos fatos que leva Pascal a redobrar seus esforços neste propósito é o ocorrido na noite de 23 de novembro de 1654. Conhecemos esta experiência através de um texto chamado *Memorial*. Um criado, depois da morte de Pascal, o encontrou costurado em seu casaco, segundo costume da época:

Poucos dias após a morte do Sr. Pascal, um serviçal da casa notou, por mero acaso, que no forro do gibão do ilustre defunto havia algo que parecia mais espesso do que o resto e, tendo descosido essa parte para ver o que era, encontrou um pequeno pergaminho dobrado e escrito pelo próprio punho do Sr. Pascal e, nesse pergaminho, um papel escrito do mesmo punho: um era a cópia fiel do outro. Essas duas peças foram logo levadas às mãos da Sra. Périer, que as mostrou a vários de seus amigos particulares. Todos convieram que não se podia duvidar de que esse pergaminho, escrito com tanto cuidado e com caracteres tão notáveis, fosse uma espécie de Memorial que ele guardava muito cuidadosamente para conservar a lembrança de uma coisa que queria ter sempre presente diante dos olhos e na mente, pois que há oito anos vinha tomando o cuidado de cosê-lo e descosê-lo à medida que trocava de roupas⁵⁴.

Eis o *Memorial* de Blaise Pascal, segundo a tradução feita por Mario Laranjeira:

No ano da graça de 1654.

**Segunda-feira, 23 de novembro, dia de São Clemente,
papa e mártir, e outros do Martirológio.**

Véspera de São Crisógono, mártir, e outros.

Desde cerca de dez horas e meia da noite até por volta de meia-noite e meia.

Fogo.

**Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó,
não dos filósofos e dos sábios.**

Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz.

(Deus de Jesus Cristo)

Deus de Jesus Cristo.

⁵⁴ Nota que acompanhava a cópia do Memorial, escrita pelo Padre Guerrier em 1732, in: Blaise PASCAL, *Oeuvres Complètes*, LAF, p. 618, trad. Mario Laranjeira.

*Deum meum et deum vestrum*⁵⁵

Teu Deus será meu Deus.

Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus.

Ele só se encontra pelas vias ensinadas no Evangelho.

Grandeza da alma humana.

Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci.

Alegria, alegria, alegria, prantos de alegria.

Apartei-me dele.

*Dereliquerunt me fontem aquae vivae*⁵⁶

Meu Deus, me abandonareis vós.

Não fique eu separado dele eternamente.

**Essa é a vida eterna, que te conheçam como só e verdadeiro Deus
e aquele que enviaste, Jesus Cristo.**

Jesus Cristo.

Jesus Cristo.

Separei-me dele. Fui dele, renunciei a ele, crucifiquei-o.

Nunca eu seja separado dele.

Ele só se conserva pelas vias ensinadas no Evangelho.

Renúncia total e suave.

Etc.

Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor.

Eternamente em alegria para um dia de exercício na terra.

*Non obliviscar sermones tuos*⁵⁷. *Amen*⁵⁸.

Trata-se de um dos textos que tem causado mais dificuldades para os estudiosos de Pascal. Sobre ele as controvérsias são muitas. Poderia tratar-se de uma versão criada pelos mitos que surgiram depois da morte de Pascal, como também de uma das tantas crises religiosas que ele passou.

⁵⁵ Ruth I, 16: "... vosso povo é meu povo e vosso Deus é meu Deus".

⁵⁶ Jer. II, 13: "... Eles me abandonaram, a mim, fonte de água viva".

⁵⁷ Sl. CXVIII, 16: "Meditarei sobre as tuas justificações, não esquecerei as tuas palavras".

⁵⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 913.

A rejeição do *Deus dos filósofos* aparece claramente. Vai se confirmar também nos *Pensamentos*. Também se propõe esquecer o mundo. Conseguirá? Lutará para isso até o final de seus dias. Buscando as causas desta conversão, têm sido consideradas as seguintes possibilidades: um suposto acidente de charrete que Pascal, ao que parece, sofreu na ponte de Neuillie e do qual escapou milagrosamente ileso. Este acontecimento, conhecido por um relato anônimo, é hoje posto em dúvida pela crítica. Outra possibilidade seria um sermão pronunciado por Singlin em Port-Royal em 8 de dezembro de 1654 cujo conteúdo impactou profundamente Pascal. No entanto, já nesta data, Jacqueline Pascal falava da conversão do irmão como algo que já tinha acontecido.

Não podemos realizar mais do que conjecturas sobre as causas desta repentina conversão e basta ler o *Memorial* para comprovar que algo importante ocorreu. “A faísca de 1646 transforma-se em fogo abrasador”⁵⁹. Seria possível tentar chegar às raízes deste documento, inclusive a partir de um estudo sobre a espiritualidade clássica do século XVII, pois sua riqueza é indubitável. Para os efeitos deste trabalho, o memorial constitui uma peça valiosa para a compreensão da vida e do pensamento de Pascal. Trata-se de um momento central na vida deste personagem, momento não tanto circunstancial como o foi a primeira conversão, mas muito mais, um momento definitivo de adesão e submissão ao Deus de Jesus Cristo.

É claro que a tensão que existia entre a proposta dos racionalistas contra os fideístas tocara fortemente a vida de Pascal. Ele vivia um profundo conflito entre a graça e a autonomia, e vinha passando por um momento de fortes contrastes.

O memorial, em definitivo, conduz Pascal a uma experiência de conhecimento, a uma busca de Deus, não somente como o Ser absoluto, mas também como aquele que se revela ao homem. Uma experiência de dor e de alegria⁶⁰! E, ao mesmo tempo de estupor, admiração e encanto.

⁵⁹ Alban KRAILSHEIMER, *Pascal*, Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1983, p. 24.

⁶⁰ No seu comentário ao *Memorial*, Bremond faz uma interessante análise da relação entre a alegria e a consciência que Pascal tinha do pecado original: “[...] de resto, esta alegria que ele escolheu, mereceria um outro nome que a distinguia da alegria totalmente católica anunciada ao mundo pelos anjos do Natal. Ela guarda alguma coisa de tenso, de severo e de morno. Malgrado a bem-aventurada certeza onde ela se funda, a alegria leva em si fermentos da tristeza que pode a escurecer. Para melhor explicar este ponto, é preciso adentrar mais na religião de Pascal. Veremos que esta religião, em outro lugar tão intensamente cristã, não é contudo, ou, para melhor dizer, tende por vezes a não ser mais que um cristianismo descolorido, diminuído, empobrecido, reduzido quase a único dogma – o dogma do pecado original, tornado em Pascal uma forma de obsessão”. Henri BREMOND, *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours*, v. IV, Paris, 1920, p. 382 [trad. Andrei Venturini Martins].

Pascal se torna consciente da necessidade absoluta de entregar sua vida ao amor do Deus Uno e Trino revelado em Jesus Cristo, e sente a alegria de submeter-se totalmente a Ele e a quem lhe aconselha espiritualmente para avançar pelo caminho que prescreve o Evangelho. Não é que rechace o “Deus dos filósofos e sábios”. Percebe que a natureza lhe fala de um Ser eterno, necessário e infinito. Porém, nesta noite tem uma experiência distinta: a de um contato com o Deus de Jesus Cristo. O Verbo eterno vem revelar o que nenhum raciocínio humano pode descobrir: que Deus é Trindade, que é Amor e que nosso destino é pertencer a esse amor. Pascal se sente envolvido por um Deus de amor e de consolação⁶¹. Só ele pode preencher o vazio do homem; o cristianismo integral é a solução definitiva e única ao problema da contraposição de duas realidades dentro do homem mesmo: sua grandeza e sua miséria.

Em sua análise da frase “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios”, o intérprete Martins diz que nesta frase “ciência e fé são vistas como algo distintos, de maneira que a fé não é fruto de raciocínios lógicos, mas obra da graça de Deus no coração do homem, todavia, a razão não é contra a fé”⁶². E mais adiante, comentando outra frase de Pascal contida no *Memorial*, “Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor”, diz:

Pascal, mesmo enlanguescido pela ciência e preocupações mundanas, agora se vê desafiado a renunciar tudo. Todavia, se sua irmã apresentava a intenção de entrar no convento de Port-Royal e consagrar-se a Deus desde 1640 – ato que era impedido pelo pai –, renunciando o mundo, em prol da caridade e da oração, assim como o corpo e, se possível a Igreja para ficar com a verdade, Pascal, ao contrário, ficaria na tensão entre a Igreja e o mundo, o corpo e a alma, a razão e a fé, Deus e o Papa. Somente Deus poderia suprir a tensão e Nele o piedoso Pascal encontrava o caminho para a fé que dissolvesse todo antagonismo presente no convertido. Portanto, fazer-se-ia necessário colocar-se diante de Deus como um mendigo, sempre a espera de sua graça⁶³.

A pedido de Jacqueline, Pascal aceita retirar-se provisoriamente em Port-Royal, como *solitaire*, para exercitar-se mais plena e rigorosamente na vida ascética. “A estadia de Pascal em Port-Royal permite um tempo de reflexão acerca de sua vida como cristão,

⁶¹ Cf. Blaise PASCAL, Laf. 149; Bru. 430.

⁶² Andrei Venturini MARTINS, *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal*. 2006. Dissertação de Mestrado apresentado ao Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP, p. 100.

⁶³ *Ibid.*, p. 100. Martins lembra ainda que, em relação à submissão de Pascal ao seu diretor, “é mais importante o diretor de consciência para o *jansénisme* do que o confessor propriamente. Uma das primeiras providências de um convertido é conseguir um diretor de consciência”. *Ibid.*, p. 100, nota 369.

ou seja, empenho nas orações, jejuns, e caridades [...]”⁶⁴. Recebe uma cela e procura dirigir-se espiritualmente com o senhor de Saci, diretor recomendado por Antoine Singlin (1607-1664). Sobre o padre Singlin, acredita-se que tenha sido São Vicente de Paula quem o motivou em sua vocação sacerdotal, sendo ordenado presbítero em 1633. Saint-Cyran, de quem foi confessor, o nomeou confessor de Port-Royal. Começou a pregar em 1645. Não era um sacerdote eloquente, mas tinha o dom de comover os seus ouvintes. Depois da Fronda, o cardeal de Retz o nomeia Superior de Port-Royal, sendo destituído pelo rei em 1661. Sobre o senhor de Saci, era um “bem comportando eclesiástico que estimava muito o senhor Pascal pelo fato de que em tudo ele se alinhava a Santo Agostinho”⁶⁵. Contudo, de acordo com o intérprete Lebrun, esta estima não ia sem alguma desconfiança da parte do senhor de Saci para com Pascal, um penitente intelectual demais⁶⁶. Ele sabia que Pascal tinha se dedicado nos últimos tempos ao estudo do homem e que leu entre outros Montaigne e Epíteto:

O “eclesiástico bem comportado” não aprecia ver Pascal pesar os méritos respectivos de Epíteto e de Montaigne, mesmo tratando-se de fazer brilhar a verdade do cristianismo em detrimento do autor pagão e do autor profano. [...] O senhor de Saci fica, pois, na reserva e lembra a seu penitente que Deus, doravante, espalhou em seu coração “outras doçuras e outros atrativos do que aqueles que ele encontrava em Montaigne”. [...] Há, pois, uma coisa que o senhor de Saci em absoluto não suspeita (tal como, aliás, o redator da *Entrevista*): que Pascal, longe de se entregar a um exercício retórico, propõe-lhe o primeiro esboço do que se tornará sua apologia do cristianismo⁶⁷.

Assim, para preparar sua *Apologia da religião cristã*, Pascal resgata os aportes de Montaigne, o cético, e Epíteto, o estóico, e faz ver as falhas de cada um⁶⁸, para mostrar que somente a religião cristã, em Jesus Cristo Mediador, pode dar uma visão global do homem. Depois de duas semanas Pascal volta para Paris.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁵ Gérard, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 66.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 66-68 [grifo do autor].

⁶⁸ De acordo com o intérprete Gerard Lebrun, Epíteto e Montaigne “representam ‘as duas mais célebres seitas do mundo’ – cada qual balizando uma das ‘duas rotas’ que devemos *inevitavelmente* adotar: *ou* há um Deus *ou* então sua existência é incerta e só é determinável pela fé [...]. Onde começa, pois, a aberração de cada uma das ‘duas seitas’? No Estóico, está na crença presunçosa de que está em nosso poder igualarmo-nos a Deus e tornarmo-nos perfeitos. [...] Montaigne, por sua vez, tem a vantagem de ser um mestre de humildade. Mas ele tira do seu ‘Que sei eu?’ uma conclusão detestável para a prática. De acordo com ele, a única preocupação do homem nesse mundo deve ser ‘permanecer em repouso’ e assegurar da melhor maneira seu conforto. [...] Um reconheceu a grandeza de nossa condição e o outro sua ‘miséria presente’; um ignorou a corrupção da natureza e o outro sua ‘primeira dignidade’. Cada qual descreveu pois o homem *unilateralmente*”. *Ibid.*, pp. 73-74 [grifo do autor].

As insônias para levar a cabo seu projeto apologético aumentam. Ao mesmo tempo, Pascal combate a superstição, que destrói a religião:

Tendo considerado de onde vem que há tantos falsos milagres, falsas revelações, sortilégios etc., pareceu-me que a verdadeira causa está em que há verdadeiros, pois não seria possível que houvesse tantos falsos milagres se não houvesse verdadeiros, nem tantas falsas religiões se não houvesse uma verdadeira, pois se nunca tivesse havido nada assim, é algo impossível que os homens o tivessem imaginado e ainda é mais impossível que tantos outros tivessem acreditado. [...] E assim, em lugar de concluir que não há verdadeiros milagres pelo fato de haver tantos falsos, deve-se dizer, ao contrário, que há verdadeiros milagres visto que há tantos falsos, e que só há falsos em razão de haver verdadeiros, e que só há igualmente falsas religiões porque há uma verdadeira⁶⁹.

Pascal consagra-se com todas as suas forças para fazer da religião algo razoável e amável:

Os homens têm desprezo pela religião. Têm ódio dela e medo de que ela seja verdadeira. Para curar isso, é preciso começar por mostrar que a religião não é contrária à razão. Venerável, dar-lhe o respeito./ Em seguida, torná-la amável, fazer com que os bons desejem que ela seja verdadeira e depois mostrar que ela é verdadeira./ Venerável porque conheceu bem o homem./ Amável porque promete o verdadeiro bem⁷⁰.

Para aqueles que são tão débeis que não se dão conta da desgraça de viver uma existência sem Deus, Pascal aconselha e adverte:

É, pois, seguramente um grande mal estar nessa dúvida; mas é pelo menos um dever indispensável buscar, quando se está nessa dúvida; e assim quem duvida e não procura é ao mesmo tempo muito infeliz e muito injusto. Pois se ele estiver com isso muito tranquilo e satisfeito, se fizer disso profissão, e afinal se fizer disso o motivo de sua alegria e vaidade, não tenho termos para qualificar tão extravagante criatura⁷¹.

Pascal não faz uso das provas metafísicas, porque elas estão muito longe do raciocínio dos homens e não conduzem senão a um conhecimento meramente especulativo de Deus.

As provas metafísicas de Deus estão tão distantes do raciocínio dos homens e tão implicadas que elas impressionam pouco e, mesmo que isso servisse

⁶⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 735; Bru. 818.

⁷⁰ *Ibid.*, Laf. 12; Bru. 187.

⁷¹ *Ibid.*, Laf. 427; Bru. 194.

para algumas, não serviria senão no instante em que eles vêem essa demonstração, mas uma hora depois temem ter se enganado⁷².

Tão pouco Pascal se serve da consideração das obras da natureza, porque o endurecimento dos ateus os deixou surdos à voz das criaturas que apontam para o Criador.

[...] dizer a eles que lhes basta ver a mínima das coisas que os cercam para nelas verem a Deus de modo patente e dar-lhes como única prova desse grande e importante assunto o curso da Lua e dos planetas, e pretender ter terminado a prova com tal discurso, isso é dar-lhes a ocasião de pensar que as provas da nossa religião são bem fracas, e vejo por razão e por experiência que nada é mais apropriado para fazer nascer neles o desprezo por ela⁷³.

Esta mesma dificuldade para ver Deus na natureza não permite encontrar com facilidade qual é a verdadeira religião, mas é preciso buscá-la com empenho, também porque não podemos abarcá-la somente com nossa inteligência.

Grandeza. – A religião é uma coisa tão grande que é justo que aqueles que não quisessem dar-se o trabalho de procurá-la, se ela é obscura, fiquem privados dela. De que se queixam então, se ela é tal que pode ser encontrada quando se procura?⁷⁴

Também era preciso destacar que a religião cristã não é como as demais. É essencialmente distinta, porque radicada em Jesus Cristo, anunciado desde o começo da humanidade e durante toda a história do povo judeu. Mas era preciso que Cristo viesse instaurar o verdadeiro culto a Deus: o de sua Igreja, cujo reinado, como o do seu Fundador, é espiritual. A centralidade do Cristo Mediador é tal, que Pascal denuncia como deísta quem admite Deus, porém nega qualquer referência a Jesus Cristo:

Imaginam que ela [a religião cristã] consiste simplesmente na adoração de um Deus considerado como grande, e poderoso e eterno; o que é propriamente o deísmo, quase tão afastado da religião cristã quanto o ateísmo, que é exatamente o contrário. [...] Mas daí que concluam o que quiserem contra o deísmo, nada concluirão contra a religião cristã, que consiste propriamente no mistério do Redentor, que unindo nele as duas naturezas, humana e divina, retirou os homens da corrupção do pecado para reconciliá-los com Deus em sua pessoa divina⁷⁵.

⁷² *Ibid.*, Laf. 190; Bru. 543.

⁷³ *Ibid.*, Laf. 242; Bru. 781.

⁷⁴ *Ibid.*, Laf. 472; Bru. 574.

⁷⁵ *Ibid.*, Laf. 449; Bru. 556.

Provavelmente, é desta época seu *Compêndio da vida de Jesus Cristo*⁷⁶, onde procura mostrar a divindade de Jesus, deixando que as conseqüências práticas as tirem os próprios leitores.

Os ataques contra Port-Royal vão aumentando. Os jesuítas acusaram os jansenistas de Port-Royal de adotarem uma forma de Calvinismo. A acusação formal baseou-se nos escritos de Antoine Arnauld, que era discípulo de Jansenius. Destes escritos os jesuítas extraíram cinco proposições teológicas⁷⁷. Em 31 de maio de 1653, o papa Inocêncio X condenou as cinco proposições, porém sem indicar o autor. Em 2 de junho de 1655, é redigido um *Formulário*, onde se atribuem as cinco proposições a Jansenius. A linha adotada por Arnauld e outros jansenistas de Port-Royal foi a de distinguir, no caso da condenação, entre o fato e o direito: aceitam a condenação das proposições, porém negam que elas foram tomadas de Jansenius. Em dezembro do mesmo ano é instaurado um processo contra Arnauld na Sorbonne. Em janeiro do ano seguinte ele é condenado por não admitir que, de fato, essas proposições incluídas no *Formulário* teriam sido tiradas do *Augustinus* de Jansenius.

Ao mesmo tempo, alguns professores da Companhia de Jesus sustentavam que se deveria manter práticas devotas entre o maior número possível de almas, pois, ainda que faltasse o fervor religioso, tais exercícios aproveitariam ao espírito; preferiam não desanimar o povo com prescrições ou exigências muito rigorosas. Por outro lado, estes mesmos jesuítas se inclinavam a manter o princípio de autoridade no que diz respeito às ciências, enquanto em Teologia facilmente se deixavam levar pelo probabilismo e se colocavam preferencialmente em disputas de escolas entre molinistas e tomistas⁷⁸. Mesmo assim, em matéria moral, a casuística e o formalismo presente nos escritos destes teólogos eram, aos olhos de Pascal, uma concessão ao espírito mundano, um relaxamento dos costumes, que acabava matando o fervor religioso.

Estas circunstâncias levam Pascal a interromper sua dedicação à *Apologia* para defender a causa de Port-Royal, a quem se sentia unido por laços especiais: com a doutrina saída de lá dá-se a primeira conversão⁷⁹ em 1646; sua irmã e suas duas

⁷⁶ Cf. Idem, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, OCLG, pp. 49-81.

⁷⁷ Sobre o *Jansénisme* e as chamadas *Cinco proposições* de Jansenius, ver item 7.

⁷⁸ Cf. Jean MESNARD, *Pascal. El hombre y su obra*, pp. 72-81.

⁷⁹ É preciso dar ao termo *conversão* o sentido que possuía na época, isto é, passagem de uma prática religiosa rotineira a uma vida religiosa mais fervorosa. Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Paulus/Discurso, 2005.

sobrinhas estavam em Port-Royal; tinha estima por Arnauld, pelo senhor de Saci e por outras pessoas da abadia. Escreve então as Cartas Provinciais⁸⁰ sem assiná-las, exceto a terceira, que leva dez iniciais sob as quais ele oculta seu nome.

Porém, sua ajuda ao monastério não constitui uma identificação com o *jansenisme*:

Dizeis que sou jansenista, que o P. R. defende as 5 p(roposições) e que assim eu as defendo. Três mentiras⁸¹ [...] Não sou herege. Não sustentei as 5 proposições. Vós o dizeis mas não provais⁸².

Jamais quis separar-se de Roma:

Louvo de todo meu coração o pequeno zelo que reconheci em vossa carta pela união com o papa. O corpo não está menos vivo sem a cabeça que a cabeça sem o corpo. Todo aquele que se separa de um ou de outro já não é do corpo e já não pertence a Jesus Cristo. [...] Sabemos que todas as virtudes, o martírio, as austeridades e todas as boas obras são inúteis fora da Igreja e da comunhão com a cabeça da Igreja, que é o papa. / Não me separarei jamais dessa comunhão; pelo menos rogo a Deus que me conceda essa graça, sem a qual estaria perdido para sempre⁸³.

Sua irmã escreve, a propósito de sua permanente fidelidade à Igreja, que Pascal foi uma pessoa

cujos sentimentos foram sempre muito católicos, e que jamais necessitou retratar-se. Ele sempre teve um grandíssimo respeito e uma perfeita submissão a todas as verdades da fé; sua total dedicação e único trabalho durante os últimos cinco ou seis anos de sua vida foram lutar contra os inimigos da religião e da moral cristã⁸⁴.

O que move Pascal é a busca sincera da verdade e chamar a atenção sobre o dever da Igreja de conservar a piedade dos fiéis e converter os hereges:

⁸⁰ Recebem este nome pelo modo em que começam a maioria delas: “Carta escrita a um provinciano...”. O provinciano é o cunhado de Pascal, Florin Périer. A primeira é de 23 de janeiro de 1656; a última, de 24 de março de 1657.

⁸¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 955; Bru. 929.

⁸² *Ibid.*, Laf. 960; Bru. 921.

⁸³ Idem, *Lettre à Mlle. de Roannez*, OCLG, T. I., p.34.

⁸⁴ Gilberte PÉRIER, *La vie de M. Pascal*, p. 33. Trata-se de um texto que aparece em uma cópia manuscrita de 1684, escrita por Gilberte Périer para responder “ao rumor de que antes de morrer (seu irmão) teria feito uma retratação entre as mãos do senhor cura de Saint-Etienne”.

Como os dois principais interesses da Igreja são a conservação da piedade dos fiéis e a conversão dos hereges, estamos cheios de dor por ver as facções que se constituem hoje para introduzir os erros mais capazes de fechar para sempre para os hereges a entrada de nossa comunhão e de corromper mortalmente aquilo que nos resta de pessoas piedosas e católicas. Esse empreendimento que se faz hoje tão abertamente contra as verdades da religião e as mais importantes para a salvação, não nos enchem apenas de desprazer, mas também de pavor e de temor, porque, além do sentimento que todo cristão deve ter dessas desordens, temos a mais a obrigação de encontrar remédio para elas e empregar a autoridade que Deus nos deu para fazer com que os povos que ele nos confiou etc⁸⁵.

A controvérsia surgida pelas *Provinciais* sem dúvida deixa vestígios em seu projeto apologético. Mas também foi marcante para Pascal um fato extraordinário que aconteceu em março de 1656. No começo daquele ano, a fístula lacrimal de Marguerite piora: já não dorme, tem febre e fortes dores de cabeça, o rosto pouco a pouco vai se deformando. O pus sai pelo olho e pela boca. O horror deste espetáculo se soma ao mau cheiro, que a leva a ficar isolada das outras pensionistas, também para evitar o contágio. A solução urgente - diz o cirurgião que consultam – é aplicar-lhe um botão de fogo⁸⁶, ainda que o resultado seja incerto e sua vida esteja em perigo. Pascal escreve a Florin para que venha a Paris para a operação.

No dia 24 de março, às três horas da tarde daquela sexta-feira de Quaresma, na capela da abadia, Marguerite Périer, sobrinha de Pascal, participa da cerimônia de adoração de uma relíquia do Santo Espinho que chegou ao monastério. Sua mestra, Catherine Passart de Saint-Flavie, movida por uma repentina inspiração unida à lástima de ver um rosto infantil tão deplorável, a faz beijar o relicário e tocar com ele seu olho. Uma hora depois, uma criança conta o que disse Marguerite: “Meu olho está curado, já não me dói”. A Superiora manda não divulgar a notícia porque o mal poderia voltar. Porém, acabou rendendo-se à evidência: enferma há três anos e meio, a pequena ficou curada subitamente. Na quarta-feira seguinte, dia 29, Pascal constata o fato. O cirurgião que estava acompanhando a menina há tanto tempo dá seu atestado e publica o milagre⁸⁷. Começam a passar os médicos mandados pelo rei e Florin informa as autoridades eclesiásticas. Finalmente, em 22 de outubro o vigário geral dita sentença reconhecendo a cura milagrosa.

⁸⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 991; Bru. 952.

⁸⁶ Ferro quente em forma de botão, usado em determinadas cauterizações.

⁸⁷ Marguerite Périer morreu aos oitenta e sete anos.

Devido a este acontecimento e ao êxito que até aquele momento estavam tendo as *Provinciais*, cessam provisoriamente os ataques a Port-Royal e tudo se organiza para revitalizar uma vida cristã exigente. O interesse de Pascal pelos milagres cresce notoriamente: seu papel na apologia do cristianismo é muito relevante: “Os milagres provam o poder que Deus tem sobre os corações pelo poder que exerce sobre os corpos”. E mais abaixo, no mesmo fragmento assinala: “Os milagres, apoio da religião. Eles distinguiram os judeus. Distinguiram os cristãos, os santos, os inocentes, os verdadeiros crentes”⁸⁸. Mas os milagres não são determinantes para a fé porque só se rende à sua evidência por influxo da caridade. Nem por isso são contrários à razão mas, segundo Pascal, constituem um sinal que indica uma origem sobrenatural, e desse modo endossam a doutrina que os acompanha. Por sua vez, necessitam dessa doutrina para serem corretamente entendidos.

Em 1657, retoma seus trabalhos para completar sua *Apologia*. Não deixa de chamar a atenção a posição de Pascal, a saber: no estado atual de sua natureza, o homem se encontra separado de Deus e perdido sem Ele.

Por mim confesso que logo que a religião cristã desvenda esse princípio de que a natureza humana é corrompida e decaída de Deus, abre os olhos para ver por toda parte o caráter dessa verdade; pois a natureza é tal que aponta por toda parte um Deus perdido, quer no homem, quer fora do homem, e uma natureza corrompida⁸⁹.

Porém, o ser humano guarda uma espécie de instinto que o leva até seu Criador, e assim pode constatar uma série de sinais que, embora não indiquem com certeza a existência de Deus, o impedem de negá-lo com segurança. Por isso, Pascal escreve que somos indignos de Deus por nossa corrupção, mas capazes de nos tornar dignos dele:

É verdade pois que tudo instrui o homem de sua condição, mas é preciso entendê-lo bem: pois não é verdade que tudo revela Deus, e não é verdade que tudo esconde Deus. Mas é verdade ao mesmo tempo que ele se esconde dos que o tentam e se mostra aos que o procuram, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua primeira natureza⁹⁰.

⁸⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 903; Bru. 851.

⁸⁹ *Ibid.*, Laf. 471; Bru. 441.

⁹⁰ *Ibid.*, Laf. 444; Bru. 557.

O homem não é de Deus , mas não é incapaz de ser digno dele./ É indigno de Deus juntar-se ao homem miserável, mas não é indigno de Deus tirá-lo de sua miséria⁹¹.

Precisamos para isso da religião, das pregações e das práticas das virtudes, nas quais se unem o interior e o exterior em nós:

É preciso que o exterior esteja unido ao interior para obter de Deus; isto é, é preciso pôr-se de joelhos, rezar com os lábios etc. a fim de que o homem orgulhoso que não quis se submeter a Deus esteja agora submetido à criatura. Esperar desse exterior o socorro é ser supersticioso; não querer juntá-lo ao interior é ser soberbo⁹².

É a religião que nos revela a ordem da caridade, que é o conhecimento de Jesus Cristo, que está infinitamente acima da ordem dos corpos e dos espíritos. É um nível que só se alcança com a fé, porque se localiza além da natureza. E essa fé se arraiga no coração que é o órgão que sente a Deus. A função de sua *Apologia* não será a de outorgar a fé, que só Deus pode dar e do modo como Ele prefere. O objetivo é preparar para a conversão, fornecendo as provas, incentivando a mudança de vida, animando o descrente na busca da verdadeira felicidade.

6. Últimos Anos

A enfermidade de Pascal avança e, às vezes, o impede de trabalhar. Talvez seja desta época sua *Oração para pedir a Deus o bom uso das enfermidades*⁹³, quando estava em Clermont, em 1660, antes de ir, por prescrição médica, a Bienassis e às águas de Bourbon, para recuperar-se fisicamente. Porém, este tratamento somente o ajudará até certo ponto, pois já estava à beira da morte. Eis o sentimento de Pascal nesta circunstância: Deus nos julga e nosso corpo se destrói, como prelúdio da destruição total, no fim dos tempos⁹⁴. A enfermidade não o deixa trabalhar:

⁹¹ *Ibid.*, Laf. 239; Bru. 510.

⁹² *Ibid.*, Laf. 944; Bru. 250.

⁹³ Cf. Blaise PASCAL, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OCLG, T. II., pp. 183-193.

⁹⁴ Cf. Idem, *Pensamentos*, Laf. 165; Bru. 210.

Temos outro princípio de erro: as doenças. Elas estragam em nós o juízo e o senso. E se as grandes o alteram sensivelmente, não duvido de que as pequenas também deixem aí a sua impressão na devida proporção⁹⁵.

Porém as doenças também lhe são úteis para purificar-se, para procurar falar de Deus, em cuja presença sempre se encontra. A polêmica sobre o *jansénisme* torna-se mais forte em 1661, e Pascal não fica totalmente alheio a ela. Em 4 de outubro, uma nova dor, mais aguda, se soma às que suporta por causa de suas enfermidades: sua irmã menor, Jacqueline, morre, deixando uma profunda marca em Port-Royal.

Desde maio ou junho de 1661, Gilberte cuida de seu irmão e vai anotando cuidadosamente todas as suas palavras. Enquanto a enfermidade o permite, ele segue trabalhando. Porém, esmera-se ainda mais na piedade e na caridade, especialmente com os pobres. Em 29 de junho de 1662 se desfaz de quase tudo que tem e vai viver no apartamento de sua irmã. No início de julho, sofre uma forte cólica que o faz pressentir a morte, apesar dos médicos não se alarmarem. No dia 3 de agosto, redige seu testamento: quer ser enterrado na igreja de Saint-Etienne-du-Mont. O pároco que o atende, Padre Berrier, fica edificado de sua alegria perante a enfermidade e de sua confiança em Deus. No dia 17, recebe de suas mãos os últimos sacramentos e volta a submeter-se expressamente à autoridade do Papa. Pede a sua irmã que busquem um enfermo pobre e o tratem como a ele, e quer ser transportado ao Hospital dos Incuráveis, para morrer entre os mais pobres. À meia noite do dia 18, sofre outra forte convulsão; já quase expirando, recebe o Viático, que agradece ao sacerdote. “Que Deus não me abandone jamais!” são suas últimas palavras. Depois de vinte e quatro horas de agonia, ao despontar do dia 19 de agosto, Blaise Pascal entregava sua alma a Deus. Era sepultado dois dias mais tarde na igreja de Saint-Etienne-du-Mont, como era sua vontade.

7. O Contexto Histórico e Social: O *Jansénisme*

Ao se falar da vida e da obra de Pascal precisamos falar também sobre o *jansénisme*. Convém ter presente a importância que teve este movimento religioso naquele momento, quais foram suas doutrinas e que vínculo teve Pascal com elas.

O termo *jansénisme* é utilizado para referir-se aos seguidores da doutrina de Jansenius, monge belga, fiel discípulo da espiritualidade agostiniana, cuja obra

⁹⁵ *Ibid.*, Laf. 44; Bru. 82.

Augustinus, editada postumamente em 1640, retomava questões abordadas por Santo Agostinho e propunha um retorno à antiguidade cristã. Seus adversários empregaram a palavra *jansénisme* para indicar que seu desvirtuamento do agostinismo era incompatível com a doutrina católica.

Jean Mesnard pensa que o termo *jansénisme* não é de todo exato para definir esse movimento, porque leva a pensar que Jansenius foi o único que instaurou a doutrina. No entanto, nas origens do movimento deve-se incluir, junto com Jansenius, a Saint-Cyran e a Arnauld, e entre eles os pontos de vista nem sempre foram idênticos⁹⁶.

Arnauld, cinco anos antes da publicação do *Augustinus* e sem conhecê-lo, havia exposto na Sorbonne uma concepção da graça de Deus e da natureza humana muito similar à que Jansenius defendia.

Saint-Cyran, velho amigo de Jansenius e diretor espiritual da Abadia de Port-Royal, cuja diretora era a irmã de Arnauld, a Madre Angélica, fez chegar ali a obra de seu amigo.

A interpretação jansenista de Santo Agostinho nasceu, em consequência, tanto em Paris como em Lovain e graças a Saint-Cyran estes dois impulsos puderam unir-se e ganhar forças. Explica-se assim que Port-Royal, abadia de religiosas cistercienses fundada no ano de 1204 e reformada por Madre Angélica mediante rigorosas regras de meditação e pobreza, se constituíra como centro de vida do *jansénisme*, onde se integrou a elite do mundo parlamentar e a nobreza. Nas dependências de Port-Royal se instalou um grupo de homens que seguiam as mesmas tendências expostas por Saint-Cyran, com o propósito de retirar-se do mundo. Eram chamados de *solitários e ces messieurs*. Criaram as Pequenas Escolas onde se aplicava uma nova pedagogia e métodos de aprendizagem. Entre os jansenistas se destacam os nomes de Arnauld, Nicole, Antoine le Maître e Martin de Barcos.

O intérprete Jean Laporte distingue três etapas na história do *jansénisme*⁹⁷: o período de formação, a condenação das “cinco proposições” e a etapa final.

O período de formação se inicia com a publicação do *Augustinus* em 1640, pouco depois da morte do seu autor e se estende até 1649. Não se pode ignorar o contexto no qual surgiu a obra que tanta polêmica suscitou.

Uma das idéias mais importantes da Reforma havia sido a importância concedida à fé e à graça para se alcançar a salvação. Os jesuítas, adversários da

⁹⁶ Cf. Jean MESNARD, *Pascal. El hombre y su obra*, p. 35. Ver também Louis COGNET, *op. cit.*, 1995.

⁹⁷ Cf. Jean LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal*. Paris: Vrin, 1951, pp. 34-76.

Reforma, se situaram no extremo oposto e defenderam o valor das obras para conseguir a salvação. Estava em jogo a liberdade humana.

Um dos pontos em discussão era o valor da graça. Os jesuítas qualificavam seu valor: se é certo que Deus concede a todos uma graça suficiente para salvar-se, depende de cada um e de suas próprias obras fazer com que essa graça resulte “eficaz” para a salvação. As discussões sobre esse problema se multiplicaram. Jesuítas, protestantes e dominicanos não se punham de acordo.

A teologia contenciosa que tudo aquilo originou fez ansiar pelas origens do cristianismo, perdida entre tantas discussões teóricas. Este era o estado de ânimo de certos setores quando ressurge o agostinismo. A Escritura, interpretada pelos Padres da Igreja, se converteu no meio para voltar às primeiras verdades da fé.

Em 1611, Jansenius e seu amigo Duvergier de Hauranne, que mais tarde será o abade de Saint-Cyran, se retiram a Bayona para refletir sobre essas questões e ler os Padres da Igreja, em especial Santo Agostinho, com a esperança de encontrar o essencial da religião cristã. O pensamento de Santo Agostinho não é fácil de interpretar e os dois amigos não estão seguros de realizar a leitura correta. Nove anos depois, em 1620, Jansenius escreve a seu amigo e lhe declara que finalmente conseguiu compreender a tese fundamental sobre a qual elaborou o *Augustinus*: existem no homem dois estados de natureza; um deles se refere ao estado prévio ao pecado original e o outro é o estado em que está atualmente o ser humano, estado de natureza corrompida e miséria. A doutrina fica constituída e, a partir daí, se buscará defendê-la.

A etapa seguinte do *jansénisme* se inicia quando, em 1649, Nicolas Cornet, síndico da Faculdade de Teologia de Sorbonne, elabora de acordo com os jesuítas, cinco proposições que contêm, segundo sua opinião, os erros mais importantes do *Augustinus* de Jansenius. Desta maneira, inicia-se, em 1649, a polêmica das chamadas *Cinco proposições*⁹⁸. As cinco proposições são compostas por cinco teses consideradas heréticas, sendo a última considerada falsa. Na verdade, foram levantadas sete proposições por Cornet, sendo que duas, não foram para julgamento, pois foram reconhecidas como verdadeiras. Mas quais são as cinco proposições condenadas pelo papa Inocêncio X?

1ª - Os mandamentos são impossíveis aos justos que querem, com sua força presente, cumpri-los, pois, a graça pela qual tornariam possíveis tais feitos os falta.

2ª - Com a queda de Adão, não reside mais no homem a graça interior.

⁹⁸ Cf. Andrei Venturini MARTINS, *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal*, pp. 78-80.

3ª - Para merecer e desmerecer no estado de natureza decaída, não é necessário que haja no homem uma liberdade que esteja isenta de necessidade: basta que haja uma liberdade isenta de constrangimento.

4ª - Os semi-pelagianos admitem a necessidade de uma graça interior ao homem para cada ação e para o surgimento da fé, no entanto, sua heresia é que a vontade do homem podia resistir a esta graça ou usá-la como quisesse.

5ª - É um sentimento semi pelagiano e herege dizer que Jesus Cristo está morto e derramou seu sangue por todos os homens sem exceção⁹⁹.

Os jansenistas argumentaram que as proposições eram, efetivamente, condenáveis, porém, que não era esse o sentido de Jansenius¹⁰⁰. Estas cinco proposições eram obscuras e teriam que ser explicadas e bem entendidas no seu sentido ortodoxo. Mas, depois de quatro anos do envio a Roma das cinco proposições, a Igreja formulou uma nova condenação para esclarecer a questão em 16 de outubro de 1656 por meio da Constituição *Ad sacram beati Petri Sedem*, onde o Papa Alexandre VII declara que aquelas cinco proposições foram, de fato, retiradas do livro *Augustinus* de Cornélio Jansenius, condenando-as como heréticas, pois negavam o livre arbítrio e só admitiam ser de Deus a vontade restrita de salvar.

Os amigos de Port-Royal tentam distinguir o que chamaram “questão de fato” e “questão de direito”. Pensavam que uma coisa é a postura que a Igreja deve adotar para defender a doutrina cristã – questão de direito – e outra que julgue sobre problemas que lhe são alheios.

O problema ressurge quando, em 1661, a Assembléia do Clero decide que todos os eclesiásticos devem assinar um formulário onde se declara a submissão à Constituição de Inocêncio X e à de Alexandre VII que condenavam as cinco proposições retiradas do livro de Jansenius. Arnauld aceitava assinar o formulário, mas diferenciando a questão de direito, isto é, as proposições são heréticas, da questão de fato, ou seja, as proposições não estariam, segundo ele, no *Augustinus*.

⁹⁹ Louis COGNET, *Le jansénisme*, pp. 50-51.

¹⁰⁰ De acordo com Germano Tüchle, as cinco proposições continham o seguinte sentido: 1ª Alguns preceitos de Deus, nem os justos podem cumpri-los com suas forças disponíveis, ainda que queiram e tentem fazê-lo. Falta-lhes a graça, pela qual a observância seria possível. 2ª No estado da natureza decaída, o homem nunca pode resistir a graça interna. 3ª No estado da natureza decaída, não se requer no homem a isenção da necessidade intrínseca, basta-lhe a isenção de coação extrínseca. 4ª Os semi-pelagianos admitiam a necessidade da graça preveniente intrínseca para todo ato humano, inclusive para o início da fé. Incorriam em heresia, por ensinarem que essa graça era de tal feitio, que a vontade humana podia segui-la ou resistir-lhe. 5ª É semi-pelagianismo afirmar que Cristo morreu pura e simplesmente por todos os homens, ou que derramou seu sangue por todos eles. Cf. Germano TÜCHLE, *Reforma e Contra Reforma*, trad. Waldomiro Pires Martins. Rio de Janeiro: Vozes, 1971, pp. 226-227.

Redige-se então um documento que concilia as duas questões e se aconselha aos amigos de Port-Royal que assinem este documento. Algumas religiosas, entre as quais se encontrava Jacqueline, a irmã menor de Blaise Pascal, se negam a assinar porque pensam que qualquer distinção que se queira fazer para salvar a situação é, em definitivo, um ato de submissão. Finalmente, se viram obrigadas a assinar contra sua vontade. Porém, tudo resultou em vão: o Papa também condenou o documento.

Busca-se uma saída: pode-se assinar o formulário se acrescentar uma reserva sobre a questão de fato. Pascal, impressionado pela atitude de sua irmã, se nega a assinar. Arnauld e Nicole tratam de convencê-lo. Discutem-se as duas posturas na casa de Pascal. Ele fica só e ao fim da reunião se desvanece de dor. A *Paz da Igreja* foi alcançada (1668-1669), admitindo a “crença” pelo que se referia ao direito e o “silêncio respeitoso” com relação ao fato.

Depois da *Paz da Igreja*, a atividade dos jansenistas consiste em desenvolver a própria doutrina. Arnauld e Nicole escrevem suas obras mais extensas. O pensamento de Port-Royal adquire sua expressão definitiva na obra de Quesnel.

Depois, as perseguições se intensificam até limites insuspeitados: são fechadas as Escolas de Port-Royal e se impedem a entrada de novas religiosas. Em 1709, Luiz XIV ordena a destruição da Abadia de Port-Royal dos Campos. Efetivamente, tudo foi arrasado, até a Igreja gótica. Nem os sepulcros foram respeitados.

Mas não finaliza a perseguição. Em 1713 as proposições de Quesnel são condenadas. A história não termina até a Revolução Francesa. Na França, ser jansenista hoje é o qualificativo com o qual são conhecidas as pessoas que tentam ser ao mesmo tempo católicas e protestantes. François Mauriac e Georges Bernanos são alguns dos nomes que ainda, atualmente, não se livraram da suspeita de *jansénisme*.

Se se reflete sobre os fatos apontados surge de imediato um questão: que perigo se via nas concepções jansenistas para que se pronunciassem essa sucessão de condenações? Como se podia justificar o arrasar absolutamente tudo?

Lucien Góldmann, em seu livro *Le Dieu caché*, interpreta o movimento jansenista a partir do contexto histórico no qual e pelo qual surge, aplicando um método próprio, baseado em Marx e Luckács. Segundo a hipótese de Goldmann, o *jansénisme* estava estreitamente vinculado a uma determinada estrutura econômica e social: a transição da monarquia moderada à monarquia absoluta de Luis XIII e Richelieu e os setores nela afetados.

Em um primeiro momento, o rei utilizou a nobreza de toga frente à aristocracia para ficar independente dela. Mais tarde criou um corpo de conselheiros reais –

burocracia que dependia diretamente da monarquia – que cumpriam as funções realizadas antes pelos oficiais. Em consequência, a nobreza de toga e os oficiais perderam seu poder e ficaram deslocados. Curiosamente muitos acolheram a ideologia jansenista que postulava retirar-se do mundo de corrupção e pecado para alcançar a salvação e se opunha tanto ao absolutismo religioso de Roma como ao absolutismo monárquico.

Porque escolheram a renúncia e o retirar-se do mundo?

Uma atitude de oposição, claramente hostil a determinada forma de Estado, só podia nascer em grupos sociais que tiveram uma base econômica independente dessa forma de Estado que os permitia viver após sua destruição ou, ao menos, após sua transformação radical (este era o caso do nobreza feudal ou do terceiro estado, da mesma maneira que hoje é o do proletariado). O que sempre impediu aos oficiais do Ancien Régime constituir uma classe no sentido pleno da palavra (ainda que tiveram muito perto disso no curso do século XVII), é o fato de que o estado monárquico do qual se distanciavam progressivamente no plano ideológico e político constituía, no entanto, o fundamento econômico de sua existência enquanto oficiais e membros dos Tribunais soberanos. Daí a situação paradoxal por excelência – que me parece ser a infraestrutura do paradoxo trágico de Fedra e de Pensées – de um descontentamento e de um distanciamento de uma forma de Estado, a monarquia absoluta, cujo desaparecimento ou transformação radical não se pode desejar em nenhum caso¹⁰¹.

Esta hipótese de Goldmann, ainda que não deva ser aplicada como um reducionismo psicologista-economicista ajuda a compreender a importância e transcendência social do *jansénisme*.

Se em matéria de fé, os jansenistas eram partidários de manter a ortodoxia tradicional, nas ciências mundanas concediam a máxima liberdade. Por este motivo, adverte o intérprete Michelle Sciacca:

O *jansénisme* tinha certo matiz liberal que primeiro acabou por rivalizá-lo com o absolutismo monárquico e depois por fazê-lo amigo da Revolução Francesa. Por outro lado, para os jansenistas os hereges eram os jesuítas que propunham inovações em teologia (o molinismo era considerado como uma inovação audaz) afastando-se da autoridade dos Padres, enquanto eram conservadores intransigentes nas ciências naturais e humanas¹⁰².

Os jansenistas foram perseguidos por motivos políticos e religiosos. Por motivos políticos porque a monarquia absoluta suspeitava de suas tendências ao liberalismo.

¹⁰¹ Lucien GOLDMANN, *El Hombre y lo Absoluto*, p. 155.

¹⁰² Michelle SCIACCA, *Pascal*, trad. F. F. Ruiz Cuevas. Barcelona: Luis Miracle. 1985, p. 118.

Eles não consentiam subordinar a religião aos interesses políticos. Porém, nada nem ninguém podiam estar acima do rei.

Por motivos religiosos porque a Igreja, obstinada em cortar pela raiz qualquer broto suspeito de heresia, enxergava nos jansenistas idéias próximas ao calvinismo e protestantismo. Não bastava em não ser protestante, tampouco em parecê-lo.

Com independência das razões ocultas ou manifestas da perseguição do *jansénisme*, é importante descobrir o que é que levou Pascal a vincular-se a esse movimento.

O que Pascal via no *jansénisme*? Pode ser que lhe fascinara o caráter heróico e a obstinação de Port-Royal. De outro lado, qual foi seu grau de afiliação e em que medida seu distanciamento nos últimos anos implicava a renúncia de suas doutrinas? Tem-se discutido sua vinculação com os jansenistas. Inclusive, se recorreu à sua última confissão para aclarar esta questão quando, ademais, se acentuava a perseguição. Seu confessor, o Padre Buerrier, redigiu um escrito onde revelava que Pascal, pouco antes de morrer, havia expressado seu desejo de permanecer dentro da Igreja Católica, matizando, assim, seu extremado *jansénisme* suposto.

Sobre o *jansénisme* de Pascal, acreditamos que tudo depende do que se entende por *jansénisme*. Se o ser jansenista supõe compartilhar certa concepção do homem e do mundo e certas verdades teológicas defendidas por Port-Royal, então, sem sombra de dúvida, Pascal foi jansenista. Este é o *jansénisme* que aqui importa. Como eles, Pascal está convencido que o estado do homem atual não é o que foi criado. A queda e a Redenção são, para ele, os dogmas fundamentais do cristianismo.

O teólogo Henri De Lubac, ao referir-se a duas grandes fontes do pensamento de Jansenius, resume o conceito que Pondé vai denominar o verdadeiro coração da reflexão pascaliana, que é o conceito teológico da insuficiência essencial do homem:

Para Baius como para Agostinho, digamos – e é daí que tudo vai se desenrolar –, o homem é feito de tal forma que em qualquer hipótese ele tem necessidade, para realizar seu destino, do socorro exterior de Deus. Tanto para um como para o outro, um estado no qual o homem seria entregue à sua própria sabedoria e reduzido às suas próprias forças, no qual ele teria que se desenvolver e se realizar por si mesmo, um tal estado é inconcebível. Nenhum dos dois dá, portanto, lugar, nesse sentido, à idéia de uma natureza pura. [...]

Pelo princípio que acaba de ser enunciado, Agostinho recusa-se a conceber um estado no qual o homem seria suficiente a si mesmo, no qual ele seria mais independente de Deus [...]¹⁰³

¹⁰³ Henri DE LUBAC, *Surnaturel*. Paris: DDB, 1991, p. 15, in: Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 21.

E sobre este pensamento do teólogo agostiniano De Lubac, apresentamos a seguir, o comentário feito pelo intérprete Pondé que, ao nosso ver, é de fundamental importância para a compreensão da antropologia pascaliana do homem insuficiente:

De acordo com De Lubac, ser suficiente seria, em termos onto-antropológicos, ter uma ‘natureza pura’. Não há qualquer situação possível em que o homem seria independente do auxílio *exterior* de Deus. O homem é de algum modo ‘invadido’ – ou preenchido – pela necessidade, presença e substância de Deus. E mais, o homem necessita de Deus para qualquer que seja seu destino. Não há qualquer possibilidade de existência apartada de uma estreita relação com o Sobrenatural. Essa é a insuficiência geral no homem: a natureza pura não é seu lugar¹⁰⁴.

Assim, nos *Escritos sobre a Graça*, texto muito importante, ainda que pouco conhecido, Pascal segue o pensamento de Santo Agostinho e distingue dois estados no homem:

Deus criou o primeiro homem, e nele toda natureza humana.
Ele o criou justo, saudável e forte.
Sem nenhuma concupiscência.
Com o livre arbítrio igualmente flexível para o bem e para o mal.
Desejando sua beatitude e não podendo deixar de desejá-la [...].
[...] Adão, tentado pelo diabo, sucumbiu à tentação, se rebelou contra Deus, infringiu seus preceitos, quis ser independente de Deus e igual a Ele [...].
Adão, tendo pecado e sendo digno de morte eterna por castigo de sua rebelião.
Deus o deixou no amor da criatura.
E sua vontade, que antes não se sentia atraída de nenhum modo para a criatura por nenhuma concupiscência, se encontrou repleta de concupiscência que o Diabo semeou e não Deus.
A concupiscência se elevou, pois, em seus membros e alagou e deleitou sua vontade no mal, e as trevas ocuparam seu espírito, de tal modo que sua vontade, antes indiferente ao bem e ao mal, sem deleite nem encanto nem em um nem no outro, porém seguindo, sem nenhum apetite que provinha de sua parte, o que conhecia mais conveniente para sua felicidade, se encontra agora encantado pela concupiscência que se eleva em seus membros. E seu espírito muito forte, muito justo, muito claro, está obscurecido e na ignorância.
Este pecado, tendo passado de Adão a toda sua posteridade, que foi corrompida nele como um fruto que nasce de uma semente ruim, todos os homens que provém de Adão nascem na ignorância, na concupiscência, culpáveis do pecado de Adão e dignos da morte eterna¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 16 [grifo do autor].

¹⁰⁵ Blaise PASCAL, *Écrits sur la grâce*, OCLG, T. II., pp. 287-289.

Nestas linhas se resume a concepção do homem de Pascal, trágica e pessimista como era nos jansenistas. A dualidade é o que define o homem: dualidade de natureza, dualidade de conhecimento, dualidade de vontade. É a consequência do pecado de Adão.

A insuficiência se revela, portanto, como um conceito que, ao mesmo tempo que indica a raiz teológica do homem como ser concebido para o Sobrenatural [...], é também vivido como miséria a partir do instante em que o homem abandona essa condição de insuficiência diante do mistério (insuficiência mística) pelo projeto de suficiência 'humanista-naturalista': trajeto conceitual da queda.[...]

Resumindo: o homem é um ser que, quando exilado do Sobrenatural, seu caráter místico-teológico insuficiente – ele não é um ser de natureza -, se degenera na multiplicidade da miséria. O que o homem interior viveria como mistério divino no exterior degenera em miséria humana.¹⁰⁶

A falta de Adão foi a de querer igualar-se a Deus. Todos os homens herdaram este pecado de orgulho, que consistiu em antepor o amor a si mesmo ao amor a Deus. Desde então, a concupiscência nos leva a buscar a felicidade no mundo e não o autor de todas as coisas. A vontade corrompida já não se inclina ao bem e, por último, o conhecimento substituído pela ignorância. Em definitivo, todos os dons sobrenaturais que Deus tinha concedido ao homem se perderam depois do pecado de Adão. A única saída possível, a única solução para transformar esse estado de pecado está na conversão e na renúncia ao mundo.

Este é o fundo teológico do pensamento de Pascal, presente em sua obra mais importante: *Pensamentos*, cuja estrutura mesma – Miséria do homem sem Deus, Grandeza do homem com Deus – denuncia suas afinidades com o *jansénisme*. O problema a resolver é: se Pascal compartilha as concepções jansenistas, como pode conjugar sua visão pessimista do homem e do mundo com uma vida e uma obra que parecem descrever o ideal renascentista do homem universal que sabe de tudo? Não é o mesmo e ao mesmo tempo, um reconhecido escritor, profundo pensador, cientista brilhante, experimentador audaz? Como pode aceitar, por outro lado, que a natureza do homem esteja corrompida e que estamos submergidos na ignorância? Pensa-se que só tem sentido buscar a Deus e que é preciso retirar-se do mundo. Porque então Pascal nunca abandona a atividade científica? O homem de contradições, o ser incompreensível que nos *Pensamentos* descreverá, não é ele mesmo? Não se deve deixar nenhuma de suas facetas, não se deve esquecer nenhuma delas, pois é ele mesmo em todas: cientista, polemista, apologista e filósofo.

¹⁰⁶ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 22.

Embora o fervor de Port-Royal exija que o interesse votado à religião seja absoluto, com exclusão de qualquer outro, e que, em consequência, ele limite as atividades sem ligação direta com ela – o que Pascal parece ter aceitado sem reservas – sua atividade de apologista a serviço de Port-Royal e da “verdadeira religião”, muitas vezes se cruza com a sua atividade de cientista. Mesmo no momento da redação dos fragmentos que deviam compor a *Apologia da religião cristã*, ele se dedica à geometria, a tal ponto que lança o concurso sobre a roleta, o que devia parecer verdadeiramente escandaloso e principalmente contraditório em Port-Royal: porque isso queria dizer desviar a vontade da única coisa importante nessa vida, o amor de Deus, e, além disso, adular o amor-próprio dos homens por um arrebatamento indevido de seu intelecto. Essa contradição, tentaremos mostrá-lo¹⁰⁷, não é verdadeira.

8. Verdades da Fé, Verdades da Razão

Não sabendo o que fazer dessa coexistência, à primeira vista “contra a doutrina”, de um interesse igual de Pascal pela ciência e pela religião, as almas piedosas como Gilberte Périer vão querer disfarçá-la ou silenciá-la. Por exemplo, segundo Gilberte, é por causa de uma violenta dor de dentes que Pascal se lançou no concurso sobre a roleta: “Essa renovação de seus males começou com uma dor de dentes que lhe tirava absolutamente o sono. Nessas grandes vigílias, veio-lhe à mente, uma noite, sem intenção, algum pensamento sobre a proposição da roleta”¹⁰⁸.

Segundo o intérprete Francesco Paolo Adorno, ter-lhes-á faltado, uma articulação: ciência e religião são de fato, para Pascal, dois domínios radicalmente diferentes – no interior de cada um, é uma faculdade específica, aqui a razão, ali a fé, operando legitimamente que impõe o procedimento e o seu regime de verdade – mas estão hierarquizadas: as verdades da razão estão subordinadas às da fé¹⁰⁹.

A subordinação da razão à fé pode ser deduzida da doutrina das três ordens. Em razão da desproporção entre a ordem dos espíritos e a ordem da caridade (“A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre

¹⁰⁷ Sobre as verdades da fé e as verdades da razão em Blaise Pascal, seguiremos de perto as reflexões feitas por Adorno, cf. Francesco Paolo ADORNO, *Pascal*, trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, pp. 21-31.

¹⁰⁸ Gilberte PÉRIER, *La vie de M. Pascal*, LAF, p. 32.

¹⁰⁹ Cf. Francesco Paolo ADORNO, *Pascal*, p. 22.

os espíritos e a caridade, pois esta é sobrenatural”)¹¹⁰, essa doutrina foi interpretada como o sinal da “superação” da metafísica (precisamente a de Descartes) por Pascal e, pois, como o reconhecimento de um domínio tão heterogêneo ao da razão que decreta a sua parcialidade e sua insuficiência e, por isso mesmo, a necessidade de sua superação. Outro ponto a favor dessa hipótese consiste na recusa das provas da existência de Deus. Pascal não se serve delas, segundo os seus críticos, porque não acredita que a razão tenha qualquer coisa a dizer a respeito da fé. Onde só o amor pode fazer entrar e constituir uma faculdade de reconhecimento, o uso da razão é totalmente inútil: ainda que se tivesse adquirido um reconhecimento da existência de Deus, isso não seria de nenhuma utilidade no plano da crença, que é, como veremos nos seguintes capítulos, um caso de amor e de desejo¹¹¹.

De acordo com o intérprete Adorno, a motivação do problema da multiplicidade dos planos em que a atividade de Pascal se desfralda consiste na possibilidade de reduzir a sua reflexão sob a égide unificante da filosofia ou, em contrapartida, na obrigação de consigná-la no disparate de seu ecletismo genial¹¹². Em suma, Adorno afirma que é preciso considerar Pascal como um homem de fé que, para se distrair dos trabalhos apologéticos ocupava-se com problemas geométricos, ou se pode pensar que, sem constituir um sistema, suas obras fundamentam-se na reflexão que se pode qualificar de filosófica? Por certo, o âmbito em que Pascal pensa é quase sempre o de uma apologia da religião católica; por certo, a ordem da caridade é superior e incomensurável à dos espíritos; por certo, “zombar da filosofia” e criticá-la, sobretudo a de Descartes, quer dizer realmente filosofar, mas tudo isso basta para pensar que Pascal não realiza uma reflexão filosófica? Pois, se o projeto apologético se fundamenta na “submissão e no uso da razão”, não conviria perguntar-se em que consiste o uso da razão preconizado por Pascal? Ele reduz-se apenas ao campo apologético e, portanto, à sua mortificação, ou está constante e positivamente presente em todas as suas obras?¹¹³

A hipótese de Adorno é a de que, de um campo a outro, vários elementos justificam ou explicam a sua presença conjunta¹¹⁴. De fato, quando Pascal aborda a

¹¹⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 308; Bru. 793.

¹¹¹ Cf. Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 190, 449, 463, 781; Bru. 543, 556, 243, 242.

¹¹² Cf. Francesco Paolo ADORNO, *Pascal*, p. 25.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 26.

apologia da religião, parece submetê-la ao tratamento que reserva à pesquisa científica e matemática:

Infinito nada.

[...] Não recrimineis, então, por falsidade, aqueles que fizeram uma escolha, pois nada sabeis a respeito. Não, mas eu os recriminarei por terem feito não tal escolha, mas uma escolha, pois ainda que aquele que escolhe coroa e o outro estejam em igual erro, eles estão ambos em erro; o certo é não apostar. Sim, mas é preciso apostar. É inevitável, estais embarcados nessa. Qual dos dois escolhereis então? Vejamos; já que é preciso escolher, vejamos o que vos interessa menos. Tendes duas coisas para perder: a verdade e o bem e duas coisas a engajar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa ventura, e vossa natureza duas coisas de que fugir: o erro e a miséria [...]¹¹⁵.

Entre esses dois campos há certo número de traços comuns. As verdades da razão não são as da fé, e estas são totalmente incomensuráveis; mas, entre uma e outra, existe uma relação que justifica a definição e a utilização de um método ou de uma série de métodos. Se pode haver passagens entre verdades de razão e verdades de fé, é também porque, para Pascal, nunca se trata de conhecer, mas de provar, de demonstrar a verdade de conhecimentos já adquiridos: uma tarefa que deve ser efetivada tanto no campo das verdades fenomenais quanto no das verdades divinas. Além disso, como veremos no terceiro capítulo, a razão e a fé têm uma fonte comum que fornece a uma os princípios primeiros da discursividade lógica e a outra os da crença. Essa fonte reside no coração, a faculdade dos princípios e do amor, sinônimo da vontade, cuja presença nos textos de Pascal engaja uma análise cerradíssima das faculdades do homem e de sua relação com o corpo¹¹⁶.

Chegando ao final deste primeiro capítulo, dedicado quase que por completo a analisar a relação entre a vida e o pensamento de Blaise Pascal, vimos que a breve referência a seus traços biográficos permitiu apreciar o convencimento de Pascal, que vai tomando corpo ao longo de sua vida, de que é a religião e não a filosofia que soluciona o complexo problema do homem. Unicamente o Deus revelado em Jesus Cristo dá explicação completa às grandes interrogações que cada um enfrenta. A filosofia, sem deixar de ser válida, só põe a disposição um saber parcial que facilmente entra em contradição com outros saberes parciais. É preciso, pois, buscar o Deus revelado na religião. O homem há de regular toda a sua conduta para a busca do Deus

¹¹⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

¹¹⁶ Cf. Francesco Paolo ADORNO, *Pascal*, pp. 26-27.

que responderá as suas perguntas e satisfará completamente sua ânsia de felicidade. Por isso, a dimensão moral é um dos elementos que atravessa todo o pensamento de Pascal. Porém, ele percebe que, como o homem não é um ser auto-suficiente, é necessário que a dimensão moral de sua vida seja elevada pela religião, na qual encontra sua máxima fundamentação. Toda esta abordagem se vê refletida, como veremos mais adiante, no argumento da aposta, onde a busca sincera por Deus é um dos elementos medulares.

CAPÍTULO II

O FILÓSOFO E O TEÓLOGO

Neste segundo capítulo analisaremos a obra mais significativa de Pascal: *Pensamentos*: origem, história, edições. Uma pequena reflexão sobre o belo tema da distinção entre o espírito geométrico e o espírito de finura se fará importante. Neste ponto, buscaremos compreender o geômetra insigne que exalta as razões do coração. E assim, estudando sua *Apologia*, aos poucos iremos nos deparando com o Pascal filósofo e suas pertinentes reflexões antropológico-teológicas que apresentam o paradoxo do ser do homem, desde a finitude e miséria, que tenciona até o infinito. Os resultados recolhidos de sua reflexão antropológica condicionarão tudo o que Pascal vai dizer depois, inclusive o seu pensamento sobre o Deus que se oculta e se revela ou que se revela ocultando-se, deixando o homem em uma espécie de amparo desamparado.

Ao ler os pensamentos fragmentados de Pascal, em sua *Apologia da Religião Cristã*, temos de entender que estamos diante do grandioso e do provisório. Temos de ser capazes de ver, nos textos incompletos, nas frases interrompidas, na miscelânea dos assuntos, na brevidade das fórmulas, na desordem das citações, a mais profunda meditação que já se fez sobre as tensões que definem as relações entre o homem e a transcendência que o supera pelo terror, pelo temor e pela piedade. A história dos *Pensamentos* e de suas edições sucessivas é tão longa e confusa, que vale a pena deter-se sobre ela e lembrar as suas etapas principais, a partir da morte de Pascal. Tanto mais que a motivação das modalidades de classificação dos fragmentos concerne em primeiríssimo lugar à própria interpretação dos *Pensamentos*.

A forma impressa que os nossos livros tomam e sob a qual chegam às nossas mesas ou às nossas bibliotecas esconde o percurso que os conduziu até nós. Em geral, um livro é pensado e produzido por seu autor a partir de e na forma que toma do fim do processo de produção. Tal é o caso das obras que adotam a forma do discurso encadeando os argumentos segundo as regras institucionalizadas da lógica e da retórica. Tal é também o caso dos textos pensados na descontinuidade, como as coletâneas de aforismos ou de máximas, por exemplo, os livros de Nietzsche. Sua apresentação fragmentária traduz de fato uma escolha do autor que, por razões teóricas, lógicas,

retóricas, históricas, ou apenas por conveniência, adotou essa forma de preferência àquela mais tradicional de um discurso contínuo e encadeado¹¹⁷.

Mas nem todas as obras fragmentárias devem sua forma a uma vontade explícita do autor. Muitas vezes, descobrem-se, entre os papéis de um filósofo ou de um escritor, esboços de um livro que ele não teve tempo de terminar e a que faltam algumas explanações internas, a conclusão, ou que, mais simplesmente, não recebeu o *imprimatur* do autor. A edição e a publicação de tal texto podem suscitar vários problemas de ordem ética ou jurídica. Com a mesma frequência, apresenta-se o caso de um livro que permaneceu num estado de elaboração tão embrionário que é difícil dizer o que o autor teria feito se tivesse tido a possibilidade de terminá-lo. Sua edição comporta, como é fácil imaginar, problemas quase insolúveis¹¹⁸.

Os escritos de Pascal comportam estes três casos. Entre esses escritos existem obras que foram publicadas durante a sua vida, como *Les Provinciales* [As provinciais]; obras que foram publicadas depois de sua morte, mas cujo estado de elaboração não levantava problemas muito complexos, pois sua redação estava praticamente terminada, como os *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* [Tratados sobre o equilíbrio dos líquidos e sobre o peso da massa de ar], ou ainda o *Traité du triangle arithmétique* [Tratado do triângulo aritmético], publicados em 1663 e em 1665. Depois, há o caso dos *Pensées* [Pensamentos], conjunto de fragmentos que, nas intenções de Pascal, deviam constituir uma *Apologie de la religion chrétienne* [Apologia da religião cristã], que ele não teve tempo de terminar¹¹⁹.

1. Sobre as Edições dos *Pensamentos*

Não podemos saber como teria ficado a *Apologia da Religião Cristã* se Pascal a tivesse terminado. Provavelmente alguns de seus argumentos teriam sido desenvolvidos e muitas afirmações provavelmente teriam sido modificadas. Todavia, poderia se pensar que os *Pensamentos* é uma obra trágica, condenada a permanecer incompleta e inacabada, por seu próprio conteúdo, porque nela Pascal quis expressar que a busca de toda ordem está condenada ao fracasso. De qualquer forma, o que não se tem dúvida é que, desde a morte de Pascal, suas anotações foram objeto de contínuas discussões.

¹¹⁷ Cf. Maurice BLANCHOT, *A conversa infinita*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.

¹¹⁸ Cf. Francesco Paolo ADORNO, *Pascal*, p. 14.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 14.

Muitos achavam saber como tinham sido ordenados por parte de seu autor os fragmentos que ele deixou.

Ao encontrar os escritos de Pascal, a única idéia comum foi a de publicá-los. Desde o princípio, se marcaram diferentes critérios.

A primeira opção consistia em reproduzir os fragmentos tal como se encontraram. Esta foi a postura mantida pela família de Pascal, que considerava sagrado tudo o que se referia a ele.

A segunda alternativa, defendida pelo Duque de Roannez, amigo de Pascal, pretendia reconstruir a obra e apresentá-la tal como teria ficado se tivesse sido finalizada. Para isso se utilizaria a conferência pronunciada por Pascal em Port-Royal, onde expôs as linhas gerais da obra apologética que pensava escrever e os planos da obra confiados a seus amigos. Na empreitada participariam vários amigos de Pascal, entre os quais se destaca Filleau de la Chaise.

A terceira possibilidade, proposta por Arnauld e Nicole, entre outros, consistia em agrupar os fragmentos de acordo com uma ordem lógica, e abandonar o plano querido por Pascal.

Finalmente e, apesar dos protestos da família, prevaleceu a terceira opção: nem o manuscrito nem os planos de Pascal foram respeitados. Várias foram as razões que se argumentaram. Por um lado, a edição ia aparecer no momento da “Paz da Igreja” e não parecia conveniente suscitar novas discussões publicando fragmentos de conteúdo polêmico. Existiam também razões de tipo literário: não se podia compreender, numa época de gosto e de corte clássico, a utilidade de publicar um rascunho desordenado. Aliás, a chamada edição de Port-Royal suprimiu muitos fragmentos suspeitos de provocar escândalo. A obra se converteu em 1670 em uma apologia da religião cristã de acordo com a fé católica, em uma obra de fácil leitura e êxito seguro que se intitulou: *Pensamentos do Senhor Pascal sobre a religião e sobre alguns outros temas que se encontraram depois de sua morte entre seus papéis*. Esta edição se impôs até 1776.

Os manuscritos que a família conservou permitia redescobrir os textos de Pascal. Conhecemos o estado em que se encontraram os papéis de Pascal através de um prefácio que Étienne Périer, sobrinho de Pascal, escreveu para a primeira edição dos *Pensamentos* de 1670, onde destacou algumas questões.

Segundo este escrito, os pedaços de papel nos quais Pascal escrevia as suas reflexões estavam “todos juntos, em diversos maços, mas sem nenhuma ordem ou

seqüência¹²⁰». Os papéis eram de diferentes classes: haviam tanto grandes folhas como pequenas peças recortadas. Os fragmentos escritos neles também se desenvolviam de distintas formas: alguns ocupavam vários papéis, outros se agrupavam em um só e estavam escritos até na margem. Às vezes, se incluíam anotações, apontamentos sem desenvolvimento, outras, idéias mais trabalhadas.

A maioria dos fragmentos estavam escritos pela mão de Pascal, cuja escrita fina e rápida não resulta fácil de decifrar. Para quem gosta de conhecer a personalidade da pessoa analisando sua escrita, poderia se dizer que, no caso dos fragmentos escritos por Pascal, é a letra de um enfermo, de complexa personalidade, atormentado e impulsivo. Porém, a escrita de Pascal, como tudo o que se considera isoladamente, não confessa nem desvela o segredo da personalidade de Pascal, no máximo seus períodos de depressão e de euforia, de crise ou alívio em sua enfermidade.

Quase todos os manuscritos de Pascal chegaram até nossos dias. Por sorte, já que são muito poucos os escritos originais de ordem literária do século XVII. Além disso, não era freqüente conservar os rascunhos. Pode-se dizer, por tudo isso, que o caso de Pascal é um caso único que permite descobrir seu trabalho de criação.

Os escritos foram guardados, desde finais do século XVII e começo do XVIII, por Luis Périer, sobrinho de Pascal, a quem devemos o estado em que se encontram atualmente. Com o objetivo de conservá-los melhor, os fragmentos foram colados em grandes folhas que formam uma espécie de álbum. No entanto, o desejo de ganhar espaço fez com que muitos papéis fossem recortados sem seguir nenhuma ordem lógica. Este álbum foi depositado na Abadia de Saint-Germain des Prés, em Paris. Atualmente se conserva na Biblioteca Nacional de Paris.

Se apenas dispuséssemos deste manuscrito seria impossível conhecer qual era a ordem dos papéis depois da morte de Pascal, mas Luis Périer havia mandado fazer várias cópias do manuscrito original antes que fosse reclassificado. Duas destas cópias chegaram até nossos dias e através delas conhecemos a disposição original dos fragmentos.

A primeira cópia que se conserva também na Biblioteca Nacional de Paris, apresenta os fragmentos classificados. Estes se repartem em vinte e sete capítulos precedidos de um título. Cada um dos capítulos corresponde a uma espécie de arquivo que Pascal realizou no momento de preparar suas notas para a Conferência de Port-Royal, onde falou de sua projetada obra. Esta classificação permite confirmar um fato

¹²⁰ Étienne PÉRIER, *Préface de l'édition de Port-Royal*, LAF, p. 498a.

importante: estes fragmentos estavam destinados à *Apologia*. É difícil assegurar se os outros fragmentos tinham o mesmo destino.

Dispõe-se ainda de uma segunda cópia realizada para o uso pessoal de Gilberte Périer, onde se classificam os fragmentos de um modo mais elaborado e se inclui uma unidade ausente na primeira cópia.

Por último, existe uma série de fragmentos que não se recolheram nas cópias, mas que foram anotados no manuscrito original. Trata-se de um conjunto de meditações pessoais alheias a qualquer projeto de publicação.

A partir desses três textos – o original, a Primeira Cópia e a Segunda Cópia – apresentam-se três opções de publicação que conduziram as edições que se seguiram desde 1670. A primeira possibilidade quanto à publicação desses fragmentos, considerada pela primeira comissão de editores, “era mandá-los imprimir imediatamente no mesmo estado em que foram encontrados”¹²¹, quer dizer, reproduzir a totalidade dos fragmentos na ordem em que se encontravam nos maços, mas ela foi afastada por razões diversas. É a essa opção que se filiam a edição de Louis Lafuma, que segue a ordem dos maços apresentada na Primeira Cópia, e a edição de Philippe Sellier, que segue a ordem da Segunda Cópia.

A segunda possibilidade é uma edição subjetiva, que consiste em classificar todos os pedaços de papel segundo uma ordem estabelecida pelo próprio editor, como fez Léon Brunschvicg. Uma terceira possibilidade consiste na tentativa de reconstituir o discurso de Pascal a partir dos fragmentos de que dispomos, com a finalidade mais ou menos explicitada de substituir o autor, adivinhando o que ele teria feito se tivesse podido continuar o seu trabalho, e é a escolha feita por Prosper Faugère. Mais recentemente, Emmanuel Martineau reconstruiu, não a *Apologia*, mas os discursos que esses fragmentos cortados constituíam. Em sua hipótese de leitura, os fragmentos eram, na origem, discursos escritos em grandes folhas que Pascal utilizava habitualmente: são justamente esses discursos que Martineau se propôs reconstituir em sua edição¹²².

Para resumir, dispomos de cinco tipos de edição que seguem, na verdade, quatro princípios diferentes: a edição de Prosper Faugère, que tentou adivinhar a *Apologia* de Pascal a partir dos fragmentos de que dispunha; a de Lafuma e Sellier, que conservaram a ordem original dos maços, baseando-se o primeiro na Primeira Cópia e o segundo na Segunda Cópia; a de Brunschvicg, que classificou os fragmentos segundo uma ordem

¹²¹ Étienne PÉRIER, *Préface de l'édition de Port-Royal*, LAF, p. 498a.

¹²² Cf. Francesco Paolo ADORNO, *Pascal*, pp. 16-17

subjativa; enfim, a de Martineau, que tentou reconstituir os discursos a partir dos quais Pascal recortou os seus fragmentos¹²³.

Esta última opção pode suscitar certa perplexidade quanto ao seu valor de esclarecimento e à sua capacidade de atingir o objetivo; ela é, entretanto, interessante na medida em que nos dá uma idéia parcial do estado inicial do projeto apologético. Além disso, essa opção põe o seu editor em situação de escolher, entre os fragmentos, aqueles que eram destinados a entrar na *Apologia* e os que deviam ser excluídos dela, estabelecendo uma ordem bem útil e legítima entre todos esses pensamentos díspares. Com efeito, entre os fragmentos que encontramos publicados nas edições dos *Pensamentos*, há rascunhos de cartas, notas preparatória para as *Provinciais* e para os *Escritos dos curas de Paris*, citações bíblicas destinadas a outros projetos, etc¹²⁴.

A história da edição dos *Pensamentos* descrita nos mostra como se pode saber o alcance que teria tido a projetada obra sobre a religião cristã se tivesse sido finalizada. Quase todas as possibilidades foram experimentadas sem êxito: sempre faltará a opinião de Pascal sobre elas. Todos os editores e intérpretes que tentaram, passaram da imaginação à demonstração, da reconstrução à destruição. Não se vai tentar aqui, mas é conveniente levar em conta vários dados antes de começar a tirar conclusões.

Pascal revisava cuidadosamente seus textos até dar-lhes forma definitiva, mas os *Pensamentos* são apenas anotações, rascunhos e não é sempre que um autor goste que seus rascunhos sejam publicados. Sabemos que Pascal reviu algumas de suas *Cartas provinciais* mais de três vezes e, no entanto, parecem espontâneas. Não podemos nos esquecer que, além disso, segundo testemunhos, Pascal calculava uns dez anos de saúde para finalizar sua obra, mas só pode dispor de uns poucos anos de enfermidade antes de sua morte.

Poder-se-ia interpretar os *Pensamentos* como um diário íntimo, porém Pascal é um homem de seu século que não pensa em confessar-se como Rousseau, mas em convencer o leitor. A sua intenção é pedagógica e para isso põe em primeira pessoa as reflexões de seu interlocutor, um homem incrédulo que parece conhecer bem.

O caráter aforístico de muitos pensamentos que aparecem isolados do “porquê” e do “para quê”, unido à dimensão paradoxal de sua filosofia, torna especialmente necessário não esquecer o contexto geral da obra em que estão inseridos. Só se compreende Pascal quando se procura conciliar todos seus textos não tirando proveito de um texto isolado. O fragmento e o aforismo podem ter muitas leituras, algumas delas

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 17.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 18.

podem resultar-nos hoje mais atuais, porém a contemporaneidade de um autor não deve ser enfatizada em detrimento de si mesmo. Não nos esqueçamos que é fácil fazer armadilhas com os fragmentos de Pascal. É preciso recordar também que o princípio da hermenêutica é saber recriar a experiência que deu origem a um pensamento filosófico, sem forçar seu sentido. Portanto, existe o risco de isolar as reflexões de Pascal sobre o homem e o conhecimento de sua consideração global sobre o destino e a salvação humana.

Pascal não utilizou um vocabulário filosófico, uma terminologia específica, mas empregou a linguagem comum. A maioria dos termos tem nele uma pluralidade semântica com todas as vantagens e dificuldades que isso supõe: riqueza significativa e ambigüidade ao mesmo tempo.

Essa característica se depreende de sua concepção do trabalho filosófico: burlar-se da filosofia é, para ele, realmente filosofar. Pascal ri das aspirações dos dogmáticos que acreditam possível um saber universal absolutamente certo e busca marcar os limites do conhecimento humano. Esta é a autêntica sabedoria para ele.

É difícil seguir a ordem própria de Pascal, difícil por inabitual. Ele tenta mostrar que o que diz não é contrário à razão, ao mesmo tempo em que nos quer convencer disso fazendo-nos sentir. Busca mais a oportunidade de sua argumentação que seu valor intrínseco, pensando, sobretudo, em persuadir.

Se não se segue a *ordem do coração* todo o conteúdo dos *Pensamentos* se desvirtua. É necessário conhecer esta ordem antes de abordar os diferentes problemas que se apresentam em sua obra.

Pascal entende por ordem o procedimento, o caminho a seguir, e este caminho se indica por coisas bem distintas como a forma de expressão, o gênero literário empregado ou o âmbito da realidade que se trata. A palavra tem, portanto, um sentido metodológico (ordem = ordenação) e ontológico (ordem = âmbito ou domínio da realidade). Convém ter presentes estes diferentes significados e as distintas questões implicadas.

Com independência da ordem definitiva que seguiram os *Pensamentos*, questão impossível de precisar, podemos conhecer a estrutura geral e as grandes linhas da obra através de um fragmento onde se aclara esta questão:

1. Parte. Miséria do homem sem Deus.
2. Parte. Felicidade do homem com Deus.
de outro modo
1. Parte. Que a natureza é corrupta, pela própria natureza.

2. Parte. Que existe um Reparador, pelas Escrituras¹²⁵.

A projetada obra apologética constaria fundamentalmente de duas partes:

Em primeiro lugar, Pascal prepararia psicologicamente seu interlocutor: um homem indiferente que não consegue decidir-se sobre a existência de Deus. Falar-lhe-ia do estado contraditório e paradoxal do homem sem Deus, definido por sua grandeza e miséria ao mesmo tempo. A desproporção, a inconstância, a debilidade e a vaidade são mostras de sua miséria. A consciência e o pensamento, prova de sua grandeza. Os aspectos opostos se destacam para mostrar que o homem é “um monstro incompreensível”, um enigma para si mesmo e que só pode se compreender e salvar-se através de Deus, e cuja situação é reflexo de um castigo.

Na segunda parte da obra se apresentariam as provas da religião cristã e se daria razão da grandeza do homem com Deus. Só a religião cristã dá razão e explica o caráter contraditório do homem, que se deve a uma natureza corrompida. Miséria e grandeza correspondem a essa dupla natureza. O plano antropológico conduz ao teológico.

Assim, quando alguém estabelece um diálogo com Pascal deve ter em mente o fato de que esta relação atingirá dimensões teológicas, isto é, o Homem é um ser sobrenatural, o que implica diretamente a seguinte idéia: lidar com problemas humanos, segundo Pascal, significa abandonar as fronteiras naturais. Para Pascal, antropologia e epistemologia são *simplesmente* áreas específicas dentro de um *drama* teológico geral. Em suma, filosofia é teologia. Esta última é, de algum modo, ‘contagiosa’¹²⁶.

Este esquema geral vem a coincidir com a inicial classificação que se recolhe nas cópias do manuscrito original e proporciona uma estrutura à obra, suficientemente vaga para não trair o pensamento de seu autor. A divisão coincide ademais com a concepção do homem e do Deus jansenista que aparecem em outros escritos de Pascal.

É conveniente seguir a trajetória de Pascal e apresentar, antes de abordar cada uma das duas partes da obra, o estilo e a ordem dos *Pensamentos*. Estes termos têm um sentido muito especial nele. Recordemos que carece de um vocabulário técnico, e são questões estreitamente vinculadas. Pascal entende por ordem o espírito com o qual se compõe uma obra.

¹²⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 6; Bru. 60.

¹²⁶ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 14 [grifo do autor].

2. O Estilo de Pascal como Escritor

Não é fácil definir o estilo próprio de Pascal. Ele queria alcançar um estilo natural, pois chegou a dizer: “Quando se vê o estilo natural, fica-se todo espantado e arrebatado, pois se esperava ver um autor e se encontra um homem”¹²⁷. Como escritor Pascal se desdobra e se verte com uma eloquência absolutamente pessoal que se burla da eloquência que segue regras fixas. É capaz de unir dialética e imaginação, lógica e poesia, sentimento e razão, com o propósito de juntar a complexidade do ser humano. Precisamente, a importância que concede ao sentimento é o que separa Pascal dos racionalistas de seu tempo.

O propósito de Pascal é persuadir, convencer, o que exige antes de tudo ser entendido. Nos *Pensamentos* se esforça por expressar-se claramente. Com esta finalidade emprega a linguagem comum e evita a terminologia filosófica.

Pascal quer alcançar uma correspondência entre a razão e o coração do leitor e suas próprias expressões e pensamentos. Para ele, a chave da satisfação está em conseguir essa correspondência porque “persuadimo-nos melhor em geral pelas razões que nós mesmos encontramos do que pelas que vieram da mente alheia”¹²⁸.

Ao mesmo tempo, quer ganhar e manter a atenção do leitor. Para isso põe em prática seu conhecimento do ser humano. Em uma obra que se orienta a expor a verdade da religião cristã, a teologia tradicional teria começado por apresentar provas e argumentos a favor da existência de Deus. Pascal, ao contrário, consciente de que o homem se move, em primeiro lugar, por seu próprio interesse, emprega a linguagem própria dos incrédulos e indiferentes e descreve situações nas quais eles possam identificar-se. Evita as abstrações e tudo quanto possa resultar alheio e distante à própria vida. Pascal busca semear interrogações, romper o frágil equilíbrio no qual se baseia uma existência despreocupada. A reflexão sobre a morte e o próprio destino conduzirá a buscar uma resposta fora de si mesmo. Por mais bela que tenha sido a comédia, ao final tudo acaba igual: uma pazada de terra sobre a cabeça e com isso se acaba a atuação.

Em última análise, para alcançar seu propósito, Pascal dificilmente teria podido seguir uma ordem lógica e estritamente racional. A *ordem do coração* é a que segue Pascal como escritor. Pois o sentimento pode ser mais exato que a elucubração racional. A matemática, afinal de contas, não é mais que averiguação por sinais.

¹²⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 675; Bru. 29.

¹²⁸ *Ibid.*, Laf. 737; Bru. 10.

Pascal utilizou com frequência o termo “ordem” para referir-se ao gênero no qual escreveria a *Apologia*. Nas cópias do manuscrito original se agrupam sob o título “ordem” vários fragmentos onde se aborda o estilo a seguir e a forma de apresentar os argumentos. Apresentam-se duas possibilidades: a forma dialogada ou a exposição por meio de cartas¹²⁹.

Provavelmente, Pascal se inclinou pela apresentação através de cartas, onde é possível introduzir diálogos. O título de alguns fragmentos é bem significativo: “Carta para incentivar a busca de Deus”¹³⁰, “Carta de exortação a um amigo para levá-lo a buscar”¹³¹, “Carta a indicar a utilidade das provas”¹³². É permitido crer que o êxito de *As Prorincias* levava Pascal a usar, em sua *Apologia*, um processo que explorara com tanta felicidade e no qual se sentia à vontade. Além disso, as cartas lhe permitiam discutir com seu interlocutor até chegar a convencê-lo, sendo assim o terreno adequado para exercitar sua arte de persuasão. Nas cartas se admite um uso mais intenso do que os lingüistas chamam alocuções, isto é, exclamações, interrogações e todas aquelas expressões que refletem as reações e os estados afetivos dos diferentes interlocutores.

A leitura de certos fragmentos tem levado a concluir que os *Pensamentos*, mesmo no caso de se ter finalizado a obra, não guardaria nenhuma ordenação. Tal é a hipótese de Lucien Goldmann¹³³. O fragmento Laf. 534, Bru. 373 parece confirmar esta interpretação:

Escreverei aqui os meus pensamentos sem ordem e não talvez numa confusão sem objetivo. É a verdadeira ordem que caracterizará sempre o meu objeto pela desordem mesma.
Eu faria honra ao meu assunto se o tratasse com ordem, pois que quero mostrar que ele é incapaz disso.

Como pode conjugar-se esta desordem com a estrutura de uma obra? Este fragmento contradiz o que anteriormente havíamos assinalado? Na verdade, Pascal conferia uma extraordinária importância à ordenação de seus *Pensamentos* e sabia que uma ordem diferente pode fazer mudar o sentido. Não se pode esquecer que os *Pensamentos* se concebem como uma obra apologética, e a apologética se define tanto

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, Laf. 4, 7, 9, 11, 166; Bru. 184, 246, 247, 248, 291.

¹³⁰ *Ibid.*, Laf. 4; Bru. 184.

¹³¹ *Ibid.*, Laf. 5; Bru. 247.

¹³² *Ibid.*, Laf. 7; Bru. 248.

¹³³ Cf. Lucien GOLDMANN, *El Hombre y lo Absoluto*, p. 256.

pela escolha de argumentos como por seu método e sistema. Como diz Pascal: “As palavras ordenadas de maneira diversa fazem um sentido diverso. E os sentidos diversamente ordenados fazem diferentes efeitos”¹³⁴.

Pascal também está consciente de que sua originalidade reside na ordem na qual desenvolve os problemas abordados por tantos outros:

Não me digam que eu nada disse de novo, a disposição da matéria é nova. Quando se joga a péla, é com uma mesma bola que um e outro jogam, mas um deles a coloca melhor.

Sentiria a mesma coisa se me dissessem que utilizei palavras antigas. E como se os mesmos pensamentos não formassem outro corpo de discurso mediante uma disposição diferente, tanto quanto as mesmas palavras formam outros pensamentos mediante a sua diferente disposição¹³⁵

É certo que Pascal não queria seguir uma ordem lógica na exposição de suas idéias, mas isso não significa que tenha excluído toda ordem: a ordem verdadeira é desordem desde o ponto de vista lógico e racional, porque mostra o caráter limitado da razão para compreender todos os problemas do homem. Há uma correspondência entre o que se quer expressar (limitação da razão) e sua forma de expressão (desordem lógica).

Recordemos que a ordem e o método derivam da classe de saber que se trata. Nos *Pensamentos* se quer persuadir, comover, e a lógica, os raciocínios, convencem, mas não comovem. Existe uma ordem superior muito mais complexa que não se refere apenas à razão, mas que procura considerar todos os aspectos humanos: é a *ordem do coração*. Esta tem como finalidade provocar estados de ânimo, sentimentos, porém não é só poesia.

A *ordem do coração* não pode definir-se. Pascal não teoriza sobre ela, mas a põe em prática, a mostra, a exhibe. Aí está sua maior dificuldade, porque estamos mais acostumados a seguir raciocínios que acolher sentimentos, a manejar fórmulas que aceitar o infalível.

A ordem. Contra a objeção de que as Escrituras não têm ordem.

O coração tem sua ordem, o espírito tem a sua que procede por princípio e demonstração. O coração tem outra. Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo.

Jesus Cristo, São Paulo têm a ordem da caridade, não do espírito, pois queriam rebaixar, não instruir.

¹³⁴ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 784, Bru. 23.

¹³⁵ *Ibid.*, Laf. 696; Bru. 22.

Com Santo Agostinho dá-se o mesmo. Essa ordem consiste principalmente na digressão sobre cada ponto que tem relação com o fim, para mostrá-lo sempre¹³⁶.

O diálogo recomeça sem cessar porque a ordem não é linear. É uma ordem verdadeira enquanto permite expressar o que se sente. As idéias diretrizes, a finalidade, orientam o discurso. Todos os pensamentos estão assim relacionados e referidos uns aos outros como a malha de uma rede. Qual é o fim que se quer mostrar? “Pascal quer mostrar que o homem é um ser contraditório e paradoxal e que a única solução para se auto compreender e salvar-se está em apostar a favor da existência de Deus”¹³⁷. Este é o sentido que dá unidade a toda obra de Pascal e que concilia a significação de fragmentos aparentemente opostos. Ele próprio advertiu que “todo autor tem um sentido em que todas as passagens contraditórias concordam, ou ele não tem absolutamente sentido nenhum”¹³⁸.

Pascal sabe, porém, que sua solução não é fácil de admitir, se não se sente sua verdade e que é mais sensível compreender tudo através de razões que saber reconhecer as coisas mais sutis. Com a distinção do *espírito de geometria* e do *espírito de finura*, descreverá as diferentes atitudes com que o homem enfrenta a realidade, e se revelará como um profundo conhecedor da psicologia humana.

3. O Espírito de Geometria e o Espírito de Finura

Uma das concepções mais conhecidas de Pascal é a diferença que estabelece entre o que chama *espírito geométrico* e *espírito de finura*. Com ela quer destacar os diferentes modos de conhecer a realidade. Existe uma disposição, que se alimenta com a prática, para ver as coisas desde um determinado prisma, para julgar e opinar a partir de uma perspectiva concreta. Pascal nos diz que tudo depende do prisma com o qual se olha, e aponta uma descrição psicológica das condições de conhecimento.

O espírito geométrico define o homem científico que quer aplicar um esquema lógico-dedutivo a todas as coisas que quer conhecer. Perde-se perante o mais sutil e quer demonstrar até o que só se pode sentir.

¹³⁶ *Ibid.*, Laf. 298; Bru. 283.

¹³⁷ Dominique DESCOTES et al., *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu a Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976. Paris: PUF, 1979.

¹³⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 257; Bru. 684.

O espírito de finura é capaz, pelo contrário, de intuir e sentir. Como contrapartida, não entende os argumentos e demonstrações das ciências. Um se perde em raciocínios, o outro não entende nada de sentimentos. Cada um é perfeito em sua área. Os dois fracassam fora dela.

Pascal aborda esta questão nos fragmentos Laf. 511, 512 e 751. A dificuldade fundamental para interpretar os fragmentos é a ausência de exemplos concretos. Pascal não especifica quais são os princípios que aplica cada classe de espírito, nem qual é o domínio próprio do espírito de finura. Somente enumera suas características e precisa suas diferenças. Estas diferenças começam por seus princípios.

Os princípios do espírito geométrico são noções pouco habituais, difíceis de compreender, no entanto, uma vez que são percebidos, “seria preciso ter o espírito totalmente falso para raciocinar mal sobre princípios tão patentes que é quase impossível que eles escapem”¹³⁹.

Os princípios do espírito de finura são totalmente diferentes. São noções usuais que estão ao alcance de todos. Todavia, estão tão pouco definidos e são tão numerosos que é quase impossível que não se escape algum. Além disso, a omissão de um só princípio leva ao erro. Por isso, “é preciso ter a vista bem clara para ver todos os princípios”¹⁴⁰.

Segundo o intérprete Jean Laporte, esta visão clara tem o mesmo sentido que a *clareza* para Descartes¹⁴¹. Refere-se à presença no espírito dos princípios mais que a sua delimitação exata. Na realidade, se sente mais que se vê a estes princípios, e custa muito fazê-los sentir a quem por si mesmo não os sente. Pascal é consciente de que é mais difícil persuadir que demonstrar, porque os sentimentos não podem ser impostos. Nunca podemos ter a segurança de compartilhar sentimentos como se compartilham razões.

O domínio do espírito geométrico coincide com o das ciências exatas. A verdade se apresenta de um modo unívoco e quantificável. As definições, por isso, são claras, os axiomas indubitáveis e as deduções oportunas. Porém, se parte de postulados convencionados, de definições prévias, com o qual se pode cair num solipsismo logicista. No âmbito do espírito de finura a verdade é ambivalente e qualitativa. É o

¹³⁹ *Ibid.*, Laf. 512; Bru. 1.

¹⁴⁰ *Ibid.*, Laf. 512; Bru. 1.

¹⁴¹ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris: Elzevir, 1950, p. 64.

terreno das ciências humanas. O espírito fino é capaz de sentir e interpretar uma multidão de elementos e dar-lhes uma unidade que lhes confere significado.

A linguagem é aqui intencional e se chega a conhecer, em grande parte, por analogia. Esta atitude é necessária no domínio da moral e da estética. Frente à moral do espírito que enuncia preceitos em nome da razão e aplica deduções, se exige uma moral diferente: a moral do juízo que se guia pelo sentimento.

Geometria. Finura.

A verdadeira eloquência zomba da eloquência, a verdadeira moral zomba da moral. Quer dizer que a moral do juízo zomba da moral da mente, que não tem regras.

Pois é ao juízo que pertence o sentimento, como as ciências pertencem à mente. A finura é a parte do juízo, a geometria é a parte da mente.

Zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar¹⁴².

O sentimento permite avaliar e julgar e é, por esse motivo, o meio adequado para decidir os princípios da moral. Como diz Pascal: [...] Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo”¹⁴³.

Jean Laporte indica que frente ao formalismo jurídico da casuística, Pascal opõe a espontaneidade da *charitas* agostiniana: ‘*ama et age quod vis*’¹⁴⁴. Toma posição, portanto, perante o problema eterno da ética: que papel cabe atribuir à razão e ao sentimento na ação moral, questão que a ética contemporânea ainda discute.

No domínio da estética não há leis universais. Não há um ideal, um modelo de beleza válido para todos porque não se sabe muito bem em quê consiste o gosto.

Como se diz beleza poética, dever-se-ia também dizer beleza geométrica e beleza medicinal, mas não se diz, e a razão é que se sabe bem qual é o objeto da geometria, que consiste em prova, e qual é o objeto da medicina, que consiste na cura; mas não se sabe qual é o agrado que é o objeto da poesia¹⁴⁵.

Pascal intuiu que o belo não era algo ontológico, mas sim subjetivo, submetido ao juízo de cada época, espaço e, sobretudo, de cada pessoa. A estética, como a moral, dependem do sentimento. Pascal, assim, reivindica o sentimento como faculdade de julgamento e sua validade para constituir um autêntico conhecimento. É preciso saber encontrar o espaço para o subjetivo, para o mais próprio e o que diferencia cada pessoa.

¹⁴² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 513, Bru. 4.

¹⁴³ *Ibid.*, Laf. 298; Bru. 283.

¹⁴⁴ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 72.

¹⁴⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 586; Bru. 33.

As diferenças entre o espírito geométrico e o espírito de finura poderiam ser resumidas no seguinte esquema¹⁴⁶:

Espírito de geometria	Espírito de finura
• Pode equiparar-se com a faculdade da razão. • Capta uma verdade unívoca e quantitativa. • Opera por definição e dedução. • Regras. • Método próprio da atividade científica. • Moral do espírito.	• Pode equiparar-se com o sentimento. • Capta uma verdade ambivalente e qualitativa. • As conclusões não se demonstram. • Ausência de regras. • Aplica-se no domínio da vida e das ciências humanas, da estética e da moral. • Moral do juízo.

Seria perfeito ser, ao mesmo tempo, geômetra e fino. Pascal pensa que todos os geômetras deveriam acorrer ao espírito fino e, ao mesmo tempo, todos os finos deveriam saber ser geômetras. Porém, também reconhece que, na prática, quem possui um não compreende nada do outro.

Geralmente os dois espíritos não se dão na mesma pessoa porque supõe uma inteligência, uma mentalidade, apta para um domínio, mas inútil para outro.

[...] Isso faz, então, que certos espíritos finos não sejam geômetras. É que eles são totalmente incapazes de se virar para os princípios de geometria, mas o que faz com que geômetras não sejam finos é que eles não vêem o que está diante deles e que, estando acostumados aos princípios claros e grosseiros de geometria e a não raciocinar senão depois de ter visto e manuseado bem os seus princípios, perdem-se nas coisas de finura, em que os princípios não se deixam manusear assim¹⁴⁷.

As diferenças entre ambas as classes de espírito são sublinhadas não para emitir um juízo de valor sobre elas. Não se quer saber qual é melhor, mas sim destacar sua limitação. Precisamente, por não reconhecer sua parcialidade, fracassam aqueles que tentam aplicar seu método a toda tipo de saber.

¹⁴⁶ Cf. Alicia VILLAR, *Pascal: Ciencia y Creencia*. Madrid: Cincel, 1988, pp. 104-107.

¹⁴⁷ Blaise PASCAL., *Pensamentos*, Laf. 512; Bru. 1.

Aqueles que estão acostumados a julgar pelo sentimento não compreendem nada das coisas de raciocínio. Porque querem primeiro penetrar de um relance e não estão acostumados a buscar os princípios, e outros, ao contrário, que estão acostumados a raciocinar por princípios, não compreendem nada das coisas de sentimento, buscando princípios e não podendo ver de um relance¹⁴⁸.

O espírito geométrico representa o homem lógico, racional, incapaz de compreender que a razão não pode resolver tudo. O homem fino, por sua vez, tampouco se dá conta de que a intuição nem sempre acerta. Pascal, mais que teorizar, reflete sobre suas experiências vitais. Ele constatou, pessoalmente, a existência destes dois tipos de homens. Conhecia exemplos de cientistas que acreditavam que a geometria e as matemáticas eram as únicas ciências possíveis.

Pascal, entusiasmado em sua juventude pelas matemáticas, se deu conta depois que, na verdade, não havia uma grande diferença entre um hábil artesão e um homem que é apenas geômetra. Neste sentido, falando da geometria, Pascal escreve a Fermat, em agosto de 1660: “É o mais belo ofício do mundo, mas, ao final, não é mais que um ofício que vem a ser positivo como exercício intelectual”¹⁴⁹. Nos *Pensamentos* também tinha previsto escrever contra os representantes do espírito geométrico: “Escrever contra aqueles que aprofundam demais as ciências. Descartes”¹⁵⁰.

Frente ao racionalismo que se instaura com força em sua época, Pascal coloca os limites do espírito científico. Aí se encontra sua originalidade e novidade. Descartes se propõe assentar o edifício da filosofia em uma base inamovível e alcançar um saber universal. Spinoza leva o método cartesiano até as últimas consequências, e aplica em sua *Ética* um método geométrico rigoroso.

Pascal rompe com tudo isso: tudo tem seus limites. As ciências não têm um valor absoluto, mas ocupam um lugar entre outros saberes que é preciso fixar. Hoje se tem buscado mostrar a necessidade de encontrar o papel que devem desempenhar as ciências, e se prevêem as consequências que um avanço científico sem limites pode ter. Em pleno século XVII, quando começa o auge da nova ciência é, curiosamente, um cientista quem anuncia o perigo de sobrevalorizar a importância da ciência. Para evitar qualquer transgressão do terreno de um saber a outro, Pascal se esforça por traçar as fronteiras de nossos conhecimentos antes de Kant. Deve-se saber até onde e como

¹⁴⁸ *Ibid.*, Laf. 751; Bru. 3.

¹⁴⁹ *Idem*, *Lettre à Fermat*, OCLG, T. II, p.43.

¹⁵⁰ *Idem*, *Pensamentos*, Laf. 553; Bru. 76.

podemos conhecer. Mas Pascal também conhecia exemplos das limitações do espírito de finura:

E os espírito finos, ao contrário, tendo assim o costume de julgar num único relance de olhos, ficam tão admirados quando se lhes apresentam proposições de que não entendem nada e em que, para entrar, é preciso passar por definições e princípios tão estéreis que não estão habituados a ver assim em pormenores, que isso lhes repugna e os desgosta¹⁵¹.

Talvez, neste caso, Pascal aludia a Meré, com quem discutia problemas de matemática sem nunca estarem de acordo: seu espírito de finura não sabia adaptar-se aos raciocínios matemáticos.

No entanto, Pascal afirma que não é impossível ser sutil e geômetra ao mesmo tempo, apenas não é comum. Estava pensando em si mesmo? Pascal defende precisamente o homem honrado e honesto (*l'honnête homme*)¹⁵², que não se limita a um determinado campo de conhecimento e que não quer ser cego e surdo diante dos problemas que lhe afetam como indivíduo moral.

Se tivesse que identificar Pascal com algum das personagens que desfilam perante seu próprio juízo, sem dúvida, o que melhor lhe representa seria o homem honesto. Não se aproxima pelos diferentes papéis que desempenhou ao longo de sua vida: geômetra, físico, engenheiro, escritor, polemista e, finalmente, apologista, ao ideal de homem universal que se traduz na concepção do homem honesto?

Homem de bem. É preciso que não se possa (dizer) dele nem que é matemático, nem pregador, nem eloqüente, mas que é homem de bem. Esta qualidade universal é a única que me agrada. Quando, ao ver um homem, a gente se lembra de seu livro, é mau sinal. Eu gostaria que não se desse conta de nenhuma qualidade senão pelo encontro e pela oportunidade de usar dela, *ne quid nimis*, para não acontecer que uma qualidade predomine e faça batizar [...]¹⁵³.

¹⁵¹ *Ibid.*, Laf. 512; Bru. 1.

¹⁵² O intérprete Lebrun faz uma interessante análise do conceito de *honnête homme*. Vejamos: “O que é o *honnête homme*? É o contrário do pedante ou mesmo do especialista. Nutridos de humanidades, consagrados ao conhecimento do coração humano, os *honnêtes gens* aliam a discrição à fineza. [...] *Homo loquax* por excelência (no sentido que irritará Bergson), o *homem de bem* nunca estará tão à vontade quando nessa conversação jovial e alusiva, que por muito tempo dará à ‘cultura francesa’ seu verniz – e também sua frivolidade”. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, pp. 64-65 [grifo do autor].

¹⁵³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 647; Bru. 35.

O ideal de homem honesto que havia sido apresentado literariamente por Baltasar Castiglione em seu livro *O Cortesão* (1528), desempenhou um importante papel na cultura francesa do século XVII. Esta concepção se opunha ao modelo de humanidade que representava o herói, ser extraordinário e quase sobrenatural, característico do Renascimento, sobretudo, italiano. O homem honesto é um *homem de bem*, um homem que agrada e é sociável e que tenta saber um pouco de tudo. Se o homem chega a definir-se por alguma de suas qualidades, na realidade se encontra por debaixo delas. Neste sentido, Pascal confessa seu medo: “para não acontecer que uma qualidade predomine e faça batizar”¹⁵⁴. Quem se faz especialista de algo é fácil que esqueça o caráter parcial de seu saber e a complexidade do real. No fundo, trata-se não transformar o homem em escravo de sua própria atividade sem recordar que é fim em si mesmo e não meio.

O *honnête homme* é o homem sociável, que revela uma personalidade cortês e civilizada, um homem de bem provido de virtudes morais. Ele não funda uma moral específica, mas é um mundano que vive uma vida social de maneira perfeita, mantendo seu temperamento em todas as ações. Para Pascal a palavra chave para entender tal ideal é *agradar*. [...] A idéia é que o *honnête homme* deve se incomodar em favor do outro, sendo uma forma de esquecimento de si em favor ao outro que lembra o ideal de virtude cristã [...] é o modelo de humanidade querida e desejada por todos. Pascal critica este modelo: o modelo central que o homem deve se espelhar é Deus não o homem. O *honnête homme* é uma manifestação do amor de si bem regrado para que o mesmo possa tirar vantagem com sua postura¹⁵⁵.

Por tudo isso, mais tarde, deixando de ver no *honnête homme* um ideal de vida, como diz o intérprete Martins, Pascal vai criticar este modo de vida, sobretudo, porque conhecia homens honestos indiferentes pela religião. O ateísmo mais comum no século XVII não era um ateísmo militante que esgrimava argumentos contra a existência de Deus. Era uma atitude de fato: a indiferença. Este é realmente o interlocutor mais importante nos *Pensamentos*. Enquanto que a maior parte dos escritos apologeticos se dirige contra ateus e libertinos, Pascal se dá conta de que a indiferença é a maior inimiga da religião. O ideal de homem honesto poderia favorecer um processo de secularização irreversível. Bem depois, na Revolução Francesa, explodiram dois princípios que até então estava sendo gestado: o homem pode alcançar a verdade através de sua razão apenas e a vontade humana é suficiente para alcançar a virtude. A religião,

¹⁵⁴ *Ibid.*, Laf. 647; Bru. 35.

¹⁵⁵ Andrei Venturini MARTINS, *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal*, p. 73, nota 240 (grifo do autor). Ver também Philippe SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, pp. 105-137.

nestes supostos, parece estar sobrando. O adversário mais perigoso para um sistema de crenças religiosas é quem se considera auto-suficiente e não sente a necessidade de Deus. Em sua própria trajetória pessoal, Pascal se viu tentado pelo ideal de homem autônomo mais que nenhum outro, e lutará por harmonizá-lo com uma leitura cristã da realidade.

Em todos os escritos sobre a graça, *Lettre, Discours e Traité*, Pascal busca mostrar – e lutar contra – o que ele pensa ser a consequência necessária do molinismo¹⁵⁶: se aceitarmos que o Homem seja capaz de escolher por si mesmo entre realizar o mal ou o bem, o Sobrenatural tornar-se-á, de certa forma, inútil. Essa questão, em pleno século XVII, sugere que a Europa cristã esteja à beira de assumir o ‘humanismo filosófico’ [...]. A postura de Pascal será então bem definida como ‘anti-humanista’¹⁵⁷. Para ele, humanismo significa *esquecer-se* do Sobrenatural, e isso é, de certa forma, a mesma atitude de Adão: virar as costas para Deus e afirmar sua suficiência como criatura¹⁵⁸.

Ao indiferente não se lhe convencerá com demonstrações e provas, senão fazendo-lhe *sentir* sua limitação intrínseca. Em sua *Apologia*, Pascal queria forçar seu interlocutor a abandonar sua postura ou, na melhor das hipóteses, fazer-lhe perder sua tranquilidade de consciência. Para isso, se exige variar de perspectiva e desejar uma transformação radical. As provas metafísicas e geométricas serão inúteis para este propósito porque não alteram as linhas vitais que alicerçam uma existência.

Antes de pensar em qualquer possível resposta, Pascal situa o homem no universo em que se encontra. O título com o qual define o lugar do homem no mundo é bastante significativo: *disproportion*. A desproporção é uma das formas por meio das quais experimentamos a contingência. E a contingência “é por definição falência da natureza enquanto necessidade – ou ausência de natureza”¹⁵⁹. Passemos, portanto, ao conceito de desproporção, como uma das faces da contingência, ou ainda, como uma das múltiplas formas que assume o drama da insuficiência humana.

¹⁵⁶ Molina afirmava que todo homem recebe *la grâce suffisante* de Deus, e que é seu livre-arbítrio que decide segui-la e comportar-se segundo sua influência, ou não segui-la e realizar o mal. Portanto, estaria sob a jurisdição do homem escolher. Cf. Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 24, nota 3.

¹⁵⁷ Para o aprofundamento da análise do anti-humanismo pascaliano como defesa da insuficiência, ver Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, 2001.

¹⁵⁸ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 24 [grifo do autor].

¹⁵⁹ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 162.

4. Desproporção do Homem

Pascal quer determinar o lugar que ocupa o ser humano no mundo porque pensa, em contraposição a Descartes e, como indica Hans Küng, que o homem está no mundo, e não frente a ele¹⁶⁰. O homem, a quem as verdades da religião não iluminam, reflete do seguinte modo:

Não sei quem me colocou no mundo, nem o que é o mundo, nem o que sou eu mesmo; estou numa ignorância terrível de todas as coisas; não sei o que é o meu corpo, nem meus sentidos, nem minha alma e nem mesmo essa parte de mim que pensa o que digo, que faz reflexão sobre tudo e sobre si mesma, e não se conhece mais do que o resto. Vejo esses espantosos espaços do universo que me encerram, e me encontro atado a um canto dessa vasta extensão sem que saiba por que estou colocado neste lugar de preferência a outro, nem por que esse pouco de tempo que me é dado para viver me é atribuído neste ponto de preferência a outro de toda a eternidade que me precedeu e de toda aquela que vem após mim. Só vejo infinidades por todas as partes, que me encerram como a um átomo e como a uma sobra que não dura senão um instante sem retorno. Tudo que conheço é que devo em breve morrer; mas o que ignoro mais é essa morte mesma que não posso evitar. Como não sei de onde venho, também não sei para onde vou; só sei que, ao sair deste mundo, caio para sempre no nada, ou nas mãos de um Deus irritado, sem saber qual dessas duas condições deve ser eternamente o meu quinhão. Eis aí o meu estado, cheio de fraqueza e de incerteza. E, de tudo isso, concluo que devo então passar todos os dias de minha vida sem pensar em procurar saber o que me deve acontecer. Talvez eu pudesse encontrar algum esclarecimento em minhas dúvidas; mas não quero dar-me a esse trabalho, nem dar um passo para buscá-lo; e depois, tratando com desprezo aqueles que se entregarem a esse cuidado – (qualquer certeza que venham a ter é motivo de desespero mais do que de vaidade) –, quero ir, sem providência e sem temor, tentar tão grande acontecimento e deixar-me conduzir molemente à morte, na incerteza da eternidade de minha condição futura¹⁶¹.

Para a tradição cristã, toda a natureza mostra Deus, tem a marca de seu Criador. No entanto, Pascal pensa que isso só é certo para o homem a quem lhe foi concedida a graça. Sem ela, o único que se aprecia é o contraste entre o desejo de racionalidade por parte do homem e o silêncio irracional do mundo. Nossa vida, nosso universo, é produto de um acaso cego? Existe algo que explique o lugar que ocupamos no mundo e o tempo que nos há dado viver? No fundo existe uma dúvida que custa calar: e se nada tiver sentido?

¹⁶⁰ Cf. Hans KUNG, *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. Inclui um capítulo dedicado a Pascal, pp. 75-131.

¹⁶¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 427; Bru. 194.

Não se pode desconhecer o peso e as consequências que teve a revolução científica nos finais do século XVI. Até então se concebia um universo fechado e harmonioso cujo centro era a terra, ou melhor, o próprio homem. Na imagem do mundo medieval, mundo geocêntrico e antropocêntrico, o homem se sentia o centro da criação. Tudo tinha sido criado por ele e para ele. Era impossível que se sentisse desamparado ou perdido. Com as descobertas de Copérnico e Galileu, se perdeu o lugar privilegiado que a terra e o homem tinham designado. A harmonia e o equilíbrio se romperam: ficaram apenas espaços infinitos, abismos perante os quais o homem não pode deixar de sentir vertigem¹⁶².

No fragmento Laf. 199; Bru. 72, intitulado *Desproporção do homem*, se reproduz esta situação. Neste fragmento, um dos mais longos dos *Pensamentos*, Pascal quer mostrar que a condição e capacidade humana são desproporcionais em relação à dupla infinidade da natureza. Busca-se provocar uma sensação de angustia, vertigem e desamparo perante nosso lugar no Universo. Apenas uma salvaguarda: é preciso fazer notar que este estado descrito por Pascal corresponde ao *homem sem Deus*.

O fragmento *Desproporção do homem* começa com uma séria de considerações sobre o que chama *infinito de grandeza e infinito de pequenez*. Pascal já tinha abordado o problema do infinito no opúsculo *Sobre o espírito geométrico* e em seus problemas matemáticos sobre a roleta. Na reflexão sobre este problema tinha comprovado como o infinito de grandeza e o infinito de pequenez permitem “aprender a considerar-se em seu justo valor e formar reflexões que valem mais que todo o resto da geometria”¹⁶³. Colocando em prática esta convicção, nos *Pensamentos* Pascal quer que o homem conheça seu valor e que saiba qual é sua justa proporção perante o que lhe cerca. Diante da infinitude do universo a limitação humana é algo desproporcionado. Esta situação é descrita em um tom lírico, onde abundam imagens e metáforas e onde os termos se contrapõem para alcançar dinamismo e um movimento *in crescendo*. O propósito é fazer sentir o desenraizamento da existência humana e a incapacidade de sequer imaginar a infinitude do universo.

O mundo visível todo não é senão um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Idéia alguma se aproxima dela, por mais que expandamos as nossas concepções para além dos espaços imagináveis, não geramos senão átomos em comparação com a realidade das coisas. É uma esfera infinita cujo centro está por toda parte, a circunferência em parte alguma. Enfim, é a

¹⁶² Cf. Alexandre KOYRÉ, *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/Edusp, 1979.

¹⁶³ Blaise PASCAL, *De l'esprit géométrique*, OCLG, T. II, p.170.

maior característica sensível da onipotência de Deus que a nossa imaginação se perca nesse pensamento.

Tendo voltado a si, considere o homem aquilo que ele é em face do que existe, veja-se como perdido, e que desse pequeno calabouço onde se encontra alojado, quero dizer, o universo, aprenda a estimar a terra, os reinos, as cidades, as casas e a si mesmo em seu justo valor¹⁶⁴

A imagem do universo como uma cela ou calabouço onde estamos encerrados e perdidos ao mesmo tempo evoca o caráter trágico da existência humana: não podemos escapar de nossa própria condição, destino terrível e irremediável que suscita terror.

Pascal quer dizer que devemos ‘avaliar’ tudo que existe a partir desta pequena ‘cela’ onde estamos. Mas, logo depois, lembra: o que somos no infinito? Mais uma vez, o que quer que seja que desejemos construir como entendimento das coisas, deve-se começar partindo da assunção de nossa condição de *égaré* (extraviado), isto é, perdido nesta ‘cela’: o universo, nossa ‘maior’ idéia do que seria o infinito, é o que Pascal chama de ‘cela’.[...] Os dados da empiria pascaliana (a descrição da desproporção) iluminam o entendimento teológico da natureza e do Homem, ambos como pura insuficiência, produzindo contingência entre o espírito, o corpo e a matéria cósmica. Se o princípio de insuficiência aponta para o ‘naufrágio’ do Homem, a *dispropoportion* descreve a água¹⁶⁵.

Mas, se o maior denuncia nossa desproporção, o menor anuncia um novo abismo:

[...] que um ácaro lhe oferece na pequenez de seu corpo partes incomparavelmente menores, pernas com juntas, veias nas pernas, sangue nas veias, humores nesse sangue, gotas nesses humores, vapores nessas gotas, que dividindo ainda essas últimas coisas ele esgote as suas forças nessas concepções e que o último objeto a que ele pode chegar seja agora o de nosso discurso. Ele pensará talvez que está aí a extrema pequenez da natureza.

Quero mostrar-lhe dentro disso um abismo novo. Quero pintar-lhe não somente o universo visível, mas a imensidão que se pode conceber da natureza no âmbito dessa contração de átomo [...]¹⁶⁶.

O ácaro era um inseto que era considerado o menor ser para a vista humana e que se tinha convertido, antes do descobrimento do microscópio, no símbolo do menor. Se o infinito de grandeza parece evocar os descobrimentos adquiridos através do telescópio, o infinito de pequenez poderia recordar as investigações com o microscópio. Pascal reflete sobre o infinito de pequenez para descobrir um novo abismo: diante do

¹⁶⁴ Idem, *Pensamentos*, Laf. 199; Bru. 72.

¹⁶⁵ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, pp. 50-51 [grifo do autor].

¹⁶⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 199; Bru. 72.

microcosmos, onde tudo se pode dividir indefinidamente até terminar em nada, o homem é um tudo. Diante do macrocosmos, onde a terra não é mais que um ponto perante o universo inabarcável, o homem é um nada.

Ardemos do desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante par aí edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo o nosso alicerce cede e a terá se abre até os abismos.
Não procuremos, portanto, segurança e firmeza; nossa razão está sempre decepcionada pela inconstância das aparências: nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o encerram e fogem dele¹⁶⁷.

Pascal considera que os dois extremos se encontram somente em Deus. Pascal insiste, sobretudo, na desproporção do homem, ser finito e limitado, frente ao infinito e o absoluto. Enquanto o universo que queremos compreender é infinito como seu criador, o conhecimento humano é limitado e não se adapta ao objeto infinito que quer abarcar:

[...] A terra (e sua órbita) não passa de um ‘ponto’ em relação ao cosmos infinito. O abismo é *partout* (está em toda parte). O ‘lugar’ da construção do conhecimento é onde o espírito está *logé* (preso), isto é, o corpo ou seu lugar no universo ou o próprio universo, um de *pedaço* matéria que não possui nenhuma proporção com o restante da matéria¹⁶⁸.

Com isso, Pascal busca provocar uma atitude de humildade no leitor:

Conheçamos pois o nosso alcance. Somos alguma coisa e não somos tudo. O que temos de ser nos escamoteia o conhecimento dos primeiros princípios que nascem do nada, e o pouco que temos de ser nos esconde a vista do infinito¹⁶⁹.

Pascal não só pensa que ao homem está vedado o conhecimento dos extremos, mas que, além disso, “a nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a mesma posição que o nosso corpo na extensão da natureza”¹⁷⁰. Ocupamos uma situação intermediária que nos faz estar tão afastados de saber certamente, como de ignorar absolutamente. Só temos aceso a uma verdade parcial, a um saber limitado. Essa situação intermédia se encontra em todas as nossas faculdades. Por exemplo, nossos

¹⁶⁷ *Ibid.*, Laf. 199; Bru. 72.

¹⁶⁸ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 51.

¹⁶⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 199; Bru. 72.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Laf. 199; Bru. 72.

sentidos não percebem nada extremo: “barulho demais nos ensurdece, luz demais nos ofusca, distância demais e proximidade demais nos impedem de enxergar”¹⁷¹. Contudo, o que nos é natural é o mais contrário aos nossos desejos, porque não podemos evitar desejar a segurança e a firmeza. O homem busca um objeto que sempre lhe escapa, busca estabilidade e firmeza e tudo se desmorona ao seu redor. Quanto mais sabe, mais conhece o abismo de que ignora e mais consciente é de sua própria *absurdidade*.

[...] Insuficiência como contingência encontra-se precisamente na ausência de critérios de estar certo ou errado. Para Pascal, se *tivéssemos certeza* de estar sempre errados seria muito mais fácil: o Homem não é suficiente nem no erro. Não há suficiência nem mesmo *na* inconsistência. Não temos nenhum talento natural para a evidência¹⁷².

Em uma situação de perpétuo desequilíbrio, a angústia e a vertigem são inevitáveis. Nem sequer podemos conhecer bem a nós mesmos enquanto seres de alma e corpo.

O homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza, pois não pode conceber o que é o corpo e ainda menos o que é espírito e, menos ainda do que qualquer outra coisa, como um corpo pode estar unido com um espírito. Aí está o cúmulo de suas dificuldades e no entanto é o seu próprio ser¹⁷³.

Todas as portas se fecham para não escapar o sentimento de angústia. Não há mais saída que o desespero? Pascal quer fazer sentir o vazio, que exige ser preenchido. Pode-se encontrar uma resposta, contanto que se desista encontrá-la em e por si mesmo: “consolai-vos; não é de vós que o deveis esperar; mas, ao contrário, nada esperando de vós é que deveis esperá-lo”¹⁷⁴. Esta conclusão, derivada da reflexão sobre o homem em suas dimensões cósmicas, será ratificada também por Pascal ao analisar o homem em suas dimensões cotidianas.

¹⁷¹ *Ibid.*, Laf., 199; Bru. 72

¹⁷² Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 54.

¹⁷³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 199; Bru. 72.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Laf. 202; Bru. 517.

5. Miséria do Homem sem Deus

Começamos nossa reflexão sobre o tema da miséria humana, no modo como Pascal a descreve, com um pensamento de Luiz Felipe Pondé no seu *Do Pensamento no Deserto*:

É comum tomarmos Pascal como grande moralista, um conhecedor sofisticado da anatomia humana; outras vezes como matemático ou físico competente e ousado. Isso tudo Pascal o foi, mas antes de tudo ele era um teólogo agostiniano, ainda que não somente isso: seu pensamento deságua numa contundente antropologia política, social e existencial, numa cosmologia com ares trágicos e numa epistemologia muito próxima das posturas pragmáticas anti-representacionistas contemporâneas mais radicais (Pondé, 2004). Penso que para compreendermos sua filosofia da religião devemos contemplá-la, antes de tudo, como uma meditação acerca da miséria humana – idéia pouca apreciada por uma inteligência viciada na concupiscência humanista como a contemporânea – e da grandeza e misericórdia de Deus. O pensamento pascaliano se constrói na forma de uma crítica à idéia de suficiência humana (Pondé, 2001)¹⁷⁵.

Assim, motivados por este pensamento do intérprete Pondé, veremos nesta parte da pesquisa que Pascal, na sua meditação acerca da miséria humana, tentou mostrar aos seus interlocutores que a desproporção e a insuficiência definem o homem como um ser contraditório, que se caracteriza por sua miséria e grandeza ao mesmo tempo. Sua grandeza está em seu pensamento, em não renunciar nunca a alcançar a verdade; sua miséria está em não poder alcançar nunca essa verdade.

Pascal constata a inconstância, aborrecimento e inquietude do homem como depois o farão Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Descobre, como indica Hans Küng,

o egoísmo, a aversão à verdade, a injustiça, o orgulho e a vaidade das pessoas do mundo, gente que, na maioria das vezes, se deixa guiar em suas ações mais pela ilusão que pela razão, gente cuja amizade se romperia por completo se cada um soubesse o que seu amigo fala dele, gente que prazerosamente se tornaria covarde se com isso alcançasse fama de herói, gente que se consola por qualquer minúcia, porque também qualquer minúcia entristece¹⁷⁶.

A miséria do homem sem Deus é qualificada algumas vezes por Pascal como baixaza, debilidade ou pequenez e se desenvolve, segundo a classificação das cópias recolhidas pela edição de Louis Lafuma, em cada um dos seguintes capítulos ou

¹⁷⁵ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, pp. 55-56.

¹⁷⁶ Hans KÜNG, *Existe Dios?*, p. 90.

unidades: *Vaidade, Miséria e Tédio*. Será importante refletir, ainda que brevemente, sobre cada um destes aspectos, que se apresentam em um mosaico de reflexões.

O tema *Vanité* [Vaidade, Frivolidade ou Efemeridade]¹⁷⁷ tem uma larga história na cultura ocidental. Sua origem remonta à Bíblia. No Eclesiastes se evoca com insistência: “vaidade das vaidades, tudo é vaidade”¹⁷⁸. Montaigne considerava a vaidade como um dos defeitos humanos mais freqüentes. Jean Mesnard afirma que Pascal relaciona a vaidade humana com a idéia de *vazio*, cujos efeitos na natureza tinha estudado bem¹⁷⁹. O vazio da existência humana se contrapõe à plenitude de uma vida com sentido. A vaidade consiste em ocultar, sob falsas aparências, esse vazio e é um mal tão generalizado que inclusive quem o denuncia não escapa a ele.

A vaidade está tão ancorada no coração dos homens que um soldado, um criado, um cozinheiro, um carregador se gaba e quer ter admiradores e mesmo os filósofos querem tê-los, e aqueles que escrevem contra querem ter a glória de ter escrito bem, e aqueles que o lêem querem ter a glória de os ter lido, e eu que estou escrevendo isto tenho talvez esta vontade, e talvez os que o lerem...¹⁸⁰

O ser humano se interessa muito mais pelo que aparenta ser, pelo que os demais pensam dele, que pelo que é na realidade. O motivo é que não encontra, em si mesmo, motivo algum de satisfação. Não é fácil mostrar-se como realmente se é, por outro lado, é estranho que alguém denuncie e fale dos próprios defeitos. Por este motivo, os homens que exercem o maior poder, como os reis, por exemplo, se cercam de pessoas que só lhe dizem o que querem ouvir. Não podendo suportar que o quê mais se ama esteja cheio de defeitos e seja miserável, destrói-se esta verdade ignorando-a. Assim, nada poderá lembrar ao homem que a máscara era um disfarce e que a representação era ficção.

Pascal pensa que um claro expoente da vaidade humana é a forma de avaliar o tempo. Só é real um tempo: o presente. Todavia, quase não pensamos nele. Se cada um examinasse seus pensamentos comprovaria que o homem se preocupa, sobretudo, com o passado, que se recorda nostalgicamente, e com o futuro que se antecipa, ou seja, o mais irreal. O motivo é o seguinte:

¹⁷⁷ Cf. Luiz Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 204.

¹⁷⁸ ECLESIASTES, Capítulo 1, Versículo 2, [Trad. A Bíblia de Jerusalém].

¹⁷⁹ Cf. Jean MESNARD, *Pascal. El hombre y su obra*, p. 147.

¹⁸⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf, 627; Bru. 150.

É que, em geral, o presente nos fere. Escondemo-lo de nossas vistas porque nos aflige e, se ele nos é agradável, lamentamos que nos escape. Buscamos mantê-lo mediante o futuro e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder por um tempo ao qual não temos a menor certeza de chegarmos¹⁸¹.

A vaidade que define o homem se reflete também em seus costumes e instituições. Pascal é especialmente eloqüente ao descobrir a vaidade dos hábitos sociais. Não é acaso a vaidade que faz os reis acompanhar-se de guardas e tambores? Não é vão e absurdo escolher para governar quem é de melhor família? Escolher-se-ia esta mesma pessoa para pilotar uma nave? As maiores guerras se produzem também por razões vãs e absurdas. Os efeitos não guardam nenhuma proporção com as causas que lhes originam. Mas o cume da vaidade está em que seja uma coisa tão clara como pouco conhecida:

Vaidade.

Que uma coisa tão visível como é a vaidade do mundo seja tão pouco conhecida, que seja algo estranho e surpreendente dizer-se que é tolice buscar as grandezas. Isso é admirável¹⁸².

Todos os exemplos de vaidade humana revelam a incapacidade para proceder com verdadeira justiça. Para julgar se exige uma norma, um critério e, no caso da verdade humana, qual é a perspectiva adequada a partir da qual avaliar as coisas?

Quando se é muito jovem, não se julga bem; quando velho demais, tampouco.

Se não se pensa nisso suficientemente, se se pensa demais, a gente se obstina e se fixa.

Se se considera a obra imediatamente após tê-la feito, ainda se tem muita prevenção; se muito tempo depois, (não) se consegue mais entrar nela.

Assim acontece com os quadros vistos de muito longe ou de muito perto. E só existe um ponto indivisível que é o verdadeiro lugar.

Os outros ficam perto demais ou longe demais, alto demais ou baixo demais.

A perspectiva indica esse ponto na arte da pintura, mas na verdade e na moral quem o indicará?¹⁸³

Não é fácil encontrar a perspectiva adequada porque estamos nas mãos das falsas aparências, dos enganos, dos sentidos, da imaginação e da opinião. No fragmento intitulado *Imaginação* [Laf. 44; Bru. 82], Pascal explica porque as faculdades humanas

¹⁸¹ *Ibid.*, Laf. 47; Bru. 172.

¹⁸² *Ibid.*, Laf. 16; Bru. 161.

¹⁸³ *Ibid.*, Laf. 21; Bru. 381.

nos distanciam da verdade. A imaginação se opõe à razão que é a faculdade da realidade. Pascal retoma questões abordadas já por Montaigne e inclusive exemplos concretos, no entanto, as conclusões são diferentes. A imaginação chega a ser uma segunda natureza para o homem e “fabrica” a beleza, a justiça, a felicidade e todos os bens mais apreciados. Graças a ela as fronteiras entre o real e o fictício se misturam e se vive em contínua ilusão.

Imaginação.

É essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é; pois ela seria regra infalível de verdade se fosse regra infalível da mentira [...].

Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la, para mostrar quanto poder tem em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Ela tem seus felizes, seus infelizes, seus sadios, seus doentes, seus ricos, seus pobres. Ela faz acreditar, duvidar, negar a razão. Suspende os sentidos, fá-los sentir [...]

Quem confere a reputação, quem dá o respeito e a veneração às pessoas, aos livros, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginária. Todas as riquezas da terra são insuficientes sem o seu consentimento. Não direis que aquele magistrado cuja velhice venerável impõe o respeito a todo um povo se pauta por uma razão pura e sublime, e que julga as coisas por sua natureza sem se deter naquelas vãs circunstâncias que só ferem a imaginação dos fracos. Vede-o entrar num sermão, em que coloca um zelo devotíssimo reforçando a solidez de sua razão com o ardor de sua caridade; lá está ele pronto para ouvi-lo com um respeito exemplar. Apareça o pregador: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e feições estranhas, se o barbeiro não o barbeou direito, se além disso o acaso ainda o salpicou de manchas, por maiores que sejam as verdades que ele esteja pregando, eu aposto na perda da gravidade do nosso senador¹⁸⁴.

Se o mais anedótico é capaz de destruir um discurso racional, não é de estranhar que, como contrapartida, os homens utilizem o poder da imaginação para ocultar sua ignorância. Os sacerdotes, os magistrados e os médicos conhecem bem este mistério e tem ocultado sua ignorância com togas vermelhas e barretes quadrados, arminhos e batinas que enganam o mundo. A incapacidade se disfarça sob sinais que confundem e deslumbram a imaginação e que fazem tomar o aparente pelo real. Já que não se possui nem justiça nem ciência se quer ganhar o respeito por meio da ostentação. Fixamo-nos e nos guiamos pela aparência das coisas, inclusive se a aparência encobre o vazio.

Pascal chama a imaginação mestra do erro e da falsidade. De acordo com Luiz Felipe Pondé a imaginação é um dos lares da contingência na alma humana:

¹⁸⁴ *Ibid.*, Laf. 44; Bru. 82.

[...]Insuficiência como contingência encontra-se precisamente na ausência de critérios de estar certo ou errado. Para Pascal, se *tivéssemos certeza de* estar sempre errados seria muito mais fácil: o Homem não é suficiente nem no erro [...]¹⁸⁵.

Depois, continuando sua reflexão sobre este importante conceito pascaliano da imaginação como *potência enganadora*, Pondé comenta o fragmento Laf. 22, Bru. 367, onde Pascal diz: “A potência das moscas, ganham as batalhas, impedem nossa ação, comem nossos corpos”. Com relação a este pensamento de Pascal, o intérprete Pondé faz a seguinte colocação:

[...] trata-se, talvez, do mais contundente conceito pascaliano para descrever a contingência epistêmica como *figura* da insuficiência. Se pensarmos por um momento e imaginarmos o que ela significa para nós – supostos agentes cognitivos racionais, humanos como *imago Dei*, ser nada além do que *dîner de mouches* (jantar das moscas) – poderemos conceber a radicalidade do *status* ontológico aqui descrito¹⁸⁶.

Mas existem ainda outras circunstâncias que nos afastam da verdade. Pascal fala dos sentidos como uma das potências enganadoras, como antes já dissera Descartes, e inclui também as impressões antigas, os encantos da novidade, as enfermidades e nosso próprio interesse. Os homens reprovam seguir as falsas impressões da infância tanto como correr temerariamente atrás de novidades. Mas as impressões dos sentidos e o peso do costume nos enganam por igual. O exemplo que ilustra esta afirmação é a crença sobre o vazio, cujas conseqüências teria que sofrer Pascal em suas experimentações físicas:

Porque acreditaste desde a infância, dizem alguns, que um cofre estava vazio, quando nele nada vís, acreditastes ser possível o vazio. É uma ilusão dos vossos sentidos, fortalecida pelo costume, que precisa ser corrigida pela ciência¹⁸⁷.

O costume faz pensar que os princípios habituais são naturais, porém, por experiência se comprova que um costume diferente daria outros princípios naturais distintos. Neste sentido, Pascal se pergunta temeroso se o homem não passa de um ser construído sobre hábitos, o que implicaria a ausência de uma natureza, entendida como

¹⁸⁵ Luis Felipe PONDÉ, *Conhecimento na Desgraça*, p. 54 [grifo do autor].

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 55 [grifo do autor].

¹⁸⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 44; Bru. 82.

uma ordem necessária e suficiente definidora do conjunto de elementos que fundam o humano¹⁸⁸:

A coisa mais importante para toda a vida é a escolha de uma profissão, o acaso decide sobre isso.
O costume faz os pedreiros, os soldados, os telhadores [...].
É tão grande a força do costume que, daqueles que a natureza fez apenas homens, fazem-se todas as condições dos homens.
Porque algumas regiões são feitas só de pedreiros, outras só de soldados etc.
Sem dúvida a natureza não é tão uniforme; é o costume que fez então isso, pois ele força a natureza, e às vezes a natureza o sobrejupa e mantém o homem em seu instinto apesar de qualquer costume bom ou mau¹⁸⁹.

Com relação a este fragmento de Pascal, onde fica clara a idéia de que a natureza não parece ser responsável pela escolha, Pondé, nos seus comentários de antropologia pascaliana, vai dizer o seguinte:

[...] estabelece-se todo um corpo de vocações geradas pela pura contingência que se mascara em um sistema de escolhas baseadas em costumes, escolhas estas que se guiam pelo desejo de virtude socialmente legitimada – reconhecimento social que em Pascal e Agostinho é sempre figura de concupiscência¹⁹⁰.

Além disso, o próprio interesse, o egoísmo, segundo a significação da expressão “amor próprio” no francês no século XVII, faz considerar as coisas em função do benefício que se pode obter delas. Cada um se considera o centro do mundo e o homem mais equitativo do mundo não pode ser juiz em sua causa.

Enfim, o que Pascal tenta mostrar com esta descrição dos princípios do erro é a inconstância e o estado contraditório do ser humano. A única verdade segura que o homem pode alcançar sobre si mesmo é constatar sua condição limitada: “O homem foi fabricado com tanto esmero que não tem nenhum princípio exato da verdade, e tem vários excelentes da falsidade”¹⁹¹.

Mas Pascal não chega a essa conclusão para corrigir a conduta humana, já que na primeira parte da obra *Pensamentos* ele não fala como moralista. Por enquanto a intenção de Pascal é mostrar a complexidade do ser humano, sua duplicidade psicológica e moral e, para isso, denuncia e desmascara as ocultas razões do

¹⁸⁸ Cf. Luiz Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 216.

¹⁸⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 634; Bru. 97.

¹⁹⁰ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 215.

¹⁹¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 44; Bru. 82.

comportamento. Apenas na segunda parte da *Apologia* se evidenciaria, desde um plano teológico, as razões desta duplicidade.

A denúncia da vaidade tem como objetivo revelar a realidade que o homem oculta sob as aparências: sua miséria. O encantamento da vaidade não é eterno: quando se rasga o véu da vaidade se descobre o rosto terrível que não se queria ver. Em que consiste a miséria humana? Em querer ser feliz e saber a verdade, mas não poder saber, apenas desejar saber. A miséria é, no fundo, um destino trágico. Não se quer renunciar a alcançar a verdade e, por isso, na falta de uma autêntica verdade, se persegue a imagem do verdadeiro e, em último caso, o falso. O caso mais extremo se dá na idolatria: “Baixeza do homem até submeter-se aos animais, até os adorar”¹⁹².

Na terceira unidade, *Misère* [Miséria], Pascal insiste especialmente na injustiça das leis humanas, como um aspecto fundamental da vaidade. As leis humanas, os modelos prescritivos de conduta perseguem a justiça? Existe, ao menos, a justiça e a verdade no plano ideal, já que não no real? Vejamos um fragmento onde Pascal aponta para a essência vã dos sistemas humanos de ordem:

[...] não se (vê) nada de justo ou de injusto que não mude de qualidade ao mudar de clima, três graus de aproximação do pólo invertem toda a jurisprudência; um meridiano decide da verdade. Em poucos anos de vigência, as leis fundamentais mudam, o direito tem as suas épocas, a entrada de Saturno em Leão indica-nos a origem de tal crime. Justiça engraçada essa que um rio limita. Verdade aquém dos Pirineus, erro além. O furto, o incesto, o assassinio das crianças e dos pais, tudo teve seu lugar entre as ações virtuosas. Pode haver algo mais engraçado do que o fato de um homem ter o direito de me matar porque mora do outro lado da água e porque o seu príncipe tem alguma desavença com o meu, embora eu não tenha nenhuma desavença com ele próprio?¹⁹³

Ao refletir sobre as leis, Pascal constata que a pretendida justiça não é mais que costume. Se baseassem na autêntica justiça seriam universais e não variariam segundo os lugares e o tempo. No entanto, é inegável que não existe nenhuma prescrição absolutamente universal: sempre há um povo que permite o que em outro se condena. Quem obedece às leis porque acredita que são justas, na realidade obedece à justiça que imagina, mas não à essência da lei. Assim, vai dizer Pascal em outro fragmento: “Justiça. Como a moda faz o atrativo, faz também a justiça”¹⁹⁴. Nas palavras de Pondé:

¹⁹² *Ibid.*, Laf. 53; Bru. 429.

¹⁹³ *Ibid.*, Laf. 60; Bru. 294.

¹⁹⁴ *Ibid.*, Laf. 61; Bru. 309.

A descrição que faz Pascal do relativismo dos fundamentos do sistema de conceitos que tentam iluminar e organizar a sociedade é evidentemente um movimento que desnuda a condição desordenada do homem.
[...] O homem concupiscente é submetido à contingência pelo simples fato de que a ordem concupiscente é essencialmente ausência de ordem. O exame empírico que faz Pascal do comportamento político-social e psicológico humano é indicador dessa realidade¹⁹⁵.

O hábito faz cumprir leis que o costume impôs até tal ponto que sua verdadeira origem foi esquecida. O poder e a autoridade o sabem e, por este motivo, impõe as normas e as leis sem admitir sua discussão e sob a ameaça de sanção. A verdadeira origem da organização social é a usurpação. A força governa e preside, não a justiça: é a ordem dos fatos e da força, não dos direitos:

Meu, teu.

Este cachorro é meu, diziam aquelas pobres crianças. Este é o meu lugar ao sol. Aí está o começo e a imagem da usurpação de toda a terra¹⁹⁶.

Porque não existe uma verdadeira justiça? Qual é o motivo da diversidade das leis? A resposta, segundo Pascal, está no caráter contraditório que tem o homem. A limitação e a contradição são o selo e o rastro de tudo o que o homem faz e constrói. Existe uma distância intransponível entre o que se deseja e o que se pode alcançar. No entanto, sempre se busca um objeto que satisfaça.

Sob o título *Ennui* [Tédio, Angústia] se agrupam três fragmentos que na quarta unidade provavelmente foram desenvolvidos junto com outros temas. Para este momento de nossa pesquisa apresentamos o fragmento onde Pascal descreve com incrível perspicácia e agudez seu pensamento sobre a condição do homem diante do *ennui*:

Tédio.

Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação.

Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio.

Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Luiz Felipe PONDÉ. *O Homem Insuficiente*, p. 219.

¹⁹⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 64; Bru. 295.

¹⁹⁷ *Ibid.*, Laf. 622; Bru. 131.

O termo *tédio* tinha, no século XVII, um sentido mais forte que o atual. Jean Mesnard indica que poderia referir-se ao que os psicólogos contemporâneos designam com o nome de angústia¹⁹⁸. Em sua análise do conceito *tédio*, o intérprete Martins apresenta a seguinte definição:

O tédio, tristeza profunda do homem, é a condição miserável que permite à criatura ver a si mesma sem desvio, sem ofuscamento. O homem percebe toda sua fragilidade no tédio, tudo que o ameaça – doenças, morte, acidentes, tortura, prisão, abandono, solidão –, de modo que Pascal descreve o tédio como um ser que tem “autoridade própria” e brota no mais íntimo do coração humano, como parte da natureza humana depois da queda, como um veneno que permeia todo seu espírito e faz soçobrar o corpo¹⁹⁹.

Com relação à da tradução deste importante conceito pascaliano, o intérprete Pondé, nos seus comentários de antropologia pascaliana, manteve o termo original francês *ennui*. Eis a razão:

O termo original francês *ennui* pode ser traduzido por similares em português, tais como aborrecimento, angústia, tédio, entre outros. No século XVII, *ennui* tinha uma forte conotação de angústia essencial, associada à impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de patologia espiritual. Optamos pelo original em francês porque os termos em português nos pareceram sempre insuficientes e banais para iluminar o conceito em sua totalidade e profundidade²⁰⁰.

De fato, reconhecemos este grave problema quanto à imprecisão de algumas traduções para o português de termos centrais do vocabulário conceitual na antropologia pascaliana. Mesmo assim, pelas limitações de nossa pesquisa, decidimos manter o termo *tédio*, seguindo também aqui a tradução realizada por Mario Laranjeira dos *Pensamentos* segundo a edição feita por Louis Lafuma.

De qualquer forma, para uma melhor compreensão deste conceito-chave pascaliano, acreditamos ser oportuno neste momento do nosso trabalho fazermos referência ao pensamento de Georges Bernanos em seu livro *Diário de um pároco de aldeia*. Foi através das aulas e dos textos de Luiz Felipe Pondé que fomos motivados a ler este livro que é considerado pela crítica como sendo uma obra-prima da literatura do século XX. Apresentamos a seguir dois pensamentos bastante significativos de

¹⁹⁸ Cf. Jean MESNARD, *Pascal. El hombre y su obra*, p. 181.

¹⁹⁹ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 168.

²⁰⁰ Luiz Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 7, nota 1 [grifo do autor].

Bernanos, onde ele coloca na boca da personagem principal do seu romance a descrição da condição de um homem diante do *ennui*:

Eu me dizia então que o mundo é devorado pelo tédio. Naturalmente, é preciso refletir um pouco para se dar conta disso, não é uma coisa que se percebe imediatamente. É uma espécie de poeira. A pessoa vai e vem, sem a ver, respira essa poeira, como e bebe essa poeira, e ela é tão fina que nem faz barulho quando é mordida. Mas basta parar um momento e ela torna a cobrir o rosto e as mãos da pessoa. É preciso se agitar sem parar a fim de sacudir essa poeira de cinzas. Por isso mesmo, o mundo se agita muito.

Nenhum raciocínio no mundo poderia provocar a verdadeira tristeza – a da alma – ou vencê-la, uma vez que esteja em nós, Deus sabe por qual brecha do ser... O que dizer? Ela não entrou, já estava em nós. Acredito cada vez mais que aquilo que chamamos de tristeza, angústia, desespero, como que para nos persuadir que se trata de certos movimentos da alma, é a própria alma; que, desde a queda, a condição do homem é tal que nada poderá perceber, dentro como fora dele, a não ser sob a forma da angústia. O homem mais indiferente ao sobrenatural guarda até mesmo no prazer a consciência obscura do terrível milagre que significa a expansão de uma mesma alegria num ser capaz de conceber seu próprio aniquilamento e forçado a justificar, com grande dificuldade, por meio de seus raciocínios sempre precários, a furiosa revolta de sua carne contra essa hipótese absurda, medonha. Se não fosse a vigilante piedade de Deus, me parece que na primeira tomada de consciência que tivesse de si mesmo, o homem se tornaria novamente pó²⁰¹.

Para Pascal e para Bernanos, a inércia e o repouso favorecem a reflexão que permite mergulhar em nosso destino e condição. Como permanecer insensíveis e indiferentes perante a visão da miséria? Melhor fugir, melhor recorrer à atividade e à diversão que enchem a existência e evitar refletir sobre o próprio vazio e o nada. Existe algo que possa consolar da finitude e da debilidade? Se a condição humana fosse realmente feliz, o homem buscaria continuamente a distração e a diversão?

A melhor ilustração do *homem sem Deus* está na importância e no significado que tem o *divertissement* na vida do ser humano. Segundo Martins, “o *divertissement* é a expressão das misérias no homem”²⁰². Pascal dedica vários fragmentos a esse tema. Estes se encontram na oitava unidade, segundo a ordem das cópias feita por Lafuma. E, mais uma vez, com relação ao problema da tradução para o português do termo *divertissement*, apresentamos ao leitor, a título de advertência, a significativa nota de esclarecimento de Pondé acerca da tradução deste conceito-chave do pensamento pascaliano:

²⁰¹ Georges BERNANOS. *Diário de um pároco de aldeia* [*Journal d'un curé de campagne*]. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 28 e 199.

²⁰² Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 159.

O termo original francês *divertissement* é um caso semelhante a *ennui*. As possíveis traduções em português nos pareceram imprecisas: divertimento, diversão, desviar etc. No século XVII, *divertissement* tinha um forte caráter militar: desviar de inimigos, manobras estratégicas. Optamos pelo original porque ele carrega essa duplicidade interna: desviar de obstáculos indesejáveis, divertir-se, lazer²⁰³.

Portanto, que o leitor tenha presente que o termo *divertissement* apresenta uma duplicidade interna que não pode ser ignorada. Deste modo, prosseguindo com nossa reflexão, podemos dizer que o *divertissement* - entendido como *desvio de obstáculos indesejáveis, diversão, lazer* - já tinha sido abordada por muitos outros autores, porém Pascal lhe dá um sentido novo. Ele muda a perspectiva que havia adotado Montaigne, para quem a diversão era o modo de evadir-se do mal concreto. A *diversão* se converte, para Pascal, no meio de esquecer a condição humana. Consiste em evadir-se, em fugir do mais essencial.

Divertimento.

Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc., repeti com frequência que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de não saber ficar quieto num quarto.

[...] quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei que existe uma realmente efetiva que consiste na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto

*O único bem dos homens consiste, pois, em divertir, o pensamento de sua condição, ou por uma ocupação que dele os desvia, ou por alguma paixão agradável e nova que os ocupe, ou pelo jogo, a caça, algum espetáculo atraente e finalmente por aquilo a que se chama divertimento*²⁰⁴.

E também:

Quem não vê a vaidade do mundo é ele próprio bem vão. Assim, quem não a vê, exceto nos jovens que estão todos no meio do barulho, na diversão e no pensamento do futuro.

Mas tirai-lhes a diversão, vós os vereis secar de tédio. Passam a sentir então o seu nada sem o conhecer, porque é ter muita infelicidade estar numa tristeza insuportável, logo que se fica reduzido a contemplar a si mesmo sem disso se divertir²⁰⁵.

²⁰³ Luiz Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 7, nota 2 [grifo do autor].

²⁰⁴ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 136; Bru. 139 [grifo do autor].

²⁰⁵ *Ibid.*, Laf. 36; Bru. 164.

Comentando este último fragmento, diz Pondé:

[...] Nele Pascal dá alguns exemplos do que é estar “divertido” – desviado: viver no barulho, no “divertimento” e pensar no futuro -; impossível não pensar no culto contemporâneo do ruído, no paradigma enlouquecedor do lazer, no qual toda forma de atividade humana é devorada pelo imperativo categórico “Have fun!!” (divirta-se). Nesse fragmento Pascal resume em grande parte toda sua grade conceitual sobre a psicologia do *divertissement*: interromper sua mecânica é mergulhar no verdadeiro ser do homem, seu nada. [...] A prática do divertimento é para Pascal uma economia espiritual que visa afastar o homem da consciência existencial de sua insuficiência como miséria²⁰⁶.

Como a morte, a miséria, a debilidade e a ignorância não se podem remediar, evita-se pensar nisso para poder ser feliz. Daí que agrada a agitação, o alvoroço e a atividade contínua e que a prisão seja o maior suplício. De novo se destrói uma verdade que não se quer admitir impedindo seu conhecimento.

Um claro expoente da importância que se concede à *diversão* é a conduta dos mais poderosos. O rei se cerca de pessoas que não pensam em outra coisa que em procurar-lhe todo tipo de prazeres e em diverti-lo, evitando que pense em sua condição mortal. Se o fizer, será desgraçado, por mais rei que seja. Pascal não concebe que felicidade e destino mortal possam conciliar-se.

A *diversão* transforma em importante o mais secundário e superficial e destrói o essencial com o esquecimento. Existem muitos exemplos que mostram isso: se um homem perdeu seu filho e, por causa desta perda, se sente oprimido, basta que participe de um jogo que lhe agrada, como a caça, por exemplo, para que, absorto por ver passar um javali, seja durante este momento feliz, por muito triste que esteja.

Toda a vida transcorre em ocupações destinadas a alcançar bens fictícios e imaginários. A crítica aos costumes e ao sistema de valores e de vida de seu tempo tem neste ponto plena vigência:

Divertimento.

Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; acumulam-nos de afazeres, do aprendizado das línguas e de exercícios e se lhes dá a entender que não conseguiriam ser felizes sem que a sua saúde, honra e fortuna, e as de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, direis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? Como, o que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de

²⁰⁶ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, pp. 235-236.

onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar²⁰⁷.

O problema é que se chega a pensar que a *diversão* proporciona a autêntica felicidade, mas, o que ocorre quando acaba a diversão ou quando finalmente se conquista o objeto que se perseguia com o jogo? Então invade o tédio, porque se gosta mais da caça que da preza, mais da própria luta, que do troféu que se ganha. Por esse motivo, busca-se de novo a agitação por si mesma e, assim, o círculo parece perfeito e a saída impossível.

Nada nos agrada mais que o combate, mas não a vitória.
Gosta-se de ver o combate dos animais, não o vencedor tripudiando sobre o vencido. Que não se queria ver senão o fim da vitória e logo que chega fica-se embriagado. Assim também no jogo, assim na busca da verdade. Gosta-se de ver, na disputa, o combate das opiniões, mas de contemplar a verdade encontrada, não.
Não buscamos nunca as coisas, mas a busca das coisas²⁰⁸.

De acordo com o intérprete Pondé, esse fragmento recoloca de forma mais precisa o modo como opera o *divertissement*. Pascal ilumina a base psicológica de seu conceito. De nada adianta ter as coisas sem a preocupação de obtê-las; assim sendo, quando finalmente se alcança o objetivo, a falência do investimento recoloca a necessidade de reiniciar o processo de alienação. O prazer está no processo, e não no objeto. Para Pascal, o homem aliena-se no movimento, no processo, e não em um objeto²⁰⁹. Neste sentido, o intérprete Martins diz que:

O *divertissement* tem seu efeito anestésico da existência, deixa o homem insensível, “impede de pensar em nós” (Laf. 414; Bru. 171). Sem o *divertissement* cairíamos no tédio, outra expressão das inúmeras misérias humanas e não o conceito oposto do *divertissement*. Todavia, é este mesmo tédio insuportável que faz a criatura levantar-se e buscar mais misérias, mais *divertissement*, mais desvio, de modo que, este esquite, sem entretenimento, faz chegar “insensivelmente à morte” (Laf. 414; Bru. 171)²¹⁰.

²⁰⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 139; Bru. 143.

²⁰⁸ *Ibid.*, Laf. 773; Bru. 135.

²⁰⁹ Cf. Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 240.

²¹⁰ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 160.

Por outro lado precisamos nos perguntar: qual é a atitude de Pascal perante o divertimento? O aprova convencido de que é melhor o remédio que a enfermidade? Pascal não critica que se busque a diversão, mas critica o fato de se acreditar que aí se encontra a autêntica felicidade. Os semi-sábios se confundem ao condenar a diversão como pouco racional e não vêem as razões ocultas que levam a buscar a agitação. A atividade contínua, a fuga do tédio, é censurável enquanto impede buscar o verdadeiro remédio que console da condição mortal.

Pascal perceberá que a vivência na miséria é para o homem algo de absolutamente insuportável. A constatação pascaliana da necessidade vital da alienação [divertissement] em relação a si mesmo representa um dos momentos mais radicais de sua visão do homem e a inviabilidade deste como um sistema ordenado de faculdades, afetos, desejos e funções²¹¹.

As reflexões de Pascal sobre o *divertimento* se relacionam com a concepção do homem jansenista. Ainda que na primeira parte da *Apologia* se limita a descrever a conduta humana desde um ponto de vista antropológico e ainda não intervenham suas concepções teológicas, Pascal prepara o leitor para que, posteriormente, possa sobrepor os dois planos. A razão do homem buscar sempre a agitação e o repouso sem que nenhum dos dois o satisfaça é que nele subsistem dois instintos, duas naturezas distintas. Uma delas o faz buscar o repouso onde pensa que está a felicidade e é o resíduo da grandeza de nossa primeira natureza. A outra o faz buscar a atividade e a ocupação no exterior e procede do ressentimento de nossas misérias. Tudo revela a necessidade de um objeto infinito que preencha o desejo infinito de verdade e de bem.

Miséria.

A única coisa que nos consola de nossas misérias é a diversão. E no entanto é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente. Sem ela ficaríamos entediados, e esse tédio nos levaria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas a diversão nos entretém e nos faz chegar insensivelmente à morte²¹².

Como se realiza a passagem da miséria humana à sua grandeza? As reflexões sobre a *razão dos efeitos* permitem Pascal articular as duas facetas, ao manifestar que o comportamento humano, por mais incompreensível que pareça, sempre tem algumas

²¹¹ *Ibid.*, p. 236.

²¹² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 414; Bru. 171.

razões ocultas que é preciso descobrir²¹³. A expressão *razão dos efeitos* pertence à linguagem técnica da filosofia natural e da nova física e significa a explicação dos fatos. Alguns efeitos, fatos ou ocasiões, obedecem a uma razão, a uma verdade sutil e subjacente. Os efeitos são sensíveis, as razões compreensíveis. A razão lógica é substituída pela razão dos efeitos, que é a razão própria do saber vital. Em sua significativa análise do conceito do *vazio infinito* do homem sem Deus e do *divertissement*, o intérprete Martins diz:

O *divertissement* poderia ser analisado como efeito de uma causa teológica e, assim, nossa investigação de fundo mostra a razão dos efeitos que explica todos os comportamentos humanos: a busca, sempre precária, do infinito no reino da finitude. [...] O *divertissement* é a descrição enquanto efeito desta causa teológica, ou seja, a razão ou causa, é teológica, mas os efeitos podem ser constatados sem necessariamente fazermos menção à causa [...]. Portanto, considerar o homem de perto é ver a sua precariedade sem Deus; constatar tal precariedade é descobrir a razão dos efeitos, a explicação teológica que dá sentido às descrições das misérias humanas patentes no *divertissement*. O *vazio infinito* sem Deus é o que nos permite dizer que qualquer ação, enquanto desvio de si, é miserável, pois finita, e, conseqüentemente, incapaz de preencher e satisfazer o homem²¹⁴.

Assim, podemos dizer que, através da razão dos efeitos, se captam verdades que escapam à quantificação e a precisão científica. Não é uma razão abstrata, lógica ou analítica, mas uma razão de fatos e situações, que se aplica a casos concretos e reais da vida. É uma razão dinâmica, existencial. Enfim, é a razão que corresponde ao caráter contraditório do homem e que junta os seus elementos paradoxais.

As cópias do manuscrito original mostram que, em princípio, Pascal tinha pensado intitular a unidade que aborda a razão dos efeitos de “opiniões sãs do povo”. Desta maneira, Pascal queria destacar que muitas das opiniões do povo que são criticadas por sua arbitrariedade são, na realidade, justificáveis:

O povo tem opiniões muito sãs. Por exemplo:

1. De ter escolhido o divertimento, e a caça de preferência à presa. Os meio-sábios zombam disso e triunfam mostrando a esse respeito a loucura do mundo, mas por uma razão que eles não penetram. Tem-se razão;
2. De ter distinguido os homens pelo exterior, como pela nobreza ou pelos bens. O mundo triunfa ainda mostrando quanto isso é desarrazoado. Mas isso é muito razoável. Canibais se riem de uma criança rei.
3. De ofender-se por ter recebido uma bofetada ou de tanto desejar a glória, mas isso é muito desejável por causa dos outros bens essenciais que vêm

²¹³ Cf. Ben ROGERS, *Pascal: Elogio do Efêmero*. Trad. Luis Felipe Pondé. São Paulo: UNESP, 2001.

²¹⁴ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, pp. 161 e 165.

junto com ela. E um homem que recebeu uma bofetada sem ficar sentido é cumulado de injúrias e de necessidades.

4. Trabalhar pelo incerto, ir pelo mar, caminhar sobre uma prancha²¹⁵.

Pascal critica os moralistas, a quem ele também chama de semi-sábios, que avaliam e condenam o comportamento habitual do povo, mas sem saber discernir as verdadeiras razões que o explicam. O intérprete Michel Le Guern diz que Pascal trata, sobretudo, de explicar, não de julgar, distinguindo vários planos: o plano da conduta do povo; os semi-sábios, os moralistas que condenam sem pensar as razões ocultas do comportamento humano; os hábeis buscam a razão dos efeitos e comprovam que a conduta do povo é legítima, ainda que por razões que eles creiam²¹⁶.

O procedimento mediante o qual se chega à explicação dos fatos, criticando as diferentes posturas, Pascal chama de “inversão contínua do pró ao contra”. A inversão contínua do pró ao contra consiste, de acordo com Le Guern²¹⁷, em uma dialética que permite avançar entre os diferentes pontos de vista, descobrindo as razões e a falta delas em cada postura e estabelecendo, finalmente, certa hierarquia de perspectivas.

Razão dos efeitos.

Inversão contínua do pró ao contra.

Mostramos então que o homem é vão pela estima que tem pelas coisas que não são essenciais. E todas essas opiniões ficam destruídas.

Mostramos em seguida que todas essas opiniões são muito sadias, e que assim, estando todas essas vaidades bem fundamentadas, o povo não é tão vão quanto se diz. E assim destruímos a opinião que destruía a do povo.

Mas agora é preciso destruir esta última proposição e mostrar que permanece sendo verdade que o povo é vão, ainda que suas opiniões sejam sadias, porque ele não sente a verdade delas onde ela está e porque, colocando-a onde ela não está, as suas opiniões são sempre muito falsas e malsãs²¹⁸.

As diferentes opiniões se devem, em grande medida, às distintas perspectivas. É preciso saber reconhecê-las para poder conciliar as afirmações aparentemente contrárias. Pascal sempre tem presente as diferentes ordens da realidade. Em conclusão, as opiniões da maioria são justificáveis, mas suas verdadeiras razões não são as que se crêem. É preciso ter um pensamento próprio, ainda que se comporte segundo a opinião

²¹⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 101; Bru. 324.

²¹⁶ Cf. Michel LE GUERN, *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*. Paris: Larrousse, 1972, pp. 116-117.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 117.

²¹⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 93; Bru. 328.

da maioria: “Razão dos efeitos. É preciso ter segundas intenções, e julgar tudo por esse prisma, falando entretanto como o povo”²¹⁹.

Deve-se ter opiniões próprias ou o que, em outras ocasiões Pascal chama *pensée derrière la tête*. Esta obrigação se converte em princípio da moral. Deve-se esforçar para pensar bem e chegar assim ao justo meio entre dois extremos: ignorância total e saber absoluto. O mundo se encontra na ignorância total, os semi-sábios se acham entendidos, mas têm apenas um verniz de ciência. Os mais sábios sabem que não sabem nada. Mediante a *razão dos efeitos* se encontra a primeira prova da grandeza humana.

Mas antes de terminar este tópico, gostaríamos de retornar novamente ao centro da reflexão que é o papel do *divertissement* na vida do homem sem Deus. Seguindo as pegadas de Pascal e a reflexão feitas por alguns de seus intérpretes, vimos que o homem no *divertissement* coloca na busca e na conquista do objeto ausente, o socorro da condição desgraçada do presente. Sobre este tema, o intérprete Martins reflete do seguinte modo:

Pascal explicará de forma mais clara a razão dos efeitos do comportamento humano depois da queda: “porque este abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo?” (Laf. 148; Bru. 425). Dito de outro modo, só Deus, na pessoa de Jesus Cristo Mediador, pode preencher o homem, pois só Ele é o objeto que corresponde à felicidade da qual, depois da queda, “só lhe resta um vestígio totalmente vazio”²²⁰.

Mas, para prosseguirmos com nossa reflexão, é preciso dizer que, em Pascal, o retrato do homem não se limita às diferentes mostras de sua miséria. Pascal também reflete sobre sua grandeza. É verdade que ele dedicou mais atenção à miséria humana, onde multiplica exemplos e até parece se recrear com certa complacência. No entanto, dedica uma unidade completa, a sexta, segunda a edição feita por Louis Lafuma, a constatar a grandeza do homem.

²¹⁹ *Ibid.*, Laf. 91; Bru. 336.

²²⁰ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 187.

6. Grandeza do Homem

Nas *Conversas com o Senhor de Saci* Pascal já havia abordado a grandeza do homem, expondo como a filosofia de Epíteto dava mostras desta faceta²²¹. Nos *Pensamentos*, a grandeza humana já não se relaciona com a filosofia de Epíteto, mas sim, com a concepção cartesiana do pensamento. Pascal compara, como já fizera antes Descartes, o homem com os animais. É o pensamento que diferencia o homem do animal.

Posso até conceber um homem sem mãos, sem pés, sem cabeça, pois é só a experiência que nos ensina que a cabeça é mais necessária do que os pés. Mas não posso conceber um homem sem pensamento. Seria uma pedra ou um bicho²²².

O homem e o animal só têm em comum sua natureza corporal e extensa que ocupam no espaço. A alma, que diferencia o homem dos animais, se define pelo pensamento que é alheio à extensão. Precisamente pelo pensamento, o homem compreende o universo que, desde o ponto de vista corporal e extenso, o absorve como um ponto minúsculo em um espaço infinito.

Canijo pensante.
Não é do espaço que devo procurar a minha dignidade, mas da ordenação do meu pensamento. Não terei vantagem em possuir terras. Pelo espaço, o universo me compreende e me engole como a um ponto: pelo pensamento, eu o compreendo²²³.

O pensamento é o ponto essencial de análise da grandeza humana. No pensamento, na consciência, consiste a grandeza. Pelo pensamento o homem domina a natureza. Esta idéia está expressa em um dos fragmentos mais conhecidos de Pascal:

O homem não é senão um canijo, o mais fraco da natureza, mas é um canijo pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe.

²²¹ Blaise PASCAL, *Entretien de Pascal avec M. De Sacy sur Épictète et Montaigne*, OCLG, T. II, pp. 82-98.

²²² Idem, *Pensamentos*, Laf. 111; Bru. 339.

²²³ *Ibid.*, Laf. 113; Bru. 348.

Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral²²⁴.

Segundo indica o intérprete Philippe Sellier, o lirismo do *caniço pensante* poderia ter uma origem bíblica²²⁵. O Evangelho segundo João emprega a imagem do homem como um caniço dobrado pelo vento.

A contradição e o paradoxo como método de análise se aplicam também na constatação da grandeza humana. Se o pensamento é grande por sua natureza, por seus defeitos é miserável. Às vezes basta o vôo de uma mosca para distrair o pensamento: “O poder das moscas, elas ganham batalhas, impedem a nossa alma de agir, comem o nosso corpo”²²⁶.

Não existe nenhuma proporção entre uma mosca e o homem no que se refere ao potencial de cada um desses seres. No entanto, a força de uma mosca é enorme: ela pode desviar ou simplesmente acabar com a capacidade racional de um homem. Ela é apresentada por Pascal aqui como uma porta de entrada da contingência: uma mosca que pousa na hora errada desvia um enunciado, confunde um general [...] ela se mostra muito mais eficaz que o general, ao impedi-lo de agir racionalmente. A desproporção de poderes também é indicada no fato de que elas se alimentam do corpo no qual a razão – função nobre no mundo – estava um pouco antes alojada²²⁷.

Neste ponto Pascal aplica seu procedimento de inversão do pró ao contra que expunha ao falar da *razão dos efeitos*.

A. P. R. Grandeza e Miséria.

Concluindo-se a miséria da grandeza e a grandeza da miséria, alguns concluíram tanto mais a miséria quanto mais tomaram como prova a grandeza, e outros concluíram a grandeza com tanto mais força quanto mais a concluíram da miséria mesma. Tudo quanto alguns puderam dizer para mostrar a grandeza não serviu senão como argumento para os outros concluírem a miséria, pois tanto mais miserável se é quanto de mais alto se caiu, e os outros ao contrário. Atiraram-se uns sobre os outros num círculo sem fim, ficando certo que, à medida que os homens têm luzes, encontram tanto grandeza quanto miséria no homem. Numa palavra, o homem sabe que é miserável. Ele é pois miserável porque o é, mas é bem grande porque o sabe²²⁸.

²²⁴ *Ibid.*, Laf. 200; Bru. 347.

²²⁵ Cf. Philippe SELLIER, *Pascal et la Liturgie*. Genève: SlatKine Reprints, 1998, p 45.

²²⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 22; Bru. 367.

²²⁷ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, pp. 202-203.

²²⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 122; Bru. 416.

7. Contradição e Paradoxo do Homem

A convicção de que o homem é um ser contraditório é a conclusão que se depreende da análise antropológica da conduta humana. Pascal concentra tudo o que o homem pode saber de si mesmo na tomada de consciência de seu estado paradoxal. Esta conclusão tem o valor de um fato incontroverso e, como tal, será levada em conta nas reflexões posteriores. O homem é contraditório porque é grande e miserável ao mesmo tempo, paradoxal porque sua grandeza reside na consciência da própria miséria.

A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável.
É então ser miserável conhecer(-se) miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável²²⁹.

Os filósofos, que ao tentar definir o homem, deram destaque apenas a um de seus aspectos, converteram o homem em anjo ou em besta: “O homem não deve acreditar que é igual aos animais nem aos anjos, nem ignorar uma e outra coisa, mas deve conhecer uma e outra”²³⁰.

A contradição que define o homem é também o modo de análise que Pascal utiliza quando descreve todos e cada um dos aspectos da realidade humana. Descobre a contradição entre o que se deseja e o que se pode alcançar entre o que é e o que aparenta ser, entre o valor das coisas e a importância que se lhes confere, entre o esquecimento do essencial e a presença do que é sem importância: “Nós somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade, e somos incapazes de certeza ou de felicidade”²³¹. Nesse fragmento vemos claramente a desproporção entre uma tendência natural e a capacidade de realizá-la. De acordo com Pondé, são várias as passagens nas quais essa idéia de contradições que traem uma desproporção surge na obra pascaliana²³². Por causa do que pensamos que somos, nos esquecemos quem somos. Trata-se, como indica Hans Küng, não apenas de descobrir a incerteza do saber humano, como no caso de Descartes, mas a incerteza de toda a vida humana²³³. Pascal denuncia os papéis que interpretamos e fingimos no decorrer da vida, preocupados mais com os expectadores

²²⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 114; Bru. 397.

²³⁰ *Ibid.*, Laf. 121; Bru. 418.

²³¹ *Ibid.*, Laf. 401; Bru. 437.

²³² Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 200.

²³³ Hans KÜNG, *Existe Deus?*, p. 94.

do que pela representação em si. Ao final, o que há por trás de tudo isso? A contradição é grande porque há algo certo e inevitável: “O último ato é sangrento, por mais bela que seja a comédia em todo o resto. Lança-se finalmente terra sobre a cabeça e aí está para sempre”²³⁴.

Esquecemo-nos do tempo que temos para viver, no entanto, a única coisa que se sabe com certeza é que vamos morrer. Pascal quer despertar inquietações que foram caladas. Tudo menos perder o desejo de racionalidade e verdade, apesar da suspeita e ameaça do acaso. Porém, não queremos nos deter neste ponto. Nos *Pensamentos*, não apenas se multiplicam as perguntas, também se quer oferecer respostas.

Não podemos nos esquecer que existem dois momentos na dialética pascaliana: miséria do homem sem Deus, grandeza do homem com Deus. A angústia, a inquietude que Pascal quer provocar, tem como finalidade fazer o homem sentir um buraco, uma falta, que precisa ser preenchida com algo absoluto:

A distância infinita entre Deus e os homens tem como causa o pecado. [...] o *divertissement* não é capaz de preencher o vazio infinito que se instala no homem com o abandono de Deus, pois as misérias do *divertissement* são finitas e estas nunca preencherão o infinito. É preciso de um objeto infinito. Afirmamos que só Cristo Mediador pode preencher o vazio infinito do homem sem Deus, pois só ele é o objeto infinito que re-estabelece a ligação entre Deus e o homem²³⁵.

Assim, podemos afirmar que, para Pascal, as respostas às inquietações, medos e desejos não podem ser encontradas nem buscadas no homem:

Se ele se gaba, eu o rebaixo.
Se ele se rebaixa, eu o gabo.
E o contradigo sempre.
Até que ele compreenda
Que é um monstro incompreensível²³⁶.

Como se produz o passo da pergunta à resposta? Até onde chega o paradoxo do homem, do mundo e da vida? Pascal estende o paradoxo ao conhecimento, ao mundo, e inclusive a Deus, que para Pascal é um *Deus Absconditus* [Deus oculto], uma certeza incerta. Por esta razão, perguntamo-nos se ele abandona em algum momento o paradoxo? Lucien Goldmann pensa que existe um ponto em que Pascal abandona o

²³⁴ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 165; Bru. 210.

²³⁵ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 207.

²³⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 130; Bru. 420.

paradoxo²³⁷. Este ponto se encontra em seu modo de julgar não a existência de Deus, mas a religião cristã enquanto explica o caráter paradoxal e contraditório do homem. Este é o lugar em que Pascal diz sim, sem aludir um não contrário e complementar. Este é o ponto no qual admite uma verdade que não inclui seu contrário. É o sentido com o qual concordam todas as passagens dos *Pensamentos*: “Todo autor tem um sentido em que todas as passagens contrárias concordam, ou ele não tem absolutamente sentido algum”²³⁸.

Com Pascal entram explicitamente na história da filosofia os elementos mais constitutivos da condição humana. Em sua idéia de fé como aposta estão sintetizados o risco, a possibilidade de fracasso e a esperança de êxito, pontos básicos de uma filosofia prática. Se a consequência dos limites do conhecimento humano é que Deus permanece oculto para o homem e é preciso arriscar e apostar sobre sua existência, na segunda parte da *Apologia*, Pascal mostrará que Deus permanece oculto por sua própria vontade.

8. *Deus Absconditus*

O conceito teológico de *Deus escondido* é um dos pontos fundamentais do pensamento trágico. De acordo com o intérprete Gérard Lebrun, a *consciência trágica* é aquela que faz a experiência da separação absoluta, sem entrever nenhuma reconciliação possível entre o finito e o infinito, a não ser pelo sentimento²³⁹. O homem trágico é aquele que “percebe as enormes vantagens do mundo moderno, o que o impede de ser um ‘reacionário clássico’, mas que por outro lado vê neste mesmo mundo moderno uma dissolução do significado da existência”²⁴⁰. No caso de Pascal, há quem considere o conceito do *Deus escondido* como o problema paradigmático de sua antropologia. Lucien Goldmann, por exemplo, centrou nas palavras *Deus escondido* a análise do que chama de *pensamento trágico pascaliano*²⁴¹. Ele toma de empréstimo esse conceito ao jovem Luckacs e, por intermédio deste, a Hegel. Hegel, citando Pascal, via na idéia do

²³⁷ Lucien GOLDAMANN, L. *El hombre y lo Absoluto*, p. 285.

²³⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 257; Bru. 684.

²³⁹ Cf. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, p. 91.

²⁴⁰ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 154

²⁴¹ Cf. Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché*, 1959.

Deus escondido a expressão da “dor infinita” do cristão, que toma consciência de que o “próprio Deus está morto”. De acordo com Pondé,

as raízes profundas dessa atmosfera de tragicidade em Pascal são a insuficiência e a contingência, conceitos centrais em seu pensamento; a tragicidade seria, se existir, um conceito desdobrado a partir daqueles. O primeiro está diretamente ligado à não-integração dos elementos, a disjunção, enquanto o segundo responde pela ausência de fundamento, artificialidade das construções humanas, acaso²⁴².

Vejamos, portanto, as palavras de Pascal sobre seu pensamento acerca de *Deus absconditus* que ele expõe em uma de suas cartas à Charlotte de Roannez:

Se Deus se revelasse continuamente aos homens, não haveria qualquer mérito em acreditar Nele; e se Ele não se revelasse jamais, haveria pouca fé. Mas Ele se esconde comumente, e se revela raramente àqueles que quer engajar a Seu serviço. Esse estranho segredo, dentro do qual Deus se retirou, impenetrável à vista dos homens, é uma grande lição para nos levar à solidão, longe da vista dos homens. Ele permaneceu escondido sob o véu da natureza [...] e quando foi necessário que aparecesse Ele ainda se escondeu mais, cobrindo-se de humanidade. Ele era muito mais reconhecível quando invisível do que quando se tornou visível. [...] e eu creio que Isaías O via nesse estado quando disse em espírito de profecia: “Verdadeiramente és um Deus escondido”. [...] As aflições temporais escondem os bens eternos para os quais elas conduzem. As alegrias temporais cobrem os males eternos, os quais elas causam²⁴³.

A voz de Deus já não fala de maneira imediata. Não fala no espaço da ciência racional, nem no espaço da ciência natural. Se a natureza e o universo não mostram claramente Deus e se a razão não demonstra inequivocamente sua existência, só resta, contra toda esperança, apostar em um Deus que se oculta: “O sentido antropológico da aposta é exatamente o enfrentamento da contingência por um homem insuficiente”²⁴⁴. Assim, a aposta é, apesar de tudo, a opção mais *raisonnable*, porque tudo o que é incompreensível não deixa por isso de existir. Na sua análise do conceito pascaliano de *Deus absconditus*, Pondé verifica que:

É precisamente na condição inexata da revelação, na insuficiência de precisão, na insegurança da manifestação, na forma codificada da percepção que reside o valor teológico do Deus escondido no “lusco-fusco” da Revelação. Ao esconder-se, Deus faz emergir o verdadeiro sentido da fé: *aposta em uma evidência insuficiente*. A conversão é um processo que

²⁴² Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 150.

²⁴³ Blaise PASCAL, *Lettre 4 à Mlle. de Roannez*, OCLG, T. II, p. 30 [trad. Luiz Felipe Pondé].

²⁴⁴ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 158.

coloca o homem dentro de um movimento que lhe é estranho, afasto-o de si mesmo e do mundo em que vive e, além de tudo, aponta para uma Divindade que se revela sempre de forma insuficiente, remetendo a conversão ao campo existencial da insegurança e do medo²⁴⁵.

Deste modo, podemos afirmar que, para Pascal, o paradoxo não se aplica só ao homem, ser cuja grandeza consiste na consciência de sua miséria, mas também a Deus, pois está ausente e presente ao mesmo tempo. Trata-se de uma certeza incerta sobre a qual é preciso apostar. Apenas em algumas ocasiões e para algumas pessoas se manifesta como uma voz que clama em um deserto de ausência.

Provavelmente Pascal tinha em mente o milagre do Santo Espinho quando escreveu este que é talvez um dos seus textos mais esplêndidos. Para ele, Deus se indica àqueles que escolheu como receptores, e o milagre não é mais do que uma indicação um pouco mais explícita, mas sempre reservada a um círculo determinado de destinatários. A excelência da religião cristã, segundo Pascal, não consiste de forma nenhuma em mostrar Deus a descoberto, mas a nos fazer reconhecê-lo onde ele está mais *velado*. Pois Deus sempre se escondeu: escondido antes da Encarnação, escondido nas Escrituras, escondido mais ainda em Jesus crucificado e escondido supremamente na Eucaristia, que é o mais estranho e o mais obscuro segredo de todos e onde somente os católicos o reconhecem²⁴⁶.

É verdade pois que tudo instrui o homem de sua condição, mas é preciso entendê-lo bem: pois não é verdade que tudo revela Deus, e não é verdade que tudo esconde Deus. Mas é verdade ao mesmo tempo que ele se esconde dos que o tentam e se mostra aos que o procuram, porque os homens são ao mesmo tempo indignos de Deus e capazes de Deus: indignos por sua corrupção, capazes por sua primeira natureza²⁴⁷.

Este *Deus escondido*, ser invisível oculto no visível, é o Deus que Pascal sentiu e cuja experiência expressou no *Memorial*: “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios”²⁴⁸. Nesta concepção se unifica a interpretação do homem, do conhecimento e de Deus em Pascal. O Deus de que Pascal fala não é o deus dos filósofos. É o Deus de Isaías e de Nicolau de Cusa, que também se afastava do deus

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 129 [grifo nosso].

²⁴⁶ Cf. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, pp. 90-91.

²⁴⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 444; Bru. 557.

²⁴⁸ *Ibid.*, Laf. 913.

dos sábios. Não deixa de ser surpreendente em um cientista que concebia o método geométrico como o mais perfeito.

Porque Pascal renuncia ao Deus da filosofia? Porque o deus autor da ordem da natureza e das verdades geométricas não salva nem transforma o sentido de uma existência, e Pascal, não podemos nos esquecer, busca construir uma Apologia que se não pretende converter, ao menos, livrar os obstáculos que nos afastam de uma transformação radical de nossa vida, de um compromisso e um “salto” até o transcendente. É também neste contexto da apologética que devemos compreender a tragicidade do pensamento pascaliano:

O trágico tem, dentro do pensamento pascaliano, um lugar preciso, que é o de despertar o libertino para sua realidade, buscando levá-lo à fé. Em uma palavra, o trágico em Pascal é, antes de tudo, um recurso apologético [...] que visa converter, pois é embasado em uma realidade antropológica real, aquela do homem sem Deus. [...] Na realidade, o sentimento do trágico é o estado d’alma do homem em conversão²⁴⁹.

Enfim, Pascal busca um Deus como realidade pessoal e não o deus abstrato do racionalismo de Descartes, Malebranche e Spinoza que significa apenas ordem e verdades eternas.

Ainda quando um homem estivesse persuadido de que as proporções dos números são verdades imateriais, eternas e dependentes de uma primeira verdade na qual subsistem, e a que chamamos Deus, eu não acharia que ele estivesse muito adiantado para a sua salvação.

O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas. Tampouco consiste apenas num Deus que exerce a sua providência sobre a vida e sobre os bens dos homens, para dar uma feliz seqüência de anos àqueles que o adoram; esse é o quinhão dos judeus. Mas o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, o Deus dos Cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir interiormente a própria miséria e a sua misericórdia infinita; que se une ao fundo da alma deles; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor; que os torna incapazes de outro fim que não seja ele próprio²⁵⁰.

Mas ainda que o *Deus escondido* não seja o deus dos filósofos, porque não é descoberto através da razão, isso não significa que seja um Deus contra a razão.

A religião cristã ao anunciar um *Deus escondido* professa a falta de clareza que se lhe reprova. Uma religião que não admitisse esta falta de clareza não poderia

²⁴⁹ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, pp. 158 e 160.

²⁵⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 449; Bru. 556.

ser autêntica, pois é um fato que há muitos homens que vivem sem sentir a necessidade de Deus:

Que Deus quis esconder-se.
Se só houvesse uma religião, Deus nela estaria bem manifesto.
Se só houvesse mártires em nossa religião, seria o mesmo.
Sendo Deus assim escondido, toda religião que não diz que Deus é escondido não é verdadeira, e toda religião que não indica a razão disso não é instrutiva. A nossa faz tudo isso. *Vere tu es deus absconditus* [Em verdade és um Deus escondido]²⁵¹.

Os ateus apresentam a seguinte objeção: “Mas não temos nenhuma luz”²⁵². Deveriam, como contrapartida, dizer coisas absolutamente claras, mas tampouco está absolutamente claro que não exista Deus. Por este motivo declara Pascal: “Ateísmo marca de força de espírito, mas só até certo ponto”²⁵³. Em suma, se Deus se revelasse claramente aos homens, não teria nenhum mérito de se crer nele, como escreveu Pascal aos Roannez. Crer é confiar e, em grande medida, esperar. Exige busca e, portanto, risco. A existência de Deus não se impõe porque não é algo evidente. Ao ocultar-se deixa ao homem a liberdade para crer.

Se a razão não exclui a presença de um Deus oculto e incerto, paradoxal mas existente, porque somente alguns reconhecem sua presença? Porque Deus só é visível e sensível para alguns: aqueles que o buscam de todo coração e que o desejam. Pascal distingue três tipos de pessoas: umas que servem a Deus tendo-lhe encontrado, outras que trabalham em buscá-lo sem ter-lhe encontrado, e outras que vivem sem buscá-lo e sem tê-lo encontrado²⁵⁴. O único meio para encontrá-lo está em buscá-lo de todo coração, porque é o coração que sente Deus e não a razão.

Não era pois justo que ele aparecesse de maneira manifestamente divina e absolutamente capaz de convencer todos os homens, mas não era tampouco justo que viesse de maneira tão escondida que não pudesse ser conhecido por aqueles que o buscavam sinceramente. Quis tornar-se perfeitamente cognoscível para esses, e assim, querendo mostrar-se abertamente aos que o buscam de todo o coração, e velar-se aos que fogem dele de todo o coração,

²⁵¹ *Ibid.*, Laf. 585; Bru. 242 [Isaías 45, 15].

²⁵² *Ibid.*, Laf. 244; Bru. 228. Que o descrente “não se deixe sobretudo desencaminhar pela tagarelice da teologia natural: não, Deus não é legível a livro aberto no ‘curso da lua e dos planetas’ e não se revela na anatomia dos insetos. Isso, as Escrituras nunca pretenderam. E seria, pois, por demais fácil dizer: ‘Pois que não vejo nada daquilo que os apologistas pretendem me fazer ver, o melhor é pensar em outra coisa...’”. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, pp. 101-102.

²⁵³ *Ibid.*, Laf. 157; Bru. 225.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, Laf. 160; Bru. 257.

ele temperou o seu conhecimento de modo que deu marcas de si visíveis para os que o buscam e não para os que não o buscam. Há bastante luz para aqueles que não desejam senão ver e bastante obscuridade para aqueles que têm uma disposição contrária²⁵⁵.

Os sinais que mostram e revelam Deus estão escritos em uma linguagem secreta e estranha, somente inteligível para aqueles que tentaram encontrar sua marca e seu rastro no mundo. Para ver é preciso transpassar as aparências, ler o código secreto apenas sensível ao coração humano. Por este motivo não é visível para todos: não é visível para quem tem um coração de pedra.

Deus quis resgatar os homens e abrir a salvação para aqueles que a buscassem, mas os homens tornam-se tão indignos dela, que é justo que Deus recuse a alguns, por causa do endurecimento deles, aquilo que concede aos outros por uma misericórdia que não lhes é devida²⁵⁶.

O coração humano desde a queda é um coração dividido. A doutrina do pecado original e as idéias jansenistas explicam também o caráter oculto de Deus. Para os jansenistas, no primeiro estado de natureza humana, o estado de inocência, Deus quis salvar todos os homens. Porém, a vontade de Adão não coincidiu com os desejos de Deus. A justiça divina, em consequência, condenou a humanidade. Somente a sua misericórdia faz com que parte dos condenados se salve. Neste ponto, a doutrina de Santo Agostinho era central para Port-Royal. A doutrina da predestinação se encontra intimamente ligada com a concepção do Deus oculto. Deus quer evitar o orgulho e a soberba que produziu o pecado de Adão e, assim, faz o homem sentir que a luz é um dom que ele concede. A obscuridade é conveniente inclusive para os eleitos, pois serve para humilhá-los.

Cegar. Esclarecer. Santo Agostinho. Montaigne. Sebonde. Há bastante clareza para iluminar os eleitos e bastante obscuridade para os humilhar. Há bastante obscuridade para cegar os réprobos e bastante clareza para os condenar e torná-los indesculpáveis²⁵⁷.

²⁵⁵ *Ibid.*, Laf. 149; Bru. 430.

²⁵⁶ *Ibid.*, Laf. 149; Bru. 430.

²⁵⁷ *Ibid.*, Laf. 236; Bru. 578. “Da massa dos homens, igualmente culpáveis – e que teriam podido ser condenados em plena justiça –, Deus, por sua misericórdia, separou os predestinados – os que receberão a Graça pela mediação da morte do Filho. Ora, como se efetua a partilha entre os eleitos e os reprovados? É o ‘segredo impenetrável’ de Deus. Segredo tão impenetrável que: 1º) ninguém pode ser dito condenado ‘enquanto lhe resta um momento de vida’: quem sabe se a Graça não operará *in extremis*? 2º) nenhum justo pode estar seguro de que *doravante* faz parte do número dos eleitos; ninguém sabe se recebeu a ‘graça da perseverança’ e se não se desviará dentro de uma hora ou de um mês [...]. O espetáculo doloroso dos justos que não têm a força de perseverar tem, aliás, uma virtude pedagógica, acrescenta

Pascal pensa que a corrupção da natureza humana se mostra também na atitude daqueles que permanecem indiferentes à perda de seu ser e ao perigo de uma eternidade de misérias:

[...] É coisa monstruosa ver-se no mesmo coração e ao mesmo tempo essa sensibilidade pelas menores coisas e essa estranha insensibilidade pelas maiores. É um encantamento incompreensível e um entorpecimento sobrenatural que marca uma força onipotente que o causa²⁵⁸.

Como podemos observar, Pascal transforma todas as possíveis objeções em provas. Se lhe argumentam que nem todos os homens sentem a necessidade de Deus, contesta que isso ratifica a corrupção da natureza humana, pois pensa que não é possível desculpar sentimentos tão desnaturalizados.

A vontade divina de ocultar-se, segundo o intérprete Henri Gouhier, dá sua significação à história e ao mundo, que é o teatro da história²⁵⁹. Como vimos, Pascal destaca a universalidade da idéia de um *Deus absconditus* nas provas apoloéticas. Todas as provas da religião cristã, as profecias, os milagres, a história do povo judeu, da história da Igreja, não revelam claramente Deus, mas tem um duplo sentido. Sob um sentido literal se esconde um sentido espiritual, daí que sua interpretação não seja unívoca. Este esquema interpretativo já tinha sido proposto por Santo Agostinho. A regra que permite distinguir o que se deve interpretar literalmente e o que tem um sentido espiritual é a caridade.

Tudo aquilo que não aponta para a caridade é figura.
O único objeto das Escrituras é a caridade.
Tudo que não aponta para o único bem é dele a figura. Pois visto que há um único fim, tudo que não aponta para ele com palavras apropriadas é figura²⁶⁰.

A segunda parte da *Apologia* que versa sobre as provas da religião cristã é quase que deixada de lado pelos que estudam Pascal. Trata-se de fragmentos de teor

Pascal: lembra a todos os outros quanto devem viver sua fé no temor e sem nenhuma certeza de conservá-la”. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, pp. 92-94 [grifo do autor].

²⁵⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 427; Bru. 194.

²⁵⁹ Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*. Paris: Vrin, 12ª edição, 2005, p.187. Seguindo os passos de Gouhier, o intérprete Lebrun diz: “O Deus escondido é, pois, a lei que governa a história cristã, a partir do momento em que esta se desenrola nos limites da finitude: um Deus cuja presença ter-se-ia imposto com brilho não teria sido *justamente* discernível como o verdadeiro Deus; uma religião aceita por todos o homens não teria sido *justamente* cognoscível como religião verdadeira”. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, p. 100.

²⁶⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 270; Bru. 670.

apologético que, de certo modo, representam um fiel reflexo de seu tempo, mas cujo interesse em nossos dias é cada vez menor. É preciso reconhecer que, através das provas da religião cristã, Pascal age como um perigoso sedutor. De fato, as provas apologéticas molestam a maioria dos leitores. No entanto, Pascal pensava que era a parte mais importante de sua obra enquanto dava razão de tudo o que lhe precedia. Permitia dar sentido a um meio e a um mundo antes caótico e que agora tentava escapar da angústia e da vertigem.

Apesar disso, se tem a impressão, como confessa Le Guern, de que no fundo, todas as argumentações não satisfaçam ao próprio Pascal²⁶¹. Na realidade, pode ser que estava consciente de que, de acordo com suas próprias colocações, o esforço do apologista é, em grande parte, inútil e secundário. Pode, no máximo, quebrar a indiferença dos que se conformaram em sua incredulidade, mas não pode de nenhum modo, proporcionar a autêntica fé. Apenas pode dispor, preparar para uma autêntica conversão que, em última análise, depende de Deus.

Depois de todas as provas, depois de analisar a conveniência por apostar a favor da existência de Deus, Pascal confessa que sua aceitação final da religião cristã se deve ao fato de ser a única religião que declara e reconhece sua loucura. É a loucura anunciada e proclamada por São Paulo:

Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois está escrito: 'Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o homem culto?' Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprovou a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que crêem. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens²⁶².

Frente aos valores mundanos, a loucura do cristianismo se revela como a suprema sabedoria. Deste modo se atinge a última correspondência entre o plano natural e o sobrenatural. Não se constata, por acaso, a absoluta loucura do mundo? Não se denunciou que os homens estão tão loucos que seria estar louco, com outro tipo de

²⁶¹ Cf. Michel LE GUERN, *Les Pensées de Pascal*, p. 157.

²⁶² SÃO PAULO, I Coríntios 1, 18-25 [Trad. A Bíblia De Jerusalém].

loucura, o não estar louco?²⁶³. A vaidade, a busca contínua de diversão, a importância que se dá as coisas menos importantes, não mostram um mundo mais louco que são?

A loucura do mundo era um tema antigo querido pelo Renascimento, recordemos o *Elogio da Loucura* de Erasmo de Roderdam. No século XVII continuava tendo uma grande difusão. Pascal está conectado com esta preocupação e pensava dedicar uma carta sobre “a loucura da ciência humana e da filosofia”²⁶⁴. São numerosos os fragmentos e notas que parecem ser esboços deste tema²⁶⁵. Vejamos ao menos um dos fragmentos onde Pascal trabalha com a idéia da relação entre a religião a loucura da cruz como virtude:

Esta religião tão grande em milagres, santos, puros, irrepreensíveis, sábios e grandes testemunhas, mártires; reis – Davi – estabelecidos; Isaías, príncipe de sangue; tão grande em ciência depois de ter exibido todos os seus milagres e toda a sua sabedoria. Ela reprova tudo isso e diz que não tem nem sabedoria, nem sinal, mas a cruz e a loucura.

Porque aqueles que por esses sinais e essa sabedoria mereceram o vosso crédito, e que vos provaram o seu caráter, declaram-vos que *nada disso tudo nos pode mudar e nos tornar capazes de conhecer e de amar a Deus*, a não ser a virtude da loucura da cruz, sem sabedoria nem sinal, e nunca os sinais sem essa virtude.

Assim a nossa religião é louca ao se olhar a causa eficaz, e sábia ao se olhar a sabedoria que a ela prepara²⁶⁶.

Existe uma correspondência entre a contradição e o paradoxo que se descobre no homem e no mundo e a própria religião cristã: “Reconhecei então a verdade da religião na obscuridade mesma da religião, no pouco de luz que dela temos, na indiferença que temos em conhecê-la”²⁶⁷. É a única religião que reconhece um Deus oculto, que admite uma certeza incerta, uma certeza prática, a certeza do coração, que não se pode provar, mas sentir. Não nega a falta de claridade que se lhe reprova.

A obscuridade da religião cristã é o pressuposto para a indiferença do filósofo em relação a ela, mas é esta mesma obscuridade que a faz verdadeira, pois a própria religião afirma a sua obscuridade²⁶⁸. [...] Se a

²⁶³ Cf. Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 413; Bru. 162.

²⁶⁴ *Ibid.*, Laf. 413; Bru. 162.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, Laf. 18, 22, 46, 413; Bru. 955, 367, 136, 162.

²⁶⁶ *Ibid.*, Laf. 291; Bru. 587 [grifo nosso].

²⁶⁷ *Ibid.*, Laf. 439; Bru. 565.

²⁶⁸ “... Informem-se pelo menos sobre o que é a religião que combatem antes de combatê-la. Se essa religião alardeasse ter uma vista clara sobre Deus, e possuí-lo a descoberto e sem véu, seria combatê-la dizer que não se vê nada no mundo que o mostre com essa evidência. Mas visto que ela diz, ao contrário,

religião cristã é obscura, mas afirma e reconhece tal obscuridade, então, ela é verdadeira por reconhecer e afirmar a sua obscuridade. A coerência do discurso é prerrogativa capital para a adesão do filósofo: se o filósofo não crê na verdade, que ao menos reconheça o princípio de coerência que rege a religião cristã, assim, não permanecerá indiferente em relação a ela²⁶⁹.

Por este motivo, podem sobrepor-se dois planos que pareciam absolutamente irreconciliáveis: o natural e o sobrenatural. O ponto que se aceita definitivamente sem acrescentar a perspectiva contrária que a completa e corrige. A chave está na correspondência da loucura e insensatez do divino e humano. Termina a crítica e começa a submissão. Chegou a hora de conduzir o incrédulo, por meio do argumento da aposta, até o ponto em que este fará tudo o que depende dele para adquirir a fé, caso esteja entre os desígnios de Deus infundir-lhe essa graça.

9. *Il Faut Parier*

A agenda de Pascal na aposta não é tentar provar a existência de Deus, e sim provar que a descrença é obra da vontade *caída* e não da razão²⁷⁰.

O argumento da aposta sobre a existência de Deus (*le pari de Pascal*, parte integrante da argumentação desenvolvida no fragmento “Infinito Nada”, Laf. 418; Bru. 233) é um dos pontos centrais de sua obra. Talvez seja o nó de seu sistema apologético, pois com ele se quer mostrar a necessidade e conveniência de apostar no *Deus existente*²⁷¹. O fato de formular este problema como se tratasse de um jogo de azar scandalizou muitos de seus leitores. Voltaire, por exemplo, se indignava pela forma de Pascal abordar um problema tão sério. Porém, Pascal não considerava este assunto como piada, muito pelo contrário. Era a consequência de comprovar que a existência de

que os homens estão nas trevas e no afastamento de Deus, que este está escondido ao seu conhecimento, que é até esse o nome que ele dá para si nas Escrituras, *Deus absconditus*; e, finalmente, se ela trabalha igualmente para estabelecer estas duas coisas: que Deus colocou marcas sensíveis na Igreja para se fazer reconhecer por aqueles que o buscam com sinceridade; e que ele as encobriu entretanto de tal modo que só será entrevisto por aqueles que o buscam de todo o coração, que vantagem podem eles tirar, quando na negligência em que fazem profissão de buscar a verdade, gritam que nada mostra a mostra a eles, pois que essa obscuridade em que estão, e que objetam à Igreja, não faz mais do que estabelecer uma das coisas que ela sustenta, sem tocar na outra, e estabelece a sua doutrina, longe de a arruinar?” Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 427; Bru. 194.

²⁶⁹ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 224.

²⁷⁰ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, p. 64 [grifo do autor].

²⁷¹ Pegamos esta expressão de empréstimo do intérprete Lebrun, cf. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, p. 115.

Deus é algo indemonstrável. A única saída estava em apostar a favor ou contra o *Deus existente*. No limite, são possíveis apenas duas opções.

Pois o fato de que Deus seja indemonstrável não diminui em nada o interesse que cada qual tem em saber que partido deve adotar. De um lado, se nos ativermos à *théoria*, é possível que o Céu esteja vazio; mas, por outro lado, podemos dificilmente nos satisfazer com essa dúvida teórica, se não é impossível que exista um Deus e um Deus justiceiro²⁷².

O fragmento onde se desenvolve o argumento da aposta é um dos mais longos dos *Pensamentos*. Nem todas as edições apresentam um texto uniforme, ainda que as variações sejam mínimas e não se modifica o sentido de todo o raciocínio. A seguir transcreveremos em sua totalidade o fragmento que contém o argumento da aposta segundo a edição editada por Louis Lafuma (Laf. 418). Ao se ler com cuidado o fragmento é possível perceber o diálogo que acontece entre dois interlocutores. Um deles poderia representar Pascal; o outro, um homem cético que não *consegue* crer porque “não vê claro”.

Infinito nada.

Nossa alma é lançada no corpo onde encontra números, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa.

A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro um puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus, assim a nossa justiça diante da justiça divina. Não há tão grande desproporção entre a nossa justiça e a de Deus quanto entre a unidade e o infinito.

É preciso que a justiça de Deus seja enorme como a sua misericórdia. Ora, a justiça contra os réprobos é menos enorme e deve chocar menos do que a misericórdia para com os eleitos.

Sabemos que existe um infinito e ignoramos a sua natureza como sabemos que é falso dizer que os números sejam finitos. É verdade então que existe um infinito em número, mas não sabemos o que ele é.

²⁷² Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, p. 108 [grifo do autor].

É falso que seja par, é falso que seja ímpar. É verdade que isso se entende de todo número finito.

Assim, pode-se perfeitamente conhecer que há um Deus sem saber o que ele é.

Não há uma verdade substancial, vendo-se tantas coisas verdadeiras que não são a verdade mesma?

Conhecemos, pois, a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele.

Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza porque ele tem extensão como nós, mas não tem limites como nós.

Mas não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus porque ele não tem nem extensão nem limites.

Mas, pela fé, conhecemos a sua existência, pela glória, conhecemos a sua natureza.

Ora, já mostrei que se pode perfeitamente conhecer a existência de uma coisa sem conhecer-lhe a natureza. O. Virar.

O. Façamos agora segundo as luzes naturais.

Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é. Assim sendo, quem ousará empreender a tarefa de resolver essa questão? Não somos nós, que não temos nenhum ponto de relação com ele.

Quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente a sua crença, eles que professam uma religião que não podem reduzir à razão; eles declaram ao expô-la ao mundo que é uma estultice, *stultitiam*, e depois vos queixais de que eles não a provam. Se a provassem, não manteriam a palavra. É tendo falta de prova que eles não têm falta de sentido. Sim, mas ainda que isso escuse aqueles que a oferecem assim, e que isso lhes evite a recriminação por a mostrarem sem razão, isso não escusa aqueles que a recebem. Examinemos, pois, esse ponto. E digamos: Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? A razão nada pode determinar a esse respeito. Existe um caos infinito que nos separa. Joga-se um jogo na extremidade dessa distância infinita, em que dará cara ou coroa. Que

aposta fareis? Pela razão não podeis fazer nem uma coisa nem outra; pela razão não podeis desfazer nenhuma das duas.

Não recrimineis, então, por falsidade, aqueles que fizeram uma escolha, pois nada sabeis a respeito. Não, mas eu os recriminarei por terem feito não tal escolha, mas uma escolha, pois ainda que aquele que escolhe coroa e o outro estejam em igual erro, eles estão ambos em erro; o certo é não apostar.

Sim, mas é preciso apostar. É inevitável, estais embarcados nessa. Qual dos dois escolhereis então? Vejamos; já que é preciso escolher, vejamos o que vos interessa menos. Tendes duas coisas para perder: a verdade e o bem, e duas coisas a engajar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa ventura, e vossa natureza duas coisas de que fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não fica mais ofendida, pois que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um ou outro. Aí está um ponto liquidado. E a vossa ventura? Pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdeis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar. Isso é admirável. Sim, é preciso apostar, mas talvez eu esteja apostando demais. Vejamos, pois que há igual possibilidade de ganho e de perda, se só tivésseis a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar, mas se houvesse três a ganhar?

Seria preciso jogar (pois que estais na necessidade de jogar) e sérieis imprudente, quando sois obrigado a jogar, de não arriscar vossa vida para ganhar três em um jogo em que há igual possibilidade de perda e de ganho. Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. E, sendo assim, quando houvesse uma infinidade de possibilidades das quais uma só seria a vosso favor, teríeis ainda razão de apostar um para ter dois; e agireis contra o bom senso, sendo obrigado a jogar, recusando, recusando a jogar uma vida contra três num jogo em que dentre uma infinidade de possibilidades há uma a vosso favor, se houvesse uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar, uma possibilidade de ganho contra um número finito de possibilidades de perda e aquilo que estais jogando é finito. Isso elimina qualquer outra escolha em toda situação em que está o infinito e em que não há uma

infinidade de possibilidades de perda contra a de ganho. Não há por que balançar, há que se dar tudo. E assim, quando se é forçado a jogar, é preferível renunciar à razão para conservar a vida a arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes a acontecer quanto a perda do nada.

Porque de nada adianta dizer que é incerto que se vai ganhar e que é certo que se arrisca, e que a infinita distância que medeia entre a certeza daquilo que expomos e a incerteza daquilo que se ganhará iguala o bem finito que expomos certamente ao infinito que é incerto. Isso não é assim. Todo jogador arrisca com certeza para ganhar com incerteza e, no entanto, arrisca certamente o finito para ganhar incertamente o finito, sem pecar contra a razão. Não há infinidade de distância entre essa certeza daquilo que se expõe e a incerteza do ganho; isso é falso. Há, na verdade, infinidade entre a certeza de ganhar e a certeza de perder, mas a incerteza de ganhar é proporcional à certeza do que se arrisca segundo a proporção das possibilidades de ganho e de perda. E daí vem que se existem tantas possibilidades de um lado quanto de outro, a partida esta para ser jogada de igual para igual. E então a certeza do que expõe é igual à incerteza do ganho, faltando muito para que esteja infinitamente distante dela. E assim a nossa proposição está numa força infinita, quando há o finito para arriscar, em um jogo em que existem iguais possibilidades de ganho e de perda, e o infinito a ganhar.

Isso é demonstrativo e se os homens são capazes de alguma verdade, essa o é.

Confesso, declaro, mas além disso não há meio de ver o que está por baixo do jogo? Sim, as Escrituras e o resto etc. Sim, mas estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forcem-me a apostar, e não tenho liberdade, não me soltam e sou feito de tal maneira que não posso acreditar. Que quereis então que eu faça? – É verdade, mas ficai sabendo ao menos que a vossa impotência para acreditar vem de vossas paixões. Visto que a razão vos conduz a isso e que mesmo assim não o podeis, trabalhai então não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição de vossas paixões. Quereis chegar à fé mas não sabeis o caminho. Quereis sarar da infidelidade e pedis os remédios para isso, aprendei daqueles etc. que

estiveram atados como vós e que apostam agora todo o seu bem. São pessoas que conhecem aquele caminho que gostaríeis de seguir e que foram curadas de um mal de que quereis sarar; segui a maneira pela qual eles começaram. Foi fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, mandando dizer missas etc. Naturalmente mesmo isso vos fará acreditar e vos deixará abestalhado. E é o que eu temo. – Mas por quê? Que tendes a perder? Mas para mostrar-vos que isso conduz nessa direção, é porque diminui as paixões que são os vossos grandes obstáculos etc.

Fim deste discurso.

Ora, que mal vos ocorrerá se tomar esse partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade não estareis nos prazeres empestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros?

Digo-vos que já nesta vida ganhareis e que, a cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade daquilo que arriscais, que reconhecereis no fim que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes.

Ó, este discurso me transporta, me arrebatava etc. Se este discurso vos agrada e vos parece forte, ficai sabendo que ele é feito por um homem que se pôs de joelhos antes e depois, para rogar a esse ser infinito e sem partes, ao qual submete todo o seu, que submeta a si também o vosso para vosso próprio bem e para a sua glória; e que assim a força se coadune com a baixeza²⁷³.

O texto recém transcrito deu origem a diferentes formulações do *pari*. Em sua aparente simplicidade esconde diversas dificuldades, que têm suscitado interpretações desencontradas. A controvérsia aparece já no início do fragmento, referente ao alcance das palavras do autor. Se não se presta maior atenção ao contexto, pode-se encontrar sob estas frases um dualismo platônico, um racionalismo cartesiano, uma atitude cética, ou antes, fideísta, ou um irracionalismo voluntarista. A amplitude e vivacidade de sua linguagem apologética dão margem para todas estas interpretações. O intérprete Gerard Lebrun contesta duas delas, a saber:

²⁷³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

1º) A aposta, disseram, não é mais do que um argumento *ad hominem*, destinado a orientar para a religião aquele cuja razão é incapaz de decidir entre a existência e a não-existência de Deus (e da vida eterna) [...] A partir daí, a aposta é o único procedimento pelo qual se possa interessar um incrédulo pela religião, tomando cuidado para não falar a não ser “*segundo as luzes naturais*”. É por se ter minimizado o tema do ‘Deus escondido’ que não se reconheceu o papel central da aposta. Até aí, a demonstração de Lucien Goldmann é probante.

2º) Devemos, contudo, com Lucien Goldmann, sustentar que *apostar* e *crer* seriam sinônimos? Pascal teria substituído a uma prova (impossível) da existência de Deus uma aposta sobre essa existência... Tese interessante, mas dificilmente aceitável. O sentido que dá Pascal à “regra dos partidos” indica já, suficientemente, que a aposta não contribui em nada para diminuir minha ignorância relativamente ao que me espera depois da morte. A argumentação visa apenas convencer o incrédulo de que seu interesse é jogar “*Deus existente*” desde agora, e buscar a fé com todas as suas forças²⁷⁴.

Bayle foi o primeiro a notar que o argumento da aposta tinha um antecedente remoto em uma breve passagem de Arnobio, pensador árabe do século VI. Entre os autores do século XVII há pelo menos dez apologistas que empregaram um argumento similar, no entanto, a maioria o utilizou para demonstrar a imortalidade da alma. Miguel Asín Palácios, em seu livro *Las huellas del Islam*, buscou preencher o vazio de treze séculos que separam a Arnobio de Pascal e os apologistas que desenvolveram o argumento²⁷⁵. Encontrou um importante antecedente em Algazel (século XII), um dos mais renomados apologistas do Islã, que se deu conta da impossibilidade de convencer aos incrédulos e libertinos pela força de silogismos e adotou um ceticismo místico semelhante ao de Pascal. Coincidiram em enfatizar a necessidade de uma fé emocional, frente à incapacidade da razão para chegar às verdades sobrenaturais.

Como explicar a semelhança que existe entre o argumento de Pascal e o de Algazel? Não se dispõe de dados históricos que justifiquem a hipótese da cópia ou a imitação. Nos livros escolásticos se podiam encontrar abundantes citações de Algazel e os arabistas do século XVII puderam, indiretamente, por em circulação suas idéias. Em todo caso, ainda que Pascal o conhecesse, existem vários elementos que apóiam sua originalidade.

Somente em Pascal se encontra a comparação com os jogos de azar, questão relacionada com suas anteriores investigações sobre o cálculo de probabilidades e o cálculo infinitesimal. O argumento da aposta tem sua mais remota origem na Bíblia. No Antigo e no Novo Testamento se encontram sentenças que constatarem a vantagem de

²⁷⁴ Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, pp. 114-115.

²⁷⁵ Cf. Miguel Asín PALACIOS, *Huellas del Islam. Los precedentes musulmanes del Pari*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.

apostar pela vida futura. Pascal devia estar familiarizado com as idéias ascéticas do cristianismo que propunham a renúncia dos bens caducos terrenos em troca da felicidade eterna. Retomou esta reflexão formulando-a a partir de seus próprios pressupostos filosóficos e religiosos.

Acreditamos que no argumento da aposta de Pascal se encontram algumas das idéias nucleares dos *Pensamentos*: a existência do indemonstrável, a racionalização do acaso e a importância do costume. Isso mostra que não é uma questão acidental em seu pensamento, mas se vincula e articula estreitamente com o resto de sua obra.

Por fim, somente Pascal desenvolve a aposta como uma argumentação completa que não tem um valor apenas complementar. Como afirma Le Guern:

Em lugar de referir-se a uma verdade particular como a imortalidade da alma ou a existência de Deus, engloba, na realidade, uma adesão total ao conjunto do dogma cristão²⁷⁶.

Para conhecer o significado do argumento da aposta é preciso analisar o manuscrito original. Trata-se de um rascunho desordenado, repleto de correções e, em alguns lugares, quase ilegível. São dois maços de papel, escritos em todos os sentidos, cujas folhas parecem revelar que foram guardados durante muito tempo em um bolso. Sua estrutura mostra que podia tratar-se de um guia para utilizar em possíveis discussões, e assim não apenas de um argumento a ser incluído na *Apologia*. Talvez por esse motivo se incluem notas que indicariam a direção a tomar segundo o rumo que fosse tomando a discussão.

Henri Gouhier analisou exaustivamente este manuscrito que divide em três partes: a primeira folha, a segunda e, por último, as anotações. Seguiremos de perto suas indicações²⁷⁷.

Na primeira folha se encontra o esquema completo da argumentação. Distinguem-se três pontos básicos: reflexões sobre o conhecimento do infinito; argumento existencial da aposta; implicações da aposta: a atitude moral a adotar.

Pascal inverte o esquema clássico das demonstrações apologéticas que começam por estabelecer a existência de Deus através de reflexões filosóficas, para passar depois a um plano teológico e demonstrar que a religião cristã é a única verdadeira. No argumento da aposta se parte daquelas verdades que o libertino não põe

²⁷⁶ Michel LE GUERN, *Les Pensées de Pascal*, p. 45.

²⁷⁷ Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, pp. 245-306.

em dúvida e se utiliza um raciocínio indiscutível: o matemático, autêntica religião para o libertino. Nem a autoridade nem a teologia entram em jogo, apenas as considerações humanas. A própria existência exige apostar: “Eu sou, logo aposto. Existir, querendo ou não, é existir com ou sem Deus”²⁷⁸. Pode-se escolher apostar a favor ou contra, mas não é possível se abster de apostar.

Na segunda folha Pascal desenvolve o esquema que já traçou, formulando matematicamente a argumentação. As possibilidades de ganhar ou perder são calculadas porque Pascal pensa que a probabilidade, o acaso, pode ser racionalizado. Existe proporção entre o risco e o ganho da aposta porque a vida infinita que podemos ganhar compensa a vida finita que se arrisca. Não teria sentido não apostar quando se poderia ganhar três vidas e perder uma. Se o que se pode ganhar é uma vida infinita, o mais razoável é apostar a favor.

É conveniente também levar em conta as anotações que Pascal realiza nas margens do manuscrito original onde se desenvolve o argumento da aposta. Aparecem duas idéias importantes, cujo significado foi separado, muitas vezes, do contexto em que foram escritas:

A recomendação de “embrutecer” ou “bestificar-se” e realizar os gestos da fé para chegar a crer. A convicção de que “o coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas”²⁷⁹. Nas margens da segunda página Pascal escreve:

Quereis chegar à fé mas não sabeis o caminho. Quereis sarar da infidelidade e pedis os remédios para isso, aprendei daqueles etc. que estiveram atados como vós e que apostam agora todo o seu bem. São pessoas que conhecem aquele caminho que gostaríeis de seguir e que foram curadas de um mal de que quereis sarar; segui a maneira pela qual eles começaram. Foi fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, mandando dizer missas etc. Naturalmente isso vos fará crer e vos bestificará²⁸⁰.

A argumentação se dá por finalizada. Relata-se a própria experiência a alguém que quer crer e que não sabe por onde começar. O ceticismo é abandonado. Bestificar-se é o modo de começar. É agir como se acreditasse.

Mas esta palavra – *s’abêtir* – suscitou muitas surpresas e reprovações. Para começar, foi suprimida das primeiras edições. O primeiro que publicou esta expressão foi Victor Cousin, no século passado, não sem dizer: “Bestificar-se! É essa a última

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 254.

²⁷⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 423; Bru. 278.

²⁸⁰ *Ibid.*, Laf. 418; Bru. 233.

palavra da sabedoria humana?’. Qual é o verdadeiro sentido que Pascal dá a esta palavra? Encontramos dois tipos de interpretação. Uma delas enfatiza o sentido mais forte da expressão: bestificar-se implica abster-se sistematicamente de todo raciocínio para aceitar voluntariamente o dogma sem exigir nenhum tipo de provas. Outro tipo de interpretação é a daqueles que admitem, como Brunschvig, uma significação mais atenuada do termo *s’abêtir*. Neste sentido, bestificar-se implicaria distinguir o que deve ser crido sem ser refletido. Se trataria de voltar de algum modo à infância no que se refere à prática religiosa. Eis como Brunschvig explica esta expressão, que tanto chocou Victor Cousin:

Bestificar-se (*s’abêtir*) é renunciar às crenças às quais a ‘instrução’ e os hábitos deram a força da necessidade natural, porém que o próprio raciocínio demonstra serem impotentes e vãs. Bestificar-se é retornar à infância para atingir as verdades superiores, inacessíveis à curta sabedoria dos semi-sábios. ‘Nada é mais conforme à razão do que esta retratação da razão’: a palavra de Pascal é a palavra de um crente, não de um cético²⁸¹.

Mas esta expressão não deve ser isolada do conjunto do pensamento de Pascal, nem de Port-Royal²⁸². Neste sentido é preciso recordar sua concepção de homem como um ser duplo composto de alma e corpo. A relação destas duas partes tinha sido especificada pelo cartesianismo e Pascal, neste ponto, é cartesiano. Devido à sua natureza corporal, no homem existe algo de autômato, de máquina. Por este motivo, se se quer persuadir alguém é preciso dirigir também ao que de máquina existe nele, pois somos autômatos tanto como espírito. Bestificar-se, de acordo com esta significação, implica realizar os gestos de fé, para reforçar a crença através do costume. Neste caso, o embrutecimento, ou ainda, o abestamento, segundo a tradução de Mario Laranjeira dos *Pensamentos*, não é uma capitulação do pensamento perante a animalidade, mas o esforço de um pensamento que se fixa em um corpo que foi penetrado antes da racionalidade.

A razão nem sempre antecede a ação e, no caso das verdades sobrenaturais, é inútil querer raciocinar indefinidamente até resolver as dúvidas. O costume, o hábito, se converte no instrumento para alcançar uma certeza prática que produz convicções evidentes. Deste modo, Pascal não só obriga a tomar uma postura teórica perante o

²⁸¹ Cf. nota 55 dos *Pensamentos*, Coleção Os Pensadores, 1979, trad. Sérgio Milliet, p. 97.

²⁸² De acordo com Gerard Lebrun, a expressão pascaliana “*abêtissez-vous*” (bestializai-vos), no contexto, “só pode querer dizer: criai automatismos; lutai com meios não racionais contra o irracional em vós. Levando essa vida nova, não demoreis em reconhecer ‘o nada do que arriscais’. A aposta que hesitais em fazer, vós a efetuais naturalmente – e é nesse caminho que a fê vos advirá se deve vos advir”. Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, p. 121.

problema da existência de Deus, mas também indica a necessidade de resolver, na prática, a questão. A solução é a seguinte: aja como se acreditasse, representa o papel de quem tem fé e afaste-se dos obstáculos que impedem sentir Deus.

A aposta terminou: começa a tragédia para chegar a sentir Deus. Tragédia porque para chegar a sentir Deus, Pascal, movido por seu *jansénisme*, exige renunciar a si mesmo. Este é o sentido de uma das notas que se encontram nas margens do manuscrito original, o pensamento mais conhecido de Pascal:

O coração tem razões que a razão desconhece; sabe-se disso em mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal naturalmente e a si mesmo naturalmente, conforme ao que se dedica, e ele se endurece contra um ou outro à sua escolha. Rejeitastes a um e ficastes com o outro; será pela razão que vos amais?²⁸³

O “ser universal” que faz referência no texto é Deus. O amor a si mesmo e a Deus são duas tendências naturais, mas na medida em que se entrega a um se afasta do outro. Até que chegue o momento em que se sinta a Deus, a única solução está em renunciar a si mesmo. Como Pascal promete no *Memorial*: “Esquecimento do mundo e de tudo, exceto de Deus”. Não se deve buscar as razões desta opção. Acaso, se ama a si mesmo por alguma razão? Quem conhece as razões do coração? Porque tentar demonstrar o que se sente? A fé consiste, precisamente, em sentir Deus, não em demonstrá-lo: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão”²⁸⁴.

A bipolaridade consolida-se nesta opção: ou Deus ou o mundo. Somente negando o mundo se chega a Deus. O caminho é a ascese, a prática dos gestos de fé. Em último extremo, da *bestialização*. A ascese dispõe à mística, derruba os principais obstáculos – as paixões e o amor às coisas do mundo – que cegam o homem para o sobrenatural. É como se a presença e o sentimento de Deus nascessem da separação e ausência do mundo.

²⁸³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 423; Bru. 277.

²⁸⁴ *Ibid.*, Laf. 424; Bru. 279. Acreditamos ser oportuno o comentário feito por Martins acerca deste fragmento de Pascal: “Seria um erro gravíssimo dizer que Pascal exclui a razão pelo fato de conceder primazia à fé. O filósofo francês sabe que, ao monopolizar a razão, a fé poderia ser apagada, assim como ao polarizar a fé, a fé seria destituída de razão. Será no fragmento 173 que nós, proveniente de uma possível polarização tanto da fé quanto da razão, será esclarecido: ‘se submetermos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e sobrenatural. Se violentarmos os princípios da razão, a nossa religião será ridícula e absurda’ [Laf. 173; Bru. 273]. Portanto, ao polarizar a razão, excluimos o mistério e o sobrenatural da religião. Se excluimos a razão, a religião torna-se ridícula e absurda. Negando a polarização de ambas as partes, Pascal inicia seu trabalho contra a corrente moderna que, como já mencionei, separa a fé e a razão.” Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, pp. 237-238.

Tudo o que depende do homem, o que está ao seu alcance se consome e se sacrifica: domestica-se o corpo, dobra-se a razão; o resto, a autêntica fé, só depende de Deus. Pascal insiste na ascese e renúncia do mundo para chegar a Deus, colocando o problema como uma disjuntiva excludente: Deus ou o mundo. Não é de estranhar que esta atitude prepare, como disse Hans Küng, o nascimento do ateísmo humanista e explique as críticas ferozes que filósofos como Feuerbach e Nietzsche fizeram ao cristianismo²⁸⁵. Para o *jansénisme* só há lugar para a renúncia e o distanciamento do mundo: sua transformação é impensável porque a corrupção e a miséria humana convertem o desejo em fantasia, a luta em fracasso, a felicidade em inconsciência. O pensamento trágico, que está além do pessimismo, se move entre valores e realidades extremas: o nada ou o infinito, a conversão ou a corrupção. O ponto de equilíbrio entre os opostos, a justa medida onde se encontra a verdade, é algo tão desejável como inalcançável.

Não abordaremos aqui questões pontuais da argumentação que apareceu na análise do manuscrito. Nossa preocupação é a de compreender o significado geral da aposta, de seu valor e lugar no pensamento de Pascal. Muitas vezes se tentou decifrar o significado da aposta querendo especificar se o próprio Pascal não foi quem apostou. Neste caso, o argumento seria algo mais que uma parte da apologia, mas teria um valor autobiográfico e testemunhal. Refletiria a luta interior de um homem que, por um lado, duvida, e por outro, quer crer. A parte final do argumento parece respaldar tal interpretação:

Se este discurso vos agrada e vos parece forte, ficai sabendo que ele é feito por um homem que se pôs de joelhos antes e depois, para rogar a esse ser infinito e sem partes, ao qual submete todo o seu, que submeta a si também o vosso para vosso próprio bem e para a sua glória; e que assim a força se coadune com a baixeza²⁸⁶.

Para esclarecer esta questão se buscou especificar a data de composição do argumento e o lugar que ocupou na obra. Estes problemas ainda estão sem resolver, já que parece que o próprio Pascal não teria decidido o lugar e o papel que argumento teria. Por tanto, deve-se prescindir destas questões para avaliar o significado da aposta. O mais importante é comprovar como Pascal conjuga, num mesmo argumento, o racional (é mais vantajoso apostar a favor da existência de Deus) com o sentido (a fé é

²⁸⁵ Hans KÜNG, *Existe Dios?* p. 128.

²⁸⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

um sentimento). A questão a ser respondida seria então: o que é a aposta, uma demonstração ou um recurso literário para sensibilizar o indiferente? Vejamos a reflexão feita por Luis Felipe Pondé:

Se a matemática da *aposta* é insuficiente para levar o descrente à fé (logo, não funciona como prova de consistência retórica), ela é, no entanto, suficiente para revelar que sua condição de descrente não é um produto necessário da razão – o importante para Pascal é mostrar ao descrente que ele é ateu não porque seja excepcionalmente *racional-prático*, logo, Pascal nega a ele um refúgio *racional* para sua descrença²⁸⁷.

E, no parágrafo seguinte, citando o intérprete Thirouin, diz:

[...] “A aposta, afirmamos, é um argumento ineficaz” (Thirouin, 1991, p. 177). Pascal não é um filósofo da religião ocupado com provas, sua apologética “se construirá sobre as ruínas da aposta” (Thirouin, 1991, p. 177). A ineficácia da aposta é figura da ineficácia da razão, o *core* da filosofia pascaliana da religião deve ser buscada além da *mania* matemática²⁸⁸.

Ainda sobre o significado da aposta, Henri Gouhier acredita que a aposta não é uma demonstração, mas uma argumentação²⁸⁹. A diferença está em que enquanto a demonstração supõe uma conclusão e exclui toda possibilidade de escolha, a argumentação quer esclarecer uma escolha. Não é o mesmo o racional com o razoável. O racional é, por definição, impessoal; o razoável, no entanto, inclui um ato subjetivo de escolha entre os termos da argumentação. Apostar é diferente que demonstrar. Sobre o incerto se aposta, o certo se demonstra. Se analisamos o comportamento humano percebemos que trabalha-se por muitas coisas que são incertas e apenas prováveis. No entanto, isso não exime de atuar. Então porque aplicar uma medida diferente no campo da religião?

Se não se devesse fazer nada a não ser pelo certo, não se devia fazer nada pela religião, pois ela não é certa. Mas quanta coisa se faz pelo incerto, as viagens por mar, as batalhas. Digo pois que não se deveria fazer absolutamente nada, pois nada é certo. E que existe mais certeza na religião do que na possibilidade de vermos o dia de amanhã.

Porque não é certo que vejamos o amanhã, mas é certamente possível que não o vejamos. Não se pode dizer o mesmo da religião. Não é certo que ela seja, mas quem ousará dizer que é certamente possível que ela não seja?

²⁸⁷ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, p. 55 [grifo do autor].

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 56 [grifo do autor].

²⁸⁹ Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, pp. 284-287.

Ora, quando se trabalha pelo amanhã e pelo incerto, age-se com razão, pois deve-se trabalhar pelo incerto pela regra dos partidos que está demonstrada²⁹⁰.

Quando não é possível demonstrar, apostar pelo incerto é agir com razão. Na aposta se assume a consequência de que se deve escolher existir com ou sem Deus, desligando a ignorância da indiferença e transformando a possível desesperança em esperança. Como se indica no fragmento Laf. 577; Bru. 234, a religião não é certa, porém tão pouco o são muitas outras coisas e nem por isso deixamos de agir. Portanto, é razoável se comprometer na religião incerta.

O argumento da aposta está intimamente relacionado com o fragmento Laf. 821; Bru. 252:

Pois não devemos nos enganar, somos autômato tanto quanto espírito. E daí decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas? As provas só convencem a mente; o costume faz as nossas provas mais fortes e acreditadas. Ele inclina o autômato que carrega a mente sem que ela pense nisso. Quem demonstrou que amanhã será dia e que morreremos? E há algo em que se creia mais? É portanto o costume que nos persuade dessas coisas. É ele que faz tantos cristãos, que faz os turcos, os pagãos, os ofícios, os soldados etc. Para os cristãos há, a mais do que para os pagãos, a fé recebida no batismo. Finalmente, é preciso recorrer sempre a ela uma vez que o espírito viu onde está a verdade a fim de nos desalterar e de nos tingir com essa crença que nos escapa a toda hora, pois é muito difícil ter sempre presentes as suas provas. É preciso adquirir uma crença mais fácil que é aquela do costume que, sem violência, sem artifício, sem argumento nos faz crer nas coisas e inclina todas as nossas potências a essa crença, de modo que a nossa alma se submeta naturalmente a ela.

A crença que proporciona o hábito é mais fácil de adquirir. Por este motivo deve-se fazer crer não só o espírito por meio de razões, mas também o que no homem há de autômato por meio do costume. A razão atua com lentidão, já que sempre precisa ter presente todos seus princípios. O sentimento, pelo contrário, age num instante. Para que a fé não seja vacilante se deve sentir. O processo que conduz a autêntica crença poderia resumir-se em três fases: abrir o espírito para as provas, confirmar pelo costume e por a fé no sentimento.

A fé compromete o homem inteiro porque implica uma transformação radical, uma inversão de valores. Por isso mesmo, Pascal utiliza todos os meios para apresentar no argumento da aposta a complexidade do ser humano. Ele se dá conta da inutilidade das provas metafísicas a favor da existência de Deus para conseguir uma conversão e, por isso, tenta manejar com habilidade todas as suas cartas: tenta mostrar que a

²⁹⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 577; Bru. 234.

existência de Deus não é algo contrário à razão; aconselha “domesticar” e controlar o corpo que é quem inclina apostar contra; por último, reconhece que somente a fé é o que dá verdadeiro sentido à opção.

Para Pascal existem três meios para crer: a razão, o costume e a inspiração. A religião cristã apenas reconhece a validade do que se crê por inspiração. A razão e suas provas, o costume e seus hábitos são apenas instrumentos para possibilitar o acesso à autêntica fé que salva.

Pascal é consciente, como indica Hans Küng, de que na questão da existência de Deus,

não se requer tanto um juízo da razão pura, como uma decisão do homem inteiro, decisão que não está testada pela razão, mas que pode justificar-se perante ela. Um risco calculado: para esta decisão fundamental o homem emprega ao menos tanto cuidado como para suas decisões na mesa de jogo ou na vida em geral²⁹¹.

De algum modo se leva o *jansénisme* a suas últimas conseqüências ao estender a idéia da esperança na salvação à existência mesma da divindade. A certeza que se pode alcançar não é uma certeza teórica, mas uma certeza prática, certeza do coração, que se alcança através de uma opção arriscada, de um salto do vazio do imanente ao transcendente e desconhecido. Para isso se exige um desejo de conversão.

Sem dúvida, não se concedeu a devida importância à aposta de Pascal na história da filosofia, como reconhece Lucien Goldmann²⁹². No entanto, nela existem duas idéias de especial interesse: é preciso apostar, idéia fundamental do pensamento dialético; é preciso apostar sobre a existência de Deus e a imortalidade da alma: concepção característica da visão trágica do mundo.

Assim, tentando chegar numa síntese sobre o tema da *aposta*, recorreremos mais uma vez ao pensamento de Pondé que, no seu *Do Pensamento no Deserto*, sustenta a hipótese de que o *racionalismo* da aposta é a confissão de Pascal da infelicidade da razão:

A questão da aposta não é da natureza de uma razão pura, mas sim um argumento para a razão prática: não se trata de discutir e provar matematicamente a existência de Deus, mas sim argumentar que ainda que seja *mais vantajoso* para o descrente apostar na existência de Deus ele não consegue fazê-lo porque a crença é fruto da graça e não da razão. Se Deus não existir a perda é menor para ele do que se Ele existir e ele (o apostador)

²⁹¹ Hans KÜNG, *Existe Dios?* p. 100.

²⁹² Lucien GOLDMANN, *El hombre y lo Absoluto*, p. 293.

não tiver apostado nisso. E mais, como vimos, a probabilidade quando uma das variáveis é o infinito é tão infinitamente grande que mesmo se ele se recusar a apostar, a *presença* de Deus já lhe será imposta. Mesmo do ponto de vista de uma razão prática *interesseira* seria um bom negócio *apostar*, mas mesmo assim ele (o apostador) está de mãos amarradas e de boca muda²⁹³.

Este é, pois, brevemente visto, o argumento da aposta. Dirige-se, ao que parece, a um descrente, para fazê-lo sair de sua indiferença e que ponha, de sua parte, o quanto possa, para receber o dom da fé. Trata-se de persuadir-lhe não tanto de que Deus existe, quanto de que Deus é sua necessidade absoluta e que a fé é um elemento com o qual há que contar necessariamente na vida para que a mesma tenha sentido.

Considerado em seu conjunto, todo o fragmento Laf. 418; Bru. 233 pode ser visto como um anúncio do caminho que deverá percorrer o interlocutor de Pascal. Em primeiro lugar, o descrente deve aceitar a insuficiência dessa razão discursiva, na qual ele, até agora, tanto confiou para alcançar a Deus por si mesmo:

[...] o único resultado que obtém a razão neste texto [da aposta] é de se reconhecer ridícula e de fazer-se retirar²⁹⁴.

[...] A aposta é, antes de tudo, uma desmontagem ideológica da atitude “racionalista”²⁹⁵.

Depois, o descrente terá que se dar conta de que a religião cristã está além de seus pobres limites racionais sem, no entanto, se caracterizar como algo irracional. E o que a religião lhe mostrará não é a existência do Absoluto, mas sim a presença de um Deus pessoal que se deu a conhecer historicamente em seu Filho, Jesus Cristo, que veio para salvar os homens do pecado e da morte eterna. Como se trata de um mistério – algo que ultrapassa qualquer evidência alcançável apenas pelas luzes naturais – não se deve só saber, mas sim crer.

Porém, crer em Deus significa decidir-se por Ele, apostar – arriscar – toda essa vida por Ele. E já que no *pari* se deve por em jogo *tudo*, também se deverá apostar com o corpo: terá que harmonizar as próprias tendências, ou seja, dominar todos os apetites e desejos, para que se dirijam para Deus. Diante da eternidade, torna-se irrelevante apostar uma semana ou cem anos: são apenas nossas paixões que nos fazem sentir a

²⁹³ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, p. 66 [grifo do autor].

²⁹⁴ Laurent THIROUIN, *Le hasard et les règles*, Paris: Vrin, 1991, p. 173 [trad. Luiz Felipe Pondé].

²⁹⁵ Gérard LEBRUN, *Blaise Pascal: voltas, desvios e reviravoltas*, p. 120.

diferença. Evidentemente, consegui-lo supõe um exercício contínuo da vontade, uma reiterada repetição de atos, um *adestramento do corpo*:

Não somente a aposta em si mesma não é substituto de uma prova da existência de Deus, mas nos faz nem mesmo *tornarmo-nos* cristãos. Faz somente com que descubramos porque permanecemos fora da religião e nos conduz assim até um ponto em que temos a escolha entre duas atitudes: *ou* recusar dar o passo, mas sem recorrer doravante a justificações pretensamente “racionais”, *ou* levar a vida do cristão, praticar esse adestramento do corpo (do qual Nietzsche, por vezes fez o elogio), em suma, esmagar nossos afetos para nos dispormos à fé. Dado que Deus é teoricamente incerto, não se pode tentar chegar à doutrina a não ser pela práxis. “Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor”: não há outro meio à nossa disposição se nos recusarmos a desesperar de um ponto de ancoragem²⁹⁶.

Não que isso seja suficiente para crer, mas pelo menos assim se abrem as portas do coração para receber o dom da fé: luz e força de Deus, que permitirão dizer não mais *scio*, e sim *credo*.

Concluindo este segundo capítulo, depois do estudo que foi possível realizar, podemos dizer que, em Pascal, cruzam-se duas histórias: a do racionalismo e a do *jansénisme*, a ciência e a apologética. Vimos que a consciência trágica fez de Pascal um filósofo e teólogo do paradoxo: ele afirma que a verdade é sempre a reunião dos contrários e que o homem é um ser paradoxal, ao mesmo tempo grande e pequeno, fraco e forte. Grande e forte porque nunca abandona a exigência de uma verdade e de um bem puros, sem mistura com o falso e com o mal. Pequeno e fraco porque jamais pode chegar a um conhecimento ou produzir uma ação que alcance plenamente esses valores. O pensamento de Pascal é trágico justamente porque assume esse “tudo ou nada”, que proíbe o abandono da busca dos valores e, no entanto, proíbe qualquer ilusão quanto aos resultados alcançados pelo esforço humano.

Vimos também que o Pascal dos *Pensamentos*, assim como os jansenistas trágicos do seu tempo, acredita que a incerteza recobre tudo e que a vida cristã é um misto de esperança e tremor. Deus se esconde irremediavelmente e não há Graça que o torne manifesto ao homem. Deus tendo abandonado o mundo e a Igreja, o homem só pode ser um miserável pecador. No terceiro período de sua vida, Pascal vive assim o paradoxo de ter de se submeter ao poder monárquico e eclesiástico, e de dedicar-se aos trabalhos científicos, ao mesmo tempo que admite a incerteza radical de tudo. Assume então o paradoxo jansenista do “pecador justo”, do homem que vive simultaneamente

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 121-122 [grifo do autor].

na recusa e na aceitação do mundo. Desse modo é que se deve compreender o argumento da aposta: já que não se pode provar nem que Deus existe, nem que Deus não existe, já que não se pode provar que haverá ou não salvação eterna – só se pode apostar.

Enfim, através do caminho percorrido até o momento, por meio do estudo dos *Pensamentos*, podemos dizer que para o filósofo e teólogo Pascal, o homem é uma incoerência e essa incoerência é trágica, porque não se oferece ao próprio homem como um quadro que ele pode contemplar com indiferença: ao contrário, diz respeito ao que ele tem de mais íntimo e profundo. A incoerência do homem retira de sua moral e de sua ciência todo apoio e toda segurança, deixando-o desesperado e descentrado. O homem é essa glória e escória do universo, que não sabe de onde veio e nem para onde irá. Em si mesmo o homem encontra seu próprio eu miserável e cujo sentido só poderá ser encontrado referindo-o ao seu destino sobrenatural revelado pelo cristianismo: sua grandeza vem de sua origem divina, sua esperança de salvação é sustentada pela redenção de Jesus Cristo, sem a qual o conhecimento de Deus seria inútil para o homem.

CAPÍTULO III

A RAZÃO E O CORAÇÃO: CAMINHOS PARA DEUS

Neste último capítulo vamos centrar a atenção na epistemologia pascaliana e na tensão ou paradoxo de um racionalismo do coração. Logo, será preciso analisar as possibilidades que a razão tem em Pascal de conhecer a Deus. E assim, finalmente, referir-se ao coração como órgão com o qual é possível alcançar a Deus e onde se assenta a fé sobrenatural. Todos estes aspectos, ainda que pareça o contrário, são aspectos de tal maneira implicados na aposta pascaliana, que não é possível falar dela sem antes assinalar a perspectiva de Pascal nestes temas. Neste sentido, buscaremos mostrar que no *pari* está refletido praticamente todo o pensamento de Pascal, ao menos em seus traços mais fundamentais. Por trás do argumento da aposta se descobre sempre uma constante: a figura do filósofo e apologista que aposta com o *coração* para transcender o finito e unir-se ao “ser infinito e sem partes” que é o Deus vivo da Sagrada Escritura.

A epistemologia pascaliana é consequência de sua concepção antropológica. Se o homem se encontra entre dois extremos – grandeza e miséria – e se define na consciência da própria miséria, seu conhecimento, paralelamente, se distancia de dois opostos: conhecer tudo e ignorar tudo. O conhecimento que se pode alcançar é limitado, é uma cognoscibilidade relativa, uma ignorância consciente de até onde e como podemos conhecer. Conhecer é buscar. Só se pode ter acesso a uma verdade parcial. Como se alcança esta verdade? Acreditamos que uma análise dos conceitos *razão* e *coração* em Pascal podem responder a esta pergunta. Porém, antes, acreditamos ser válido ter presente o que Pascal entende por verdade.

Emile Baudin advertiu que, para Pascal,

é uma só e mesma coisa, falar do nosso poder de conhecer a realidade (que é a função própria da razão teórica), como do nosso poder, totalmente diferente, de conhecer a verdade de nossos conhecimentos da realidade (que é função própria da razão crítica). Para ele, como para seus predecessores se dá uma confusão entre estes dois tipos de razão que é o corolário psicológico de uma teoria metafísica; da teoria platônica da identidade ontológica do ser e o verdadeiro²⁹⁷.

²⁹⁷ Emile BAUDIN, *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*. Neuchâtel: Edition de la Baconnière, 1946, volume I, p. 146.

Assim se explica que Pascal, por um lado, afirme que a verdade é uma e que existe uma verdade substancial (concepção ontológica da verdade), e que em outros textos fala da verdade de nossas afirmações e crenças (concepção crítica da verdade). A verdade substancial se identifica com Deus que, como verdade absoluta, é inacessível para a razão. Exige uma conversão, um ato de fé, uma aposta do homem pelo transcendente.

A verdade de nossos conhecimentos se remete aos diferentes saberes: geometria, física, história ou teologia. São verdades parciais enquanto se referem a uma determinada ordem da realidade. Cada saber exige uma ordem e um método determinado pela classe de objetos que quer conhecer: sensíveis ou naturais, se conhecem através do método experimental; racionais, se conhecem por meio de demonstrações e provas; sobrenaturais, a fé e a revelação permitem ter acesso ao que transcende a ordem natural e racional.

Mas é preciso também termos presente, neste momento, que em vários momentos Pascal trabalha com o conceito de *impureza da verdade*. No contexto de suas reflexões antropológicas, Pascal entende que “a impureza é exatamente a incapacidade do homem de realizar aquilo para o que sente uma inclinação natural”²⁹⁸. No fragmento Laf. 905; Bru. 385, cujo título é “Pirronismo”, Pascal fala da fragilidade da condição humana da seguinte maneira:

Cada coisa aqui é verdadeira em parte, falsa em parte. A verdade essencial não é assim, é toda pura e toda verdadeira. Essa mistura a destrói e aniquila. Nada é puramente verdadeiro e assim nada é verdadeiro entendendo-o como pura verdade. Dirão que é verdade que o homicídio é mau: sim, pois conhecemos bem o mal e a falsidade. Mas o que se dirá que seja bom? A castidade? Eu digo que não, pois o mundo acabaria. O casamento? Não, a continência é melhor. Não matar? Não, pois as desordens seriam horríveis e os maus matariam todos os bons. Matar? Não, pois isso destrói a natureza. Não temos verdade nem bem senão em parte e mesclada de mal e de falsidade²⁹⁹.

No seu comentário acerca deste fragmento, em que Pascal trata do tema do relativismo que conduz ao pirronismo, Pondé argumenta que a preocupação de Pascal não é unicamente epistemológica, mas antropológica:

²⁹⁸ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, pp. 197-198.

²⁹⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 905; Bru. 385.

Para além do relativismo em si, Pascal revê aqui a questão da impossibilidade de estabelecer um critério mínimo de suficiência via alguma espécie de regularidade no erro. A mistura é a impossibilidade de se chegar a algum tipo de pureza – mesmo feita de erro, essa “pureza negativa” teria o valor de fixar o espírito – o que representaria a suficiência do critério. É na ausência dessa pureza que identificamos a ausência da suficiência. [...] para Pascal essa falência da verdade absoluta é indicação de uma natureza instável [...]. A impossibilidade de alcançar a pureza da verdade é diretamente relacionada a uma natureza humana que não tem qualquer fixidez³⁰⁰.

Diante desta eterna inconstância que está não só no mundo externo, mas também é interna à natureza, acreditamos que as reflexões de Pascal sobre a razão e o coração podem ser a chave para o problema do conhecimento na desgraça. A razão se concebe como o entendimento, como a faculdade que quer demonstrar o que conhece. O coração – seria preciso primeiro esquecer séculos de retórica romântica sobre essa palavra – é a apreensão imediata, a intuição dos princípios do conhecimento. Trata-se, por isso, de duas noções correlativas de uma mesma realidade: o conhecimento.

Tal distinção é paralela àquela que em outros momentos se estabelece entre o espírito de geometria e o espírito de finura, entre o domínio da ciência e o da fé. Édouard Morot-Sir mostrou que o melhor modo de abordar o problema do conhecimento em Pascal é descobrir a natureza dessa relação antitética e complexa, já que existem saberes onde predomina um dos dois: na geometria, a razão; na ordem sobrenatural, o coração. Nenhum dos dois pode ser excluído por completo, porque se articulam em todo tipo de saber³⁰¹.

Neste sentido, de acordo com o intérprete Martins, o conhecimento da verdade com significado teológico depende da interação entre razão e coração.

O que é a verdade? Assim dirá Pascal sobre a possibilidade da verdade: “é uma doença natural para o homem de acreditar que possui a verdade diretamente” [Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 173; Bru. 273, tradução do autor]. Para Pascal a verdade, na segunda ordem, aquela da razão, é só um nome. O homem adâmico, manchado pelo pecado, não conhece a verdade, no sentido forte do conceito. A verdade, na ordem da razão, é a arte eficaz de resolver problemas formais. No sentido forte do conceito, ela possui significado teológico: a verdade é o lugar do homem em sua relação com Deus. Desta maneira, a verdade é o reconhecimento da miséria do homem e a distância infinitamente infinita entre a criatura e o Criador. A miséria pode ser conhecida pela razão, de modo que a morte e a pequenez diante do cosmos figuram a condição do homem, no entanto, não é contrária à razão a fé na existência de um Ser Necessário e Onipotente que seria ponto de referência para afirmarmos a precariedade do homem. É neste sentido que

³⁰⁰ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, pp. 198-199.

³⁰¹ Cf. Édouard MOROT-SIR, *La métaphysique de Pascal*. Paris: PUF, 1973, pp. 75-79.

a verdade deve ser amada, pois amar a verdade é reconhecer, pela luz da fé, inserida no coração pela graça, a dependência e precariedade do homem enquanto criatura³⁰².

Assim, podemos dizer que a relação entre a razão e o coração em Pascal não é a que se estabelece entre algo que se avalia negativamente. Pelo contrário, estas duas faculdades são consideradas positiva ou negativamente segundo o propósito concreto que Pascal busca. A intencionalidade do seu vocabulário e a dimensão paradoxal do seu pensamento está sempre presentes nele. Se esquecermos a intenção que conduz Pascal ao escrever sua apologia e o propósito geral da obra, se desfigura o sentido de suas reflexões.

1. A Razão

Um dos pontos mais discutidos do pensamento de Pascal é sua reflexão sobre a razão. Têm sido consideradas, fundamentalmente, duas interpretações opostas: racionalismo e irracionalismo. Se o irracionalismo de Pascal tem sido a tese generalizada há três séculos, tão pouco faltou quem constatasse seu racionalismo vinculando-o estreitamente a seu momento histórico. Extremadas foram as interpretações e exageradas as avaliações. Voltaire e Condorcet, por exemplo, se escandalizaram com as críticas que Pascal fez à razão, enquanto que os pensadores românticos e os irracionais fizeram dele um símbolo e um precursor.

No entanto, Pascal, nem desqualificou por completo a razão em todas as classes de saberes, nem pensou que o sentimento e o coração fossem as únicas vias válidas para conhecer. Se há uma constante neste ponto é a convicção de que o conhecimento humano, em todas as suas áreas e desde qualquer perspectiva, tem seus limites que é preciso marcar. Deste modo, Pascal, sem ser racionalista, defendeu os direitos da razão:

Pascal não é um mero *irracionalista*, pelo contrário, a razão é um dos cerne da sua filosofia da religião, o fracasso que a caracteriza (sua incapacidade em fundar qualquer *mathesis universalis* positiva, seja ela ontológica ou existencial ou meramente prática) é na realidade sua consistência como instrumento de *negatividade* filosófica³⁰³.

³⁰² Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 237.

³⁰³ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, p. 66.

Emile Baudin adverte que em Pascal houve vários homens a um só tempo. Todos se interessaram apaixonadamente pelos problemas da razão, mas cada um a considerou desde uma perspectiva distinta³⁰⁴. Assim se explica que umas vezes a exalte e outras a deprecie porque confunde e engana. O problema é que em todos os casos Pascal conserva o mesmo termo “razão”, sem recordar os diferentes sentidos que lhe atribuía. O meio para clarear as ambigüidades pode consistir em especificar as diferentes perspectivas. Neste sentido, pode-se distinguir o sábio – geômetra e físico – o controversista, o apologista, o teólogo e finalmente, o filósofo. Pascal, como cientista, considerava a razão como um instrumento privilegiado para fundamentar as demonstrações que a ciência exige. Como controversista, e como se comprova nas *Provinciais*, empregava a razão como o instrumento que permite combater os preconceitos. Nos *Pensamentos* torna-se interessante distinguir o apologista do filósofo.

Em princípio, e segundo seu *Prefácio sobre o tratado do vácuo*, Pascal excluía por completo o uso da razão no âmbito das verdades sobrenaturais. Não trata de demonstrar aquelas verdades que para um teólogo tomista e para o racionalismo podia resolver a filosofia. Do mesmo modo que a corrente agostiniana exclui do domínio da razão as grandes verdades que se consideram objeto de fé. No entanto, nos *Pensamentos*, de acordo com o propósito apologético, a razão desempenha uma dupla função.

Por um lado, o objetivo da *Apologia* é apresentar provas da verdade da religião cristã. Conseqüentemente, devem-se oferecer demonstrações e provas para rebater as objeções dos incrédulos. Se a religião fosse contra a razão seria absurda e ridícula e Pascal não quer que se confunda a fé com a superstição.

A piedade é diferente da superstição.
Sustentar a piedade até à superstição é destruí-la.
Os hereges criticam em nós essa submissão supersticiosa; é fazer aquilo que eles criticam em nós.
Impiedade de não crer na Eucaristia baseados em que não a vemos.
Superstição de crer em proposições etc.
Fé etc³⁰⁵.

Nos *Pensamentos*, Pascal está convencido que acreditar cegamente, sem saber discernir o que é objeto de fé do que não é, conduz à superstição. Neste caso, a autêntica crença é destruída e se transforma a fé em algo absurdo e ridículo.

³⁰⁴ Emile BAUDIN, *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, p. 121.

³⁰⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 181; Bru. 253.

Não é coisa rara ter-se de repreender as pessoas por excesso de docilidade. É um vício natural como a incredulidade e igualmente pernicioso. Superstição³⁰⁶.

Por outro lado, não se deve sobrevalorizar a razão. Os inimigos da religião transformam a razão no tribunal supremo que decide a verdade ou a falsidade das crenças, sem distinguir o que se pode demonstrar do que supera os limites da razão. Este é o outro extremo que se deve evitar, desta vez por excesso. Deve-se humilhar a razão, demonstrar suas radicais impotências. Nas palavras de Pondé: “Pascal é, antes de tudo, um filósofo crítico dessa faculdade desgraçada, a razão infeliz”³⁰⁷.

Pascal reprova o orgulho de quem pensa que a razão pode resolver todos os problemas que o homem se coloca. O exemplo mais claro encontra nos dogmáticos que prescindem de Deus, ainda que o integrem em seu sistema. Por este mesmo motivo critica Descartes:

Não posso perdoar a Descartes: ele bem que gostaria, em toda a filosofia, de poder dispensar Deus; mas não pôde evitar de atribuir-lhe um piparote para colocar o mundo em movimento; depois disso, ele não tem mais o que fazer de Deus³⁰⁸.

Se todas as verdades da religião fossem demonstráveis, não haveria nada misterioso e sobrenatural. A religião seria um produto, uma construção inteiramente humana.

Nos *Pensamentos*, Pascal quer mostrar que o ser humano é paradoxal, incapaz de auto compreender-se e salvar-se. Deus não é um elemento que se integre no próprio sistema, mas o ponto ao qual se chega depois de constatar a intrínseca insuficiência humana. O enigma da própria existência, do destino e da morte, não se resolve no homem mesmo.

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo.
[...] Conhecei, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais.

³⁰⁶ *Ibid.*, Laf. 187; Bru. 254.

³⁰⁷ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, p. 55.

³⁰⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 1001; Bru. 77.

Escutai a Deus.

(Concebamos pois que o homem ultrapassa infinitamente o homem e que ele era inconcebível para si mesmo sem o auxílio da fé. Pois quem não vê que sem o conhecimento dessa dupla condição da natureza estava o homem numa ignorância invencível da verdade de sua própria natureza?)

(De onde parece que Deus, querendo tornar a dificuldade de nosso ser ininteligível para nós, escondeu o seu enredamento tão alto, ou, melhor dizendo, tão baixo que fôssemos totalmente incapazes de atingi-lo. De maneira que não é pelas soberbas agitações de nossa razão, mas pela simples submissão da razão que podemos verdadeiramente nos conhecer)³⁰⁹.

A submissão não é contrária à razão. Paradoxalmente, é a própria razão quem constata que existe uma infinidade de coisas que a ultrapassam, quem fixa, em seu livre exercício, seus próprios limites. Esta é a maneira de conciliar o uso e a submissão da razão ao mesmo tempo: “Submissão e uso da razão: em que consiste o verdadeiro cristianismo”³¹⁰. De acordo com Martins, “a razão auxiliada pela fé, saberá o momento de submeter-se para iniciar outra lógica: a lógica do coração”³¹¹. Vejamos o que Pondé fala a esse respeito:

[...] Pascal aponta a razão e suas “agitações soberbas” como incapazes de compreender o homem, sendo a fé a única solução. Todavia, para Pascal não se trata de desqualificar a razão de forma total, mas apenas de situar a capacidade humana em um ponto no qual nem a ignorância, nem o saber são radicalmente inexistentes: insuficiência das duas posições no que se refere a descrever a condição humana. [...] o homem não está aquém da razão, mas além, por ser irredutível à razão natural. A insuficiência, primariamente – em sua raiz conceitual – não é sinônimo de inferioridade, mas de transcendência. [...] O conceito de insuficiência aqui atravessa a epistemologia, a cosmologia, a antropologia e chega à teologia moral, exigindo do homem uma atitude de reconhecimento que o leva à humildade. [...] a postura humilde é uma chave fundamental para [o homem] começar a compreender a si mesmo [...]³¹².

Pascal queria responder também às objeções que os incrédulos e libertinos colocavam em nome da razão: deve-se demonstrar que a religião não é contrária a razão, pois seria absurda; ao mesmo tempo, reconhecer a primazia do revelado. Aqui novamente deve-se buscar o ponto de equilíbrio entre dois extremos. Este duplo jogo da razão não é diferente do papel que Pascal lhe confere desde o ponto de vista filosófico.

³⁰⁹ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434 [grifo do autor].

³¹⁰ *Ibid.*, Laf. 167; Bru. 269.

³¹¹ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 238.

³¹² Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 197.

“Percebendo que a verdade a ultrapassa, a razão deve se submeter: o raciocínio deve conduzir o filósofo a perceber os limites da investigação filosófica”³¹³.

Pascal não especificou claramente as diferenças entre o termo “razão” e “intelecto”, “espírito” ou “entendimento”, mesmo sendo constantes suas referências ao caráter demonstrativo tal como se exercita, por exemplo, nas ciências. Tem este sentido nos escritos metodológicos anteriores aos *Pensamentos*, como no *Prefácio do tratado sobre o vácuo* e o opúsculo *Sobre o espírito geométrico*.

Neste último escrito apresenta a ordem da geometria como a melhor ordem que o homem pode alcançar. De acordo com Pascal, a geometria pode ser um remédio contra o ceticismo e o dogmatismo, já que repousa sobre evidências – as noções primitivas que não podem demonstrar-se – ao mesmo tempo em que coloca obscuridades em algumas de suas operações. Neste aspecto, as doutrinas filosóficas se reduzem para Pascal a duas. Semelhante redução pode ser explicada, por um lado, por sua ignorância da história da filosofia, por outro lado, devido a extrapolação que realiza de qualquer posição a seus extremos.

Nos *Pensamentos*, ceticismo e dogmatismo voltam a estar presentes como dois extremos que se deve evitar, do mesmo modo que, desde o ponto de vista apologético, falava da libertinagem e da superstição como dois excessos de que fugir. Dogmatismo e ceticismo eram duas correntes de grande peso no século de Pascal. Na França, a doutrina oficial, a do Parlamento e da Universidade, era a doutrina aristotélica. O cartesianismo, condenado pela Sorbonne, se impunha como a nova filosofia. Enquanto isso, o ceticismo se formulava em diversas versões: o epicureo, o estóico e o crítico. O classicismo estava representado pelo dogmatismo. Pascal pensa que aos dogmáticos e céticos se deve dar parte de razão e parte de insensatez.

Pascal concede aos céticos o caráter incerto de nossos conhecimentos. No início do fragmento Laf. 131; Bru. 434 ele esboça a dúvida metódica de Descartes:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, afora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza afora a fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou o acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem.

³¹³ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 238. Todavia, ressalta Sellier: “nenhuma submissão sem os mais rigorosos exames críticos!”. Phillipe SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, p. 533 [trad. Andrei Venturini Martins].

Além de que ninguém tem segurança – fora da fé – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos [...] ³¹⁴

Até o século passado era freqüente interpretar Pascal como um cético, devido a sua insistência no caráter de nossos conhecimentos e a afirmações como “o pirronismo é verdadeiro” ³¹⁵. Édouard Droz, no final do século XIX, foi o primeiro que advertiu que Pascal, dogmático e cético ao mesmo tempo, porém dogmático por temperamento, exagerou a parte de verdade do ceticismo para contrastar sua tendência natural ³¹⁶. Jeanne Russier pensou, por sua vez, que tudo era uma tática orientada a fazer o incrédulo perder sua excessiva confiança na razão ³¹⁷. Tratar-se-ia então de uma manobra para dispor o incrédulo a admitir o mistério das verdades sobrenaturais:

Meu Deus, como são tolos esses discursos! Teria Deus feito o mundo para condená-lo? Pediria tanto de pessoas tão fracas etc. O pirronismo é o remédio para esse mal e abaterá essa vaidade ³¹⁸.

Certamente, Pascal não admite as últimas conseqüências dos céticos:

Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe ³¹⁹.

Pascal pensa que, na verdade, não se pode chegar até este extremo e, por isso declara: “considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito” ³²⁰. É a própria natureza quem vem em auxílio da razão e lhe impede extraviar até esse ponto. Só se pode levar o processo de dúvida até certo limite, do contrário conduzia à loucura, a um beco sem saída. Se a certeza teórica não é possível, deve-se admitir a certeza prática. Para rebater os céticos Pascal utiliza os dogmáticos: “[...] falando de boa fé e

³¹⁴ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 131; Bru. 434.

³¹⁵ *Ibid.*, Laf. 691; Bru. 432.

³¹⁶ Cf. Édouard DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal*. Paris: Félix Alcan, 1866, p. 183.

³¹⁷ Cf. Jeanne RUSSIER, *La foi selon Pascal*. Paris: PUF, 1949, volume I, p. 40.

³¹⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 896; Bru. 390.

³¹⁹ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

³²⁰ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

sinceramente, não se pode duvidar dos princípios naturais”³²¹. Isto significa que os dogmáticos têm razão? Pascal também se afasta deste extremo.

O dogmático pensa que não se pode duvidar dos princípios naturais e que podemos conhecer a verdade por meio da razão, porém se lhe pedimos provas disso, se lhe assediamos, se vê forçado a abandonar a presa.

É certo, como pensam os dogmáticos, que a verdade essencial é toda pureza, mas também é certo, como entendem os céticos, que apenas conhecemos diretamente o falso. Cada coisa é em parte verdadeira e em parte falsa, e nenhuma afirmação é verdadeira se sua contrária não a corrige.

No opúsculo *Sobre o espírito geométrico*, Pascal já havia afirmado que o método mais perfeito que se pode seguir – o método geométrico – não consiste em tudo definir e tudo demonstrar,

mas em se manter em um meio termo de não definir e não demonstrar todas as coisas conhecidas por todos os homens e demonstrar todas as demais. Contra essa ordem pecam, igualmente, os que se lançam a definir e demonstrar tudo, e os que não se ocupam de fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas³²².

Se isto é o que ocorre no campo das ciências, o que se poderia dizer então, no domínio da vida? Nem o dogmatismo, nem o ceticismo podem se manter até suas últimas conseqüências. Por acaso, pode-se sustentar que tudo pode ser conhecido com certeza ou que nada se pode saber com segurança? Cada postura é em parte verdadeira e em parte falsa. Como nas ciências, é preciso saber encontrar em tudo o meio termo. Deve-se buscar o equilíbrio entre os dois extremos. Os dogmáticos têm razão em reconhecer que não se pode duvidar dos princípios naturais e os céticos em reconhecer o caráter limitado da razão. Ceticismo e dogmatismo devem ser posturas, mais que contraditórias, complementares, porque cada uma delas tem algo de verdadeiro. A própria força da razão será quem decide em cada caso a atitude a tomar, quem determina onde e até que ponto se pode duvidar e o que é que se pode demonstrar. Talvez aí resida o imperativo pascaliano que nos diz: “devemos esforçar-nos em pensar bem”.

Submissão.

Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submetendo-se onde é preciso. Quem não faz assim não houve a força da razão. Existem pessoas que falham nesses três princípios: ou tendo certeza de tudo como demonstrativo, falta de conhecer-se em demonstração; ou

³²¹ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

³²² Blaise PASCAL, *De L'Esprit Géométrique*, OCLG, T. II., p. 158.

duvidando de tudo, falta de saber onde é preciso se submeter; ou submetendo-se a tudo, falta de saber onde é preciso julgar. Pirrônico, geômetra, cristão: dúvida, certeza, submissão³²³.

Os diferentes graus de certeza correspondem às diferentes ordens do saber. A força da razão consiste em saber escolher a atitude a tomar. Talvez os enigmas mais importantes de nossa vida não se resolvam por meio da razão e deva-se reconhecer, como nas ciências, o indemonstrável. O coração permitirá chegar ao incompreensível. Como indica Michele Federico Sciacca:

A certeza maior é a do coração, certeza vivente do homem vivente e não do ser racional, e que não tem por objeto os conhecimentos abstratos, nem a um Deus reduzido a uma definição matemática³²⁴.

O que supera a razão é sentido pelo coração³²⁵. Esta é a solução de Pascal ao problema do conhecimento, constatando, de novo, o caráter complexo e contraditório do real.

[...] O trabalho apologético de Pascal levará o libertino para outro grau de dúvida: percebendo as aporias da filosofia, ele colocará a própria potência da razão em questão como instrumento para conhecer a verdade. Mas a razão não está descartada, porém, será usada de outra maneira³²⁶.

Vejamos, portanto, esta outra maneira de Pascal trabalhar com o conceito *razão*, e o modo como vai apontar os seus limites, sobretudo, a partir do diálogo que estabelece com o descrente, como podemos acompanhar no fragmento Laf. 418; Bru. 233.

2. Os Limites da Razão no Argumento da Aposta

Pascal escreve o argumento da aposta como se fosse um diálogo, onde ele propõe ao descrente apostar por Deus. Porém, tal convite não pode apresentar-se

³²³ Idem, *Pensamentos*, Laf. 170; Bru. 268.

³²⁴ Michele Federico SCIACCA, *Pascal*, p. 189.

³²⁵ “O conceito ‘sentir’ e ‘sensível’ tem uma significação espiritual. O coração não nega a razão, mas ele coloca a razão no seu lugar, a ultrapassa porque é superior. Ele é o órgão dos primeiros princípios, que os raciocínios não podem alcançar”. Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 226.

³²⁶ *Ibid.*, p. 225.

abruptamente. É preciso iniciar a conversação “preparando o terreno”. Pascal começa falando-lhe da razão a que ele – o destinatário do argumento – está habituado. Porém, não o faz de qualquer modo, mas adverte sobre os limites e carências: trata-se de uma razão finita que só pode aspirar conhecer aquilo que, de alguma maneira, participa de sua finitude. O infinito unicamente é alcançável a partir do conhecimento do finito. Porém, Deus, que excede qualquer medida, vai além do binômio finito-infinito. Então não é possível conhecer a Deus com a razão? Resta somente o recurso à fé?

Conhecemos, pois, a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza porque ele tem extensão como nós, mas não tem limites como nós. Mas não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus porque ele não tem nem extensão nem limites. Mas, pela fé, conhecemos a sua existência, pela glória, conhecemos a sua natureza³²⁷.

Estas palavras de Pascal, à primeira vista, parecem constituir o pórtico de entrada de um agnosticismo que anuncia o recurso imediato à fé. Sem a fé, a razão pareceria não poder afirmar com certeza nem a existência nem a não existência de Deus. Daqui que o *pari pascaliano* produza a impressão de ser, à primeira vista, uma consequência desta declaração da incapacidade da razão. Alguns autores, inclusive, chegaram a afirmar que o argumento da aposta não é senão um comentário desta expressão de Pascal³²⁸.

De fato, este é o esquema que parece sugerir a primeira parte do fragmento Laf. 418; Bru. 233: posto que nossa razão natural só é capaz de conhecer aquilo que lhe é proporcional, Deus – e tudo o que transcende o mensurável, poderíamos acrescentar – unicamente poderia ser alcançado pela fé sobrenatural. No entanto, a razão (enquanto faculdade discursiva, argumentativa) não engloba totalmente nossas próprias possibilidades cognitivas. As coisas podem ser conhecidas de duas formas: racional e cordialmente. “Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los”³²⁹. Ambos modos de

³²⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

³²⁸ Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, p. 253.

³²⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 110; Bru. 282.

conhecer procedem de maneira diversa: “O coração tem sua ordem, o espírito tem a sua que procede por princípio e demonstração. O coração tem outra”³³⁰.

Distinguir estes modos de conhecer não significa separá-los, pois se complementam reciprocamente. A racionalidade da ordem do espírito geométrico consiste em dar a definição de todos os termos e em provar todas as proposições. Porém, isso é uma meta impossível, já que há um bom número de elementos na geometria que, apesar de não estarem definidos nem provados, se usam necessariamente para definir outros termos ou provar outras proposições. Assim ocorre, por exemplo, com vocábulos como espaço, tempo, movimento, elementos fundamentais na definição de outras noções matemáticas, ou para a formulação de certos teoremas, etc. E os princípios e proposições básicas são intuídos, ou seja, são para nós imediatamente evidentes.

O conhecimento destes princípios requer certeza, só que é uma certeza diferente: a *razão* – operação analítica e dedutiva da mente – chega a um conhecimento certo com suas demonstrações e definições; o *coração* por sua vez – que é a faculdade na qual se realiza uma intuição ou percepção imediata – é ele que de modo certo capta aqueles primeiros princípios fundamentais da ciência, condição *sine qua non* dos processos dedutivos da *razão* e de sua certeza. Isto é, ambos são distintos níveis de certeza que se afirmam mutuamente.

Diferença entre o espírito de geometria e o espírito de finura. Num os princípios são palpáveis mas afastados do uso comum [...]. Mas, no espírito de finura, os princípios estão no uso comum e diante dos olhos de toda gente. Não adianta virar a cabeça, nem fazer violência; a questão resume-se em se ter boa vista, mas é necessário tê-la boa: pois os princípios estão tão desconexos e em tão grande número que é quase impossível não escaparem. Ora, a omissão de um princípio conduz ao erro; assim é preciso ter a vista bem clara para ver todos os princípios e em seguida o espírito justo para não raciocinar de modo falso sobre princípios conhecidos³³¹.

Desta forma, há um conhecimento intuitivo ou imediato além do conhecimento discursivo ou mediato. “Intuir” é olhar dentro, ver em só ato de espírito, captar a coisa em sua existência atual. Nesta visão direta pode predominar no sujeito que conhece a atitude intelectual, a atitude emotiva ou a atitude volitiva. No intuicionismo de Pascal –

³³⁰ *Ibid.*, Laf. 298; Bru. 283.

³³¹ *Ibid.*, Laf. 512; Bru. 1.

observa Perdomo³³² – o predomínio corresponde à atividade volitiva, ainda que sem excluir totalmente um aspecto intelectual: não se trata de uma vontade cega. A vontade – escreve Pascal – “é um dos principais órgãos da crença”³³³.

Mas, sobre o tema do coração como sede da intuição, encontramos também algumas divergências entre os intérpretes. É o caso, por exemplo, de Martins, que critica o intérprete Hervé Pasqua, para quem a intuição é o que distingue o coração e a razão³³⁴. Segundo o Martins:

O erro de Pasqua não está em atribuir a potência da intuição ao coração, mas eliminá-la da razão. Sustentamos que também a razão é intuitiva, pois, o espírito de *finesse* é a manifestação da intuição na ordem da razão³³⁵.

Sem poder entrar nos pormenores desta discussão, acreditamos que a razão e o coração se complementam em nível de conhecimento intuitivo-dedutivo. Mas o *coeur* também pode ser entendido como sinônimo de vontade, e neste caso, induz nossas faculdades intelectivas a conhecer uma coisa ou outra. Por sua vez, a vontade é iluminada pela inteligência. Desta maneira, a vontade não é uma simples faculdade determinante, uma potência abstrata para escolher e decidir por isto ou aquilo. Ao contrário, está determinada por seu conteúdo: a vontade é movida acima de tudo pelo interesse prático, um desejo concreto, que não resolve o problema da verdade, mas apenas decide a atenção do sujeito e a direção que há de tomar.

Ninguém ignore que há duas vias de acesso por onde as opiniões são recebidas na alma e que são as duas principais potências: o entendimento e a vontade. A mais natural é do entendimento, já que nunca se deveria assentir mais que às verdades demonstradas; mas a mais ordinária, ainda que contra a natureza, é esta da vontade, já que a maioria dos homens são quase sempre levados a crer não por prova, mas pelo agrado³³⁶.

E ainda:

³³² Cf. Jose PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pp. 145-148.

³³³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 539; Bru. 99.

³³⁴ Cf. Hervé PASQUA, *Blaise Pascal: Penseur de la grâce*. Paris: Téqui, 2000, p. 98.

³³⁵ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 226 [grifo do autor].

³³⁶ Blaise PASCAL, *De L'Art de Persuader*, OCLG, T. I, p. 171.

O senhor de Roannez dizia: “As razões me vêm depois, mas antes a coisa me agrada ou me choca sem que haja razão, e entretanto isso me choca por essa razão que só descubro depois.” Mas eu creio, não que isso chocasse por essas razões que se encontram depois, mas que só se encontram essas razões porque isso choca³³⁷.

Porém, também a vontade é aqui uma fonte de conhecimento que precede as outras. De fato, existem coisas agradáveis cujo conhecimento se adquiriu em princípio por vias muito diferente ao entendimento, ainda que em última instância o ato do conhecimento se resuma em um ato intelectual. Tal consentimento há de realizar-se através da vontade. “É preciso que haja o agradável e o real, mas é preciso que esse agradável seja (*também real*) ele próprio tomado do verdadeiro”³³⁸. Pascal atribui à arte de persuadir funções importantes:

Esta alma imperiosa, que se gabava de não se mover senão pela razão, acompanha por uma escolha vergonhosa e temerária aquilo que uma vontade corrompida deseja, qualquer que seja a resistência que o espírito bem esclarecido possa opor. É então que se dá um balanceamento de dúvidas entre a verdade e a volúpia; e que o conhecimento daquela e o sentimento desta entram num combate cujo resultado é muito incerto, pois que para julgá-lo fora preciso conhecer tudo o que se passa no mais íntimo do homem, naquilo que o próprio homem quase nunca conhece.

Daí se deduz que, seja o que for o que se deseje persuadir, é preciso tomar em consideração a pessoa a quem se quer persuadir, da qual será preciso conhecer o espírito e o coração, que princípios aceita, que coisas lhe agradam; e notar em seguida na coisa em apreço, que relações tem ela com os princípios reconhecidos, ou com os objetos tornados deliciosos pelos encantos que se lhes emprestam. De maneira que a arte de persuadir, consiste tanto em agradar quanto em convencer, de tal forma os homens se governam mais pelo capricho do que pela razão!

Essa arte a que chamo arte de persuadir, e que trata propriamente de encaminhar metodicamente provas perfeitas, consiste em três partes essenciais: definir os termos que deverão servir para as definições claras; propor princípios ou axiomas evidentes para provar a coisa de que se trata; e substituir sempre mentalmente na demonstração os definidos pelas definições³³⁹.

Assim, por exemplo, as matemáticas não se dirigem mais que ao entendimento, prescindindo de aprovação. A persuasão, pelo contrário, se endereça à vontade, tenta tanto agradar como convencer.

Esta distinção pascaliana entre razão e coração nos indica, a partir de uma nova perspectiva, que as possibilidades do nosso conhecimento – em um nível simplesmente

³³⁷ Idem, *Pensamentos*, Laf. 983; Bru. 276.

³³⁸ *Ibid.*, Laf. 667; Bru. 25.

³³⁹ Idem, *De L'Art de Persuader*, OCLG, T. I, p. 172-174.

humano, deixando de lado o saber sobrenatural revelado – não estão marcadas ou definidas pelo âmbito da razão matemática. Ao mesmo tempo, o fato de que no fragmento Laf. 418; Bru. 233 Pascal comece referindo-se só a este saber discursivo indica que se dirige a quem unicamente admite uma ciência desta espécie. Em outras palavras, o ponto de partida daquelas palavras do argumento da aposta não reflete o pensamento de Pascal, mas sim o de seu interlocutor.

Pascal reflete sobre a limitação de nosso conhecimento natural, especificando os limites de nosso saber: do infinito ao que podemos ter acesso, não conhecemos nenhuma propriedade. Embora, cabe aqui uma ressalva: em Pascal podem distinguir-se fundamentalmente três sentidos para o termo “conhecer”³⁴⁰. O mais usual equivale à captação intelectual de uma coisa: “Ao se mostrar a verdade, faz-se com que acreditem nela”³⁴¹. Em segundo lugar, conhecer é também conhecer-se, apresentar-se a si mesmo: “É necessário conhecer-se a si mesmo. Ainda quando isso não servisse para encontrar a verdade, pelo menos serve para reger a própria vida, e nada há de mais pleno”³⁴². Por último, conhecer significa sentir, ter vivência de uma coisa: “Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração”³⁴³. O topo do conhecimento é o amor e se ordena de acordo com o objeto amado. Assim, retomando nossa reflexão, podemos dizer que, já que conhecemos a existência do infinito e ignoramos sua natureza, somos incapazes de determinar de quais especificações é suscetível. Pascal parece querer nos dizer que não podemos saber de que perfeição goza este infinito, nem, se é infinitamente perfeito.

Desta afirmação pascaliana se tem concluído que, para obter uma demonstração racional de Deus seria necessária a capacidade de realizar a etapa da idéia do infinito, a idéia de perfeito. Tudo o mais a que poderia aspirar a razão é desejar que exista um infinito, mas não que esse infinito seja Deus, de quem a fé nos ensina que é infinitamente perfeito. A união das idéias do infinito e do perfeito somente nos viriam pelo conhecimento de Jesus Cristo que nos proporciona a Sagrada Escritura³⁴⁴.

Portanto, parece que, segundo Pascal, para a razão natural, se há Deus, é infinitamente incompreensível, posto que, não tendo partes nem limites, não tem

³⁴⁰ Cf. Jose PERDOMO, *La teoria del conocimiento en Pascal*, p. 142.

³⁴¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf 847; Bru. 893.

³⁴² *Ibid.*, Laf. 72; Bru. 66.

³⁴³ *Ibid.*, Laf. 110; Bru. 282.

³⁴⁴ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 110.

proporção nenhuma conosco; somos, pois, incapazes de conhecer nem o que é nem se é. A razão não pode decidir sozinha se Deus existe, pois existe uma ineptidão essencial da razão do ser finito e encarnado. A consequência seria o apoio ao desconhecimento radical da existência e da natureza de Deus fora da fé³⁴⁵: somente conheceríamos aquilo que de alguma maneira participe de nossa condição, seja na limitação e finitude, seja na extensão.

Volta-se a colocar a pergunta de se, ao criticar a razão, Pascal estaria negando todo possível conhecimento racional de Deus, deixando lugar unicamente para um saber fiducial sobre a existência e a essência divinas, ou se ainda a razão é capaz, de algum modo, de chegar a Deus. Que alcance tem então a afirmação de que “não conhecemos a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites³⁴⁶”?

Há quem interprete o fragmento Laf. 418; Bru. 233 – Alberti³⁴⁷, por exemplo – à luz de suas primeiras palavras: “Nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa”. E a conclusão destas palavras estaria um pouco mais abaixo: “Conhecemos, pois, a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele”. Com esta expressão, Pascal parece estabelecer o princípio guia de seu raciocínio: só se conhece o que é semelhante a si mesmo. Este princípio se acharia implícito no fragmento Laf. 199; Bru. 72: “se nós (somos) simples materiais, não podemos conhecer absolutamente nada, e se somos compostos de espírito e de matéria, não podemos conhecer perfeitamente as coisas simples espirituais ou corporais”. Referindo-se a Montaigne, Pascal afirma:

[...] Mostra a vaidade de todos aqueles (princípios) que passam por ser os mais naturais e firmes. Pergunta-se se a alma conhece alguma coisa; se ela se conhece a si mesma; se é substância ou acidente, corpo ou espírito; o que é cada uma dessas coisas [...]; se pode distinguir entre uma inumerável variedade de dicas, quando se faz o bem; como pode ela raciocinar, se é material; como pode estar unida a um corpo particular e experimentar as paixões, se é espiritual³⁴⁸.

³⁴⁵ Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, p. 254.

³⁴⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

³⁴⁷ Cf. Antonio ALBERTI, *Pascal e le provi razionali dell'esistenza di Dio*, em *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1964, n. 66, pp. 69-71.

³⁴⁸ Blaise PASCAL, *Entretien avec M. de Saci*, OCLG, T. II, p. 89.

A consequência então é que “não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque Ele não tem nem extensão nem limites”. Captaríamos o ser através das formas impostas ao nosso espírito em união com o corpo. Portanto, ao sermos nós seres espaciais e finitos, somente conhecemos a existência do infinito, enquanto sua espacialidade se introduza – de algum modo – em nossa experiência. Porém, sua natureza nos escapa porque é infinita. Por isso, a infinitude e a não espacialidade de Deus são estranhas à nossa experiência. No entanto, esta incompreensibilidade de Deus não significa sua impossibilidade: este é o erro dos ateus.

Esta explicação, ao que parece, se entrelaça bem com todo o texto do fragmento Laf. 418; Bru. 233, porém deixa de lado o resto do pensamento do autor. Como conciliá-la com os diversos *esprit* que reconhece Pascal no amplo espectro do saber humano? Que lugar fica para o coração nesta análise? Talvez a explicação às palavras com que começa o fragmento Laf. 418; Bru. 233: “Nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa”, esteja no fragmento Laf. 419; Bru. 89:

O costume é nossa natureza. Quem se acostuma com a fé crê nela, e não pode mais deixar de temer o inferno, e não acredita em outra coisa. Quem se acostuma a acreditar que o rei é terrível, etc. Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso³⁴⁹.

O motivo pela qual nossa alma “não acredita em outra coisa”, mas somente que há “número, espaço, tempo, dimensões” é devido mais à força do costume do que a uma limitação real de nossas capacidades cognitivas. O contexto do fragmento Laf. 419; Bru. 89, de fato, manifesta claramente que esta “crença” da alma é devido ao costume, do qual o homem deve distanciar-se quando for preciso valorizá-la criticamente: é preciso que compreenda que o rei não é sempre terrível, que é possível conhecer que nem todo seu ser é “natureza, necessidade”, etc. Por tanto, ao escrever que “não acredita em outra coisa”, Pascal não pretende dizer que lhe seja impossível saber nada mais que o finito e mediável, mas com estas palavras busca expressar a influência do costume em nosso conhecer. Por outro lado, tenha-se em conta que coloca nesta frase o termo “acreditar” em vez de “conhecer”. “Acreditar” aqui faz referência não à fé sobrenatural, mas a aceitação não racional de algo como verdadeiro; ou seja, Pascal tenta chamar a atenção sobre o fato de que uma série de coisas são recebidas como verdadeiras sem o julgamento da razão.

³⁴⁹ Idem, *Pensamentos*, Laf. 419; Bru. 89.

Tão pouco nos parece implícito no fragmento Laf. 199; Bru. 72 o princípio segundo o qual só se conhece o semelhante a si mesmo, ao menos no sentido proposto por Alberti, que o leva a concluir com as palavras: “ Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem nem extensão nem limites”. Estas palavras se referem às possibilidades cognitivas da razão geométrica, enquanto que no fragmento Laf. 199; Bru. 72 Pascal fala do alcance de nosso saber natural em geral. Além disso, neste último fragmento, nosso autor tem a preocupação de escrever: “Não podemos conhecer perfeitamente as coisas simples”, vale dizer, nossa composição alma-corpo não determina a incognoscibilidade do simples, mas tão somente sua incompreensibilidade e isto porque “demasiada verdade nos pasma”³⁵⁰. Em conseqüência, não é exato falar indistintamente de incognoscibilidade e de incompreensibilidade, nem sustentar que no pensamento pascaliano o que escapa a experiência é incompreensível.

“Não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem nem extensão nem limites”. Estas palavras de Pascal no fragmento que contém o argumento da aposta dão a entender o âmbito de domínio que aqui tem a *raison*: a área do extenso, do medível, de tudo aquilo que se pode definir, isto é, que é suscetível de ser marcado por limites ou termos³⁵¹. Evidentemente, com uma razão assim não se pode alcançar a Deus, porque, de fato, o Absoluto – do qual uma das propriedades seja a infinitude – não é mensurável nem é possível assinalar-lhe fronteiras com as quais defini-lo. Igualmente, não é pretender que o finito abarque o infinito, mais ainda resultaria contraditório *in terminis* tentar conter o infinito no finito. Portanto, uma faculdade condenada somente à esfera do quantificável será capaz somente de compreender múltiplas manifestações do finito, inclusive poderá deduzir, a partir deste conhecimento, a existência do infinito, porém não poderá transcender mais além:

Sabemos que existe um infinito e ignoramos a sua natureza como sabemos que é falso dizer que os números sejam finitos. É verdade então que existe um infinito em número, mas não sabemos o que ele é. [...] Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é [...] ³⁵².

³⁵⁰ *Ibid.*, Laf. 199; Bru. 72.

³⁵¹ Cf. Jose PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal*, pp. 471-477.

³⁵² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

Neste sentido, acreditamos que a interpretação que sustenta a incapacidade da razão pascaliana para conhecer Deus é equivocada porquanto reduz o âmbito do conhecimento humano ao da pura razão científica, deixando ao domínio da fé tudo o que escapa àquela. Se lemos apenas o fragmento Laf. 418; Bru. 233 podemos ter uma interpretação inadequada do pensamento de Pascal. É preciso considerar que os textos que compõem os *Pensamentos* não obedecem a uma redação acabada e avaliada do autor. Tampouco tem sido analisado cada uma de suas expressões em relação às demais para evitar que alguma possa aparecer contradizendo às outras. Cada uma de suas afirmações deve sempre ser interpretada à luz do conjunto de toda a obra. Quando se escreve em um projeto, com estilo rápido e frases sem terminar, buscando fixar uma idéia fugaz que deve ser corrigida no papel antes que se escape para não voltar, não é improvável que o leitor, talvez não suficientemente prevenido, encontre nelas contradições, algumas frases sem sentido e outras categóricas, que saltam aos olhos sem uma explicação oportuna.

Os termos em que Pascal se expressa na primeira parte do fragmento Laf. 418; Bru. 233 dão a entender que ele está falando de *esprit de géométrie*, da razão como o instrumento discursivo do homem, com o qual, passo a passo, sistematicamente vai demonstrando com exatidão e prolixidade suas diversas asserções, partindo, no entanto, de princípios indemonstráveis, tal como foi assinalado anteriormente. Assim, pois, vocábulos como finitude ou infinitude, dimensão, número, limite, extensão, delatam de forma flagrante a intenção do autor de referir-se a uma razão científico-experimental.

No entanto, no mesmo fragmento Laf. 418; Bru. 233 encontram-se duas afirmações aparentemente contraditórias: “pode-se perfeitamente conhecer que há um Deus sem saber o que ele é”; mas um pouco mais abaixo Pascal escreve que “somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é”.

Porque Pascal acaba de afirmar que se pode conhecer a existência de Deus sem conhecer o que Ele é quando, no entanto, ressalta de uma maneira tão elaborada que não conhecemos nem sua existência nem sua natureza? Uma primeira leitura leva a pensar que se trata de uma nova aplicação do princípio: todo conhecimento pressupõe uma conformidade entre quem conhece e o que é conhecido. A razão, nesta perspectiva, não pode conhecer nem a existência nem a essência divinas; somente seria capaz de captar a existência do infinito, como negação do finito. Além disso, ao negar a possibilidade de um conhecimento de Deus por parte da razão, Pascal estaria rechaçando absolutamente a continuidade entre um suposto conhecimento “natural” de Deus e o saber que Dele

nos outorgará a fé. “Pela fé, conhecemos a sua existência, pela glória, conhecemos a sua natureza”.

Tem-se tentado conciliar ambas as afirmações de Pascal, aparentemente contraditórias, argumentando que Pascal estaria se dirigindo a dois personagens distintos: a ele mesmo e ao descrente, de modo que, ao declarar impossível um conhecimento natural da existência de Deus não estaria senão fazendo uma concessão provisória a este último. Não obstante, só as palavras “fé” e “glória” poderiam dar a entender que não está se pondo no ponto de vista do descrente, mas que está falando como cristão e que, na verdade, a mensagem é: a existência de Deus é incognoscível para a razão, mas não para a fé³⁵³.

Uma segunda razão se funda em um argumento já assinalado anteriormente: para conhecer algo, é necessário ter alguma relação com ele, algum ponto de contato; o semelhante só se conhece por seu semelhante. Não podemos afirmar diretamente o infinito porque nós somos finitos. Contudo, nosso espírito, ainda que finito, pode conhecer indiretamente o infinito e afirmar sua existência ainda que sem compreendê-lo. Não pode conhecer senão em função do marco espacial imposto a nossa experiência por sua união com o corpo. O infinito espacial, por tanto, é conhecido, ainda que indiretamente, porque por sua espacialidade se integra em nossa experiência. Porém, não sucede o mesmo com Deus: se a razão é incapaz de provar que existe, é igualmente incapaz de provar que não existe.

É necessário recordar dois pontos essenciais para compreender melhor esta rejeição pascaliana da razão. Por um lado, inquieto por ver a razão de fato dominada por poderes enganadores – a imaginação, o amor próprio, os desejos – e formado na psicologia de Montaigne, Pascal perdera confiança no pensamento metafísico. Por outro lado, nosso filósofo é também um moralista que bebeu das fontes de Port-Royal, e que se formara na idéia da corrupção original, tão radical que a razão, alterada profundamente em seu exercício, já não pode conduzir-se ela mesma, e é maleável em qualquer direção. Tal é a condição da razão, que já não subsiste como poder de pesquisa metafísica, mas como a recordação nostálgica do que ela foi, sob a forma de um instinto que nos eleva, único e último amparo contra o pirronismo. Desde a corrupção da natureza, Deus deixara os homens em uma cegueira, da qual não podem sair, senão por Jesus Cristo.

³⁵³ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 109. Uma posição similar em Jeanne RUSSIER, *La foi selon Pascal*, T. I, pp. 72-83.

A racionalidade a que se refere Pascal é uma racionalidade marcada pelo traço da corrupção original. Em que consiste esta corrupção da inteligência? Afirma Laporte que Pascal segue neste ponto de perto os teólogos de Port-Royal, para quem todas as nossas potências de conhecer e de desejar estão orientadas para o falso e o vicioso, ainda que não em sua capacidade natural, mas sim em seu exercício³⁵⁴. Ensinam, de fato, que a inteligência não está corrompida senão enquanto subordinada à vontade; por sua vez, esta última está dominada pela concupiscência, que lhe impede de dirigir-se até Deus e a tem constantemente voltada para as criaturas, ou seja, até ela mesma. Em outras palavras, trata-se do amor próprio, que cega o homem constantemente.

Disto se segue que nas ciências puramente especulativas, como são, por exemplo, a geometria, a astronomia ou a física, cujo objeto de estudo não está relacionado com a concupiscência, a razão não está atada ao cegamento da qual é vítima a vontade. Por isso, este tipo de ciência pode alcançar verdades certas. Porém, no que se refere ao conhecimento de Deus ou de sua Lei, por outro lado, a razão é lançada de erro em erro, já que se trata de um conhecimento na qual a concupiscência está diretamente implicada, para manter a alma distante do verdadeiro Bem, isto é, de Deus, princípio e fundamento da verdadeira moral.

Como defender então o poder da razão científica enquanto se constata a cegueira produzida pelo pecado original? É a vontade, e não o espírito, que foi ferida e debilitada desde o princípio pelo primeiro pecado, e em seu extravio, ela compromete também o pensamento. Neste estado, ainda que o homem se esforce audaciosamente por buscar a verdade, sem a graça de Cristo nada poderá. Em consequência, a razão estaria longe de poder conhecer a existência de Deus, porque alcançar a verdade é um dom que unicamente pode vir do céu, de Deus mesmo.

Estas explicações de Pascal, nas quais intercala o plano da relação finito-infinito e o da fé, apresentam ante o espectador o panorama do “Deus dos geômetras”, ou seja, daqueles que põem de lado sua razão para deixar-se levar pela sua fé, a qual lhes abre as portas para espreitar ao Deus revelado. Em outras palavras, o “Deus dos geômetras” é aquele ao qual só se pode ter acesso mediante a fé: a razão não é capaz de “conhecer nem o que é nem se é”. Sob esta lógica, a referência do fragmento Laf. 418; Bru. 233 a Deus deve ser entendida como dirigida à Aquele em quem os geômetras – enquanto cristãos – crêem. Este é o Deus cuja existência se conhece pela fé e pela glória a sua

³⁵⁴ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, pp. 94-97.

natureza. Não haveria por tanto nenhuma alusão ao “Deus dos sábios e filósofos” mencionado no *Memorial*.

Embora nesta parte do fragmento Laf. 418; Bru. 233 se mescle a linguagem da fé com a da geometria, não há intrusão: aquela é introduzida para constatar e mostrar o acordo que existe entre o saber da geometria e as afirmações do cristianismo. A intenção desta inclusão não pareceria ser a de legitimar a religião cristã por parte do geômetra ou de fazer mais concreta a verdade abstrata da geometria para o cristão, mas indicar a aceitação bilateral dos pressupostos que serão a base do argumento que exporá em seguida.

A escala cognitiva determinada e estruturada pelas duplas de noções existência/natureza, extensão/limite, finito/infinito, está na base da apresentação do conhecimento sobrenatural do cristianismo. Pela fé, o homem se elevaria em um grau e obteria um conhecimento de Deus que corresponde formalmente ao conhecimento imediato do infinito: é o conhecimento da existência de uma realidade cuja natureza é, todavia, desconhecida. Na última etapa, a da glória, isto é, a da visão beatifica na outra vida, o homem alcançaria o conhecimento da natureza divina³⁵⁵.

Por todo o contexto do fragmento Laf 418; Bru. 233, é plausível afirmar que a razão não é capaz de alcançar senão aquilo que de algum modo participa de sua condição finita. O infinito só se lhe desvela enquanto negação do finito. Porém, já que Deus não é mensurável, está além dos limites de seu conhecimento. Conforme ao que já se vem assinalando desde as primeiras páginas deste capítulo, Pascal está aludindo a uma *razão geométrica*: aquela que se dirige ao *reino* do científico-experimental. Trata-se de uma razão que mede, de uma razão técnica.

No entanto, em nossa opinião, exista a possibilidade de uma outra interpretação sem forçar as palavras de Pascal. De fato, a razão geométrica não poderia conhecer “nem a existência nem a natureza de Deus, porque não tem extensão nem limites”. Porém, de acordo ao que indicávamos sobre a diversidade de conhecimentos que o homem pode adquirir e os distintos *esprits* que se descobrem na realidade e, através dos quais ela se manifesta, é possível que a outra frase (“assim, pode perfeitamente ser conhecido que há um Deus sem saber o que é”) se refere a um conhecimento *filosófico* de Deus. Tenha-se em conta que esta última proposição se encontra no manuscrito original como uma anotação marginal. Isso enfraquece a conexão com o parágrafo que o precede, onde se explica como o infinito se conhece a partir do finito. E finalmente faria

³⁵⁵ Cf. Per LONNING, *Cet effrayant pari*. Paris: J. Vrin, 1980, pp. 59-65.

alusão ao Deus da fé cristã, quando escreve que pela fé se conhece sua existência e que sua natureza nos será revelada na glória.

Acaso escreve Pascal primeiro como filósofo, depois como geômetra e finalmente como crente? Ainda que uma primeira leitura do fragmento leve a esta conclusão, é preciso considerar que a personagem a quem se dirige no decorrer de todo o texto é sempre o mesmo: o descrente, com quem dialoga com o fim de convertê-lo. Pascal é sempre o crente, mas que, para cumprir seu propósito, se situa ao nível de seu interlocutor, não para impor-lhe sua convicção, mas para convencê-lo.

Assim, a frase: “Assim *pode* perfeitamente ser conhecido que há um Deus sem saber o que é” pode ter este sentido: o conhecimento da existência de Deus não é um fato universal, já que alguns a ignoram por carecer da luz da fé e não entender as provas metafísicas. Nota-se também que para Pascal a perfeição deste conhecimento natural se refere à *existência* de Deus, não a sua natureza. Por isso, não existe contradição com o escrito anteriormente no fragmento Laf. 199; Bru. 72: “[...] se somos compostos de espírito e de matéria, não podemos conhecer *perfeitamente* as coisas simples espirituais ou corporais”: algum grau de saber sobre estas coisas podemos obter, ainda que se trate de um conhecimento parcial.

Desde esta perspectiva, não tem sentido ver nas palavras de Pascal uma concessão provisória ao ateu. Entram em jogo três níveis de conhecimento não contraditórios nem excludentes entre si: o da razão matemática, o da filosofia e o da fé sobrenatural. Assim, Jeanne Russier observa que, se interpretarmos a frase “façamos agora segundo as luzes naturais” como um passar a falar “segundo as luzes naturais”, teríamos que dizer: “se agora voltamos às luzes naturais, não temos senão que dizer de novo o que já se há constatado”³⁵⁶. Por outro lado, segundo a linha interpretativa seguida por Lonning³⁵⁷, a expressão “luzes naturais” se entende melhor quando posta em relação com o seguinte fragmento onde Pascal emprega palavras parecidas:

Eles viram [os que ignoram a religião cristã] pela *luz natural* que se existe uma religião verdadeira na terra, a conduta de todas as coisas deve tender a elas como a seu centro³⁵⁸.

³⁵⁶ Jeanne RUSSIER, *La foi selon Pascal*, T. I, p. 78.

³⁵⁷ Cf. Per LONNING, *Cet effrayant pari*, pp. 55-56.

³⁵⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 449; Bru. 556.

Neste fragmento fala, em singular, da “luz natural”. A partir desta confrontação seria possível obter duas conclusões. Primeiro, que Pascal não discute a posse de uma luz natural por parte dos não crentes, inclusive mal informados da religião. Segundo, que não atribui suas conclusões falsas ou os pressupostos que conduzem as elas, a esta luz. O que a “luz natural” revela aos homens é correto. Quando as premissas dadas por esta luz contribuem a um resultado falso, é porque se combinam com outros elementos estranhos, alheios a essas luzes.

Eis aonde nos levam os conhecimentos naturais. Se não são verdadeiros, não existe verdade no homem, e se são, ele encontra aí um grande motivo para humilhação, forçado a se rebaixar de uma maneira ou de outra³⁵⁹.

Todo conhecimento verdadeiro revela ao homem sua grandeza e sua miséria: a miséria é própria de sua condição e a ele pertence sua finitude e pequenez; sua grandeza, ainda que se possa chamar sua, não a recebe senão de Deus, seu Criador, cheio de bondade e fonte de felicidade para o homem. Perante este panorama, o homem não pode senão encher-se de humildade e descartar qualquer sentimento de vanglória, porque reconhece que toda grandeza nele é recebida de Deus, a quem tudo deve.

Deste modo, as expressões “luz natural” ou “luzes naturais” indicam uma fonte de conhecimento. Logo, pode falar-se indistintamente de “conhecimentos naturais” e “luzes naturais”. O adjetivo “natural” parece apontar, portanto, a um nível de conhecimento ao alcance de todo homem, não circunscrito unicamente a cientistas ou especialistas. Trataria de um conhecer comum a todos os homens, de um saber espontâneo que, ainda que não exclua os raciocínios, não precisa deles como tal conhecimento.

Não é estranho que Pascal, ao falar da razão, se refira também à natureza, como um binômio onde se unem saber intuitivo dos primeiros princípios e um conhecimento discursivo articulado em raciocínios, provas e definições. Para Pascal, a “natureza” designa, portanto, um princípio epistemológico: ela é a que afronta o ceticismo e a que freia, ao mesmo tempo, os ares triunfantes de uma razão que tudo o que não domina, destrói.

Detenho-me no único ponto forte dos dogmatistas, que consiste em que falando de boa-fé e sinceramente, não se pode duvidar dos princípios naturais. Contra o que os pirrônicos opõem, numa palavra, a incerteza de nossa origem que inclui a de nossa natureza. [...] Quem pensar em

³⁵⁹ *Ibid.*, Laf. 449; Bru. 556.

permanecer neutro será pirrônico por excelência. [...] Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe. Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente³⁶⁰.

A geometria, que só conhece suas regras de raciocínio, não pode definir as questões que para todos os homens são claras e conhecidas, para as quais a mesma natureza nos deu uma inteligência sem palavras:

Existem algumas palavras impossíveis de definir; e se a natureza não tivesse suprido esta carência com uma idéia semelhante que ela deu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas; emprega em seu lugar esta idéia com a mesma segurança e certeza que essas palavras foram explicadas de maneira perfeita, isenta de equívocos; porque a mesma natureza nos deu, sem palavras, uma inteligência mais clara que a que nos outorga a arte com suas explicações³⁶¹.

A razão não está em situação de estabelecer seu próprio fundamento, senão que este seja dado pela natureza, que então confunde os pirrônianos ou céticos. Além disso, para definir, é preciso noções já definidas por outras que, por sua vez, já tenham sido definidas, e esta cadeia de definições se perderia no infinito se nosso entendimento não tivesse como pressuposto algumas noções basilares capazes de operar sem a necessidade de ser por sua vez definidas.

O que se disse aqui sobre a definição, se aplica também à prova. Nada pode ser demonstrado se aquilo não está em meio a uma série de demonstrações que repousam, em último termo, sobre uma verdade não demonstrada. Sem ter como pressuposto um fundamento “natural” deste tipo, a razão não funciona jamais. Inclusive a razão que questiona a natureza repousa, nesta atividade, sobre uma base “natural”:

Esta admirável ciência [a geometria] não se une senão às coisas mais simples. Esta mesma qualidade que as fazem dignas de ser seus objetos [da geometria], as fazem incapazes de ser definidas; de modo que a falta de definição é mais uma perfeição que uma carência, porque não provem de sua obscuridade, mas ao contrário, de sua extrema evidência, que é tal, que ainda que possua a convicção das demonstrações, goza igualmente de extrema certeza³⁶².

³⁶⁰ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

³⁶¹ *Idem*, *De L'esprit Géométrique*, OCLG, T. II, pp. 158-159.

³⁶² *Ibid.*, p.162.

Neste sentido – conclui Lonning – no fragmento Laf. 418; Bru. 233 o conhecimento natural não se opõe ao raciocínio discursivo, como aparece em Laf. 131; Bru. 434 ou em sua obra sobre o espírito da geometria, mas ao sobrenatural da fé. Assim, aquele saber compreende não apenas os princípios naturais, mas também o procedimento para refletir a partir deles. Tratar-se-ia então de falar *segundo* as luzes naturais, e não de falar *delas*³⁶³.

Contudo, uma interpretação ampla das *luzes naturais* equivale a uma leitura que podemos classificar de *fideísta*, já que a única solução possível seria a insuficiência do homem para conhecer Deus desde uma instância alheia à revelação sobrenatural. A partir de suas considerações sobre o infinito, Pascal concluiria imediatamente depois que, falando segundo as luzes naturais, não podemos conhecer nem a existência nem a natureza de Deus. Se o infinito existe para a razão, é enquanto negação do finito, já que a série de números é ilimitada, o mesmo que a medida do espaço. Mas é a natureza deste infinito o que nos escapa porque não admite o acrescentamento, nem podemos saber se é par ou ímpar. No caso de Deus também sua natureza está fora de nosso alcance, porque se subtrai absolutamente à extensão e tão pouco podemos apreender sua essência divina porque não tem limites, como o finito.

Tratando-se de Deus, segundo esta aproximação, não haveria a respeito Dele um conhecimento por *experiência* nem por *extensão*: se entendemos o termo “conhecimento” nestes dois sentidos, pode-se dizer verdadeiramente que Deus é incognoscível tanto em sua existência como em sua natureza.

É então nas limitações da razão que alguns autores vêem uma situação trágica, porque temos esperança em Deus, porém não podemos demonstrá-lo. Essa esperança, pela qual nos atrevemos a apostar em Deus, estaria tingida do trágico, que consiste em uma esperança cifrada neste “estar invisível” de Deus, em tratar de fazer visível a invisibilidade de Deus³⁶⁴.

O mesmo argumento da aposta pareceria confirmar esta interpretação. Depois de haver constatado os estreitos limites do conhecimento humano, a aposta se apresenta como o único raciocínio válido para ajudar o incrédulo; a aposta seria o necessário começo que conduz à fé no Deus vivo, revelado a quem com ânimo sincero o busca sem descanso.

³⁶³ Cf. Per LONNING, *Cet effrayant pari*, pp. 70-71.

³⁶⁴ Cf. Jose LLANSÓ, *De la nada al infinito: Metafísica y tragedia en Pascal*. Madrid: Narcea, 1984, p. 203.

Em que pese a “evidência” que acompanha esta interpretação, nem todos os pontos encontram solução. Pascal se anima em mostrar que a religião é razoável:

Submissão e uso da razão: em que consiste o verdadeiro cristianismo. Se submetermos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e de sobrenatural.

Se violentarmos os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula³⁶⁵.

Por outro lado, como é possível afirmar a razoabilidade da religião se ela está absolutamente acima da razão? Que molas move a razão para avaliar a religião e decretar sua razoabilidade? Isso só é factível se existe algum ponto onde fé e razão se unem, algum lugar “comum” a um e outro princípio cognoscitivo, e este lugar é o coração.

Sem o uso da razão, a religião seria absurda e ridícula, porém só o recurso a razão despoja a religião do mistério e do sobrenatural. O uso da razão é legítimo, observa Hervé Pasqua, sob a condição de que se lembre que, de um lado, ela está debilitada em consequência do pecado original e que, por outro lado, é constitutivamente limitada. Apenas permite um modo de conhecimento discursivo, o qual não se deve exclusivamente à corrupção do pecado original, mas à sua condição finita. A rejeição da fé se explica então, pelo mal uso da razão, não por ela ser limitada. Submetendo-se a razão à fé, não somente é usada corretamente, mas ainda se fortalece e engrandece, porque desta maneira se conforma às necessidades de sua mesma natureza³⁶⁶.

Que o saber da fé esteja acima da razão não significa para Pascal que sejam dois âmbitos completamente separados: não tanto porque existem matérias alcançáveis pela razão que, de fato, foram reveladas, quanto porque o que está absolutamente acima da razão, e que somente é posto a nossa disposição pela fé, pode ser declarado pelo homem como razoável, isto é, como algo que não repugna à razão, que não violenta sua constituição racional. E tudo isto só é realizável se com as “luzes naturais” os homens puderem saber, ao menos em um certo grau, algo sobre Deus.

“Falemos agora segundo as luzes naturais”. Esta expressão de Pascal pode significar tanto qualquer conhecimento distinto do sobrenatural, como as luzes da razão

³⁶⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 167, 173; Bru. 269, 273.

³⁶⁶ Cf. Hervé PASQUA, *Le coeur et la raison selon Pascal*, in: *Revue Philosophique de Louvain*, n. 95, 1997, pp. 381-383.

matemática, segundo o contexto em que se encontre. Como temos visto, na maioria dos textos em que aparece, engloba as possibilidades cognoscitivas de que o homem é capaz sem a ajuda da fé revelada. No entanto, neste lugar – o fragmento que contém a aposta – nosso autor está dialogando com o incrédulo, para quem só existem como luzes naturais as de sua razão científico-matemática. Em consequência, nos parece que se deve aplicar o termo com um alcance restringido, segundo o entende seu interlocutor. Por isso a continuação volta ao discurso acima: Deus é infinitamente incompreensível porque não tem nem partes nem limites; perante Ele somos absolutamente desproporcionados.

O uso do advérbio *agora* busca distinguir entre o tratado imediatamente antes, a saber, o alcance da fé cristã, e o plano em que está o *libertin* que o escuta, destinatário do argumento da aposta, que até agora confia unicamente em sua razão científica.

Esta expressão de Pascal, portanto, não busca aqui fazer-se extensiva a *todo* conhecimento humano não fundado na fé revelada. As “luzes naturais” são distintas e variadas; o binômio primeiros princípios-processo discursivo não se refere unicamente ao campo da ciência experimental, como as matemáticas ou a física. Esta dualidade também atua no terreno filosófico ou metafísico, como nas ciências do espírito. Deste modo, a frase “faamos agora segundo as luzes naturais” deve ser entendida em seu contexto, ou seja, em um momento em que Pascal está criticando as pretensões racionalistas que ambicionam reduzir o âmbito do conhecimento científico à limitada margem do sensível-experimental e da cadeia dedutiva que é possível obter dele. São estas as “luzes naturais” de que Pascal assinala o limite e sua invalidez a respeito do saber acerca de Deus e de todas aquelas áreas que excedem o círculo experimental-dedutivo.

Por outro lado, é preciso ter presente tudo aquilo que Pascal fala sobre a grandeza e miséria do homem. Unicamente nos interessa destacar que um dos marcos que constitui sua miséria é sua finitude, sua dimensão físico-material, que o faz ser um ponto insignificante no universo, ante o qual se apresenta indefeso. Sua grandeza, ao contrário, vem de ser um ente dotado de faculdades intelectuais, que com seu conhecimento pode abarcar o mundo, e que, ainda que fosse esmagado pelas forças da natureza, mostraria sua superioridade sobre ela porque é consciente de ser destruído. Esta nobreza do homem, dada por seu pensamento, não pode ser reduzida simplesmente a conhecer *res extensae*. A razão é o meio pelo qual “medimos” a natureza, ou seja, por onde a conhecemos sob seu aspecto quantitativo, mensurável; porém existem muitas outras balanças com as quais podemos apreciar a realidade que nos rodeia e a nós mesmos. Pascal nos adverte que a maioria das coisas se fazem sem certeza científica,

porque escapam à limitada superfície do saber experimental; não são suscetíveis de serem verificadas empiricamente, no entanto, são aceitas por todos como verdadeiras. Em consequência, nossa ignorância sobre a natureza de Deus não implica necessariamente desconhecimento de sua existência. Esta conclusão leva o leitor simultaneamente a duas direções: de nossa incapacidade de conhecer a natureza de Deus não se pode deduzir a impossibilidade de conhecer sua existência; e do fato que se sabe que Ele é, não se pode concluir em uma aptidão para conhecer o que é. Contudo, nos parece que esta afirmação de Pascal só é válida se a interpretamos como um modo de prevenir o descrente que dialoga com ele e que está tentando rejeitar completamente qualquer reflexão sobre Deus, posto que se vê incapaz de crer Nele³⁶⁷.

A razão, como foi dito, se declara ela mesma impotente diante do problema de Deus. Nisto, observa Gouhier, estão de acordo tanto o racionalista como o crente: este invoca a fé e aquele a rejeita, porém para ambos a razão pareceria estar muda. Tudo parece indicar que o fato da religião não satisfazer os requerimentos da razão geométrica sobre Deus seria então o que precisamente lhe outorgaria seu sentido, em vez de mostrá-la débil aos olhos do incrédulo. Para alcançar a certeza da fé não seria necessário então o convencimento da razão, como se fosse um requisito indispensável; ao contrário, para conseguir atingir o estágio da fé seria necessário justamente a consciência de que o Deus salvador está *além* da razão geométrica, que se trata de uma realidade que a ultrapassa infinitamente³⁶⁸.

Entendida sob esta ótica a aspiração do cristianismo, se segue que o que ordinariamente se entende por prova, ou seja, um meio pelo qual de algum modo se garanta perante a razão a verdade do que se afirma, no caso da religião cristã, seja verdadeira justificação e não apenas um testemunho da verdade. A falta de indícios de verdade (daqueles que somente a razão pode dar conta) é a melhor garantia da religião para manter sua imunidade frente às críticas que pretendem rebatê-la³⁶⁹.

No fragmento Laf. 577; Bru. 234, Pascal afirma: “Se não se devesse fazer nada a não ser pelo certo, não se deveria fazer nada pela religião, pois ela não é certa”. Em seguida conclui: “Mas quanta coisa se faz pelo incerto, as viagens por mar, as batalhas. Digo pois que não se deveria fazer absolutamente nada, pois nada é certo. E que existe

³⁶⁷ Cf. Per LONNING, *Cet effrayant pari*, p. 61.

³⁶⁸ Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, p. 258.

³⁶⁹ Cf. Per LONNING, *Cet effrayant pari*, pp. 72-73.

mais certeza na religião do que na possibilidade de vermos o dia de amanhã”³⁷⁰. Seria precisamente aqui, aponta Llansó, onde se inscreve a aposta como a máxima expressão desta incerteza³⁷¹.

Os que pedem uma prova da verdade do cristianismo estariam demandando uma coisa que contradiz as pretensões próprias desta religião, porque quando Pascal nega à razão a possibilidade de conhecer a Deus, está bem longe de debilitar sua credibilidade, senão que estaria confirmando a pretensão feita pelo cristianismo de sua própria identidade. Cada crítica que exige justificações intelectuais à fé católica incorre então em um mal entendido a respeito dela:

E sobre essa base eles tomam ocasião de blasfemar sobre a religião cristã, porque a conhecem mal. Imaginam que ela consiste simplesmente na adoração de um Deus considerado como grande, e poderoso e eterno; o que é propriamente o deísmo, quase tão afastado da religião cristã quanto o ateísmo, que é exatamente o contrário. E daí concluem que essa religião não é verdadeira, porque não vêem que todas as coisas concorrem para o estabelecimento deste ponto, que Deus não se manifesta aos homens com toda a evidência com que poderia fazê-lo./ Mas daí que concluam o que quiserem contra o deísmo, nada concluirão contra a religião cristã³⁷².

No entanto, contrariamente ao que uma primeira leitura do texto sugere, não se trata, para Pascal, de apresentar uma religião em desacordo com a razão matemática nem contrária a seus teoremas e demonstrações. Se antes constatou a limitação desta razão para conhecer a Deus, agora o pensador de Auvergne extrai uma consequência: a religião está à margem da razão geométrica. Com as ferramentas que esta é capaz de proporcionar-lhe não pode justificar-se a si mesma. Nesta inabarcabilidade da religião por parte da razão matemática radicaria a insegurança do fenômeno religioso: a religião é incerta, quando se lhe julga exclusivamente desde o ponto de vista das ciências experimentais. O descrente – fiel cartesiano – que fala com Pascal, não busca com sinceridade a verdade mas, antes de tudo, a clareza e a distinção. Prova disso é como Pascal continua mais abaixo o diálogo:

Examinemos, pois, esse ponto [diz Pascal]. E digamos: Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? a razão nada pode determinar a esse respeito. Existe um caos infinito que nos separa³⁷³.

³⁷⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 577; Bru. 234.

³⁷¹ Cf. Jose LLANSÓ, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*, pp. 205-208.

³⁷² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 449; Bru. 556.

³⁷³ *Ibid.*, Laf. 418; Bru. 233.

A referência ao “caos infinito” induz Pascal a pensar, senão como um cético, ao menos como um fideísta. Contudo, é preciso levar em conta que ele está reagindo contra o racionalismo cartesiano e que o descrente que tem a sua frente é um de seus representantes. Na boca deste personagem, que vive na indiferença, Pascal põe estas palavras:

[...] Não sei quem me colocou no mundo, nem o que é o mundo, nem o que sou eu mesmo; estou numa ignorância terrível de todas as coisas [...]. Vejo esses espantosos espaços do universo que me encerram [...]. Só vejo infinidades por todas as partes, que me encerram como a um átomo e como a uma sombra que não dura senão um instante sem retorno³⁷⁴.

Neste contexto, a alusão ao “caos infinito” não parece ser uma convicção própria de Pascal, mas do personagem que o escuta. Por isso que frente as pretensões excessivas da razão geométrica Pascal destaca seus limites.

A religião não constitui um absurdo, nem desde nenhum ponto de vista cabe na ótica pascaliana um *credo quia absurdum*; antes disso, nosso autor se encarrega de afirmar a razoabilidade da religião: a fé não é contrária a razão, porém está mais além dela; é congruente com a razão, porém não pode ser compreendida por esta:

Os homens têm desprezo pela religião. Têm ódio dela e medo de que ela seja verdadeira. Para curar isso, é preciso começar por mostrar que a religião não é contrária à razão. Venerável, dar-lhe o respeito./ Em seguida, torná-la amável, fazer com que os bons desejem que ela seja verdadeira e depois mostrar que ela é verdadeira./ Venerável porque conheceu bem o homem./ Amável porque promete o verdadeiro bem³⁷⁵.

Este é o primeiro ponto que se deve mostrar ao incrédulo, para que ao menos sinta respeito pela religião. Apenas assim poderá iniciar o caminho para a conversão, até seu verdadeiro destino.

A fé é *raisonnable*: está acima da razão e dos sentidos, não contra eles; o próprio da razão é submeter-se àquilo que lhe ultrapassa. A esse respeito diz Pascal: “A fé diz certamente o que os sentidos não dizem, mas não o contrário do que eles vêem; ela está acima e não contra”³⁷⁶. Portanto, o que Pascal quer dizer no fragmento Laf. 418; Bru. 233 é que, se a religião cristã pudesse dar razões de ordem geométrico-matemático,

³⁷⁴ *Ibid.*, Laf. 427; Bru. 194.

³⁷⁵ *Ibid.*, Laf. 12; Bru. 187.

³⁷⁶ *Ibid.*, Laf. 185; Bru. 265.

perderia toda sua força e encanto; se desvirtuaria, porque significaria que é suscetível de ser abarcada por uma potência tão finita e limitada como é a razão discursiva; já não haveria lugar para o sobrenatural, para o mistério. Em outras palavras, a verdade da religião não pode ser verificada ou demonstrada de modo científico-experimental. Porém este não é o único caminho para atestar a verdade de suas afirmações: o argumento da autoridade desempenha neste contexto um papel de primeiríssima ordem.

Enfim, o que Pascal adverte é o fracasso do racionalismo em metafísica, e da sua pretensão de construir uma teodicéia “racional”, isto é, fundada exclusivamente na clareza e distinção da razão matemática; ou seja, previne sobre a insuficiência desta razão cartesiana para conhecer Deus. Esta é posta em causa porquanto seu projeto de compreender a Deus com seus próprios meios implicaria num abuso de poder. Em outras palavras, não se trataria de negar abertamente toda atuação da razão, mas de marcar suas fronteiras, reconhecendo-lhe, no âmbito da aposta, um papel imprescindível³⁷⁷.

3. O Coração como Fonte de Conhecimento

A epistemologia pascaliana, como vimos, não está circunscrita somente à razão geométrica, apesar de se referir justamente a ela nos primeiros parágrafos do fragmento que contém o argumento da aposta. Junto a um órgão discursivo – que com frequência denomina *raison* – aparece outra instância não menos importante, que em numerosas ocasiões Pascal designa com o nome *coeur*.

Neste momento da pesquisa buscamos compreender o significado que o coração tem no pensamento de Pascal. Para isso, revisaremos em primeiro lugar o contexto em que ele aparece, isto é, quais são os âmbitos de sua atividade. Desta maneira, poderemos tentar enquadrar qual é sua identidade, ou seja, se há de explicar-se como parte da inteligência ou da vontade. Ao fim destas considerações se poderá apreciar melhor o papel do coração dentro do argumento da aposta e, em geral, de todo o projeto apologético pascaliano.

³⁷⁷ Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, p. 285.

3.1. Imprecisões do termo *Coração*

O emprego da língua comum por parte de Pascal tem uma dupla consequência: por um lado, os termos possuem toda a riqueza que foram adquirindo ao longo dos séculos; por outro lado, a esta riqueza se une uma imprecisão e ambigüidade significativa.

O termo *coração* é um claro expoente desta consequência. Assim como prontamente afirma que é o coração que sente a Deus, também acusa o coração humano de estar repleto de imundícies. Se ambivalente é sua avaliação, também o é sua significação, pois tanto identifica o coração com o sentimento como com o instinto ou a vontade. Em todo caso, se percebe que é uma questão crucial no pensamento pascaliano. Isso pode ser constatado na frequência com que Pascal emprega a palavra *coração*: se encontram em suas cartas, em seus escritos mais breves (em *Oração para pedir o bom uso das enfermidades* repete quinze vezes), nas *Provinciais* e, sobretudo, nos *Pensamentos*, onde aparecem mais de cem vezes³⁷⁸. É possível encontrar algum significado comum no uso deste termo?

Além das imprecisões e ambigüidades, Pascal apresenta a idéia de núcleo e centro que tem esta palavra na linguagem corrente quando nos referimos ao coração de algo. O coração, órgão que biologicamente é considerado o centro do corpo humano, é também o centro de atividade, o núcleo e raiz da pessoa, o mais genuíno de cada homem. Precisamente, desta raiz última do ser, nascem os sentimentos e instintos que nos fazem conhecer as primeiras verdades. Como a razão conhece por provas e deduções, o coração conhece por instinto e sentimento. Este é o significado que subjaz nos diferentes usos do termo e que dá unidade à multiplicidade de acepções. Como indica Sellier: “Não duvidemos em concluir que há mais que uma acepção da palavra coração em Pascal: coração designa toda a profundidade da alma”³⁷⁹.

Tal interpretação tem sua correspondente tradução em recursos lingüísticos. Michel Le Guern afirmou que, desde o ponto de vista lingüístico,

os usos pascalianos da palavra coração são metonímias dessa classe tão habitual em nossa literatura clássica como é a causa pelo efeito, que designa a função pelo órgão. O importante não é aqui a multiplicidade de acepções que dá à palavra coração, mas o esforço por fundar a unidade de todo um

³⁷⁸ Segundo o intérprete Gouhier, Hugh Davidson contou 128 vezes a palavra “coração” só nos *Pensamentos*, cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 86.

³⁷⁹ Philippe SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Armand Colin, 1970, p. 136.

conjunto de faculdades. Certamente nisso não é totalmente original, já que, como mostrou Philippe Sellier, segue Santo Agostinho³⁸⁰.

Uma análise exaustiva dos termos, verbos e proposições com os quais Pascal conjuga a palavra *coração*, mostra que o propósito é evocar a imagem de algo que contém – um continente – e seu conteúdo. Se o coração está vazio de Deus, então, está invadido de orgulho, vaidade, tédio e erro. Se estiver cheio de Deus, nele repousa a graça e a fé. Este duplo registro coincide ademais com a estrutura dos *Pensamentos*: miséria do homem sem Deus – grandeza do homem com Deus, e com a concepção do homem jansenista de origem agostiniana. Esta concepção contém, por sua vez, o valor e o significado bíblico de coração. Pascal redescobre a importância de uma dimensão do ser humano durante muitos séculos relegada pela filosofia.

Os teólogos agostinianos retomaram o significado que o coração tinha na Bíblia. No Antigo Testamento se referia tanto a vida espiritual como a corporal. É compreensível então que contenha e represente todas as faculdades humanas. O coração, como a alma, é o princípio de atividade da razão, da vontade e da consciência moral, bem como da sensibilidade corporal.

De acordo com o intérprete Philippe Sellier:

O coração bíblico representa o dinamismo interior da pessoa na multiplicidade de seus atos, sem que se estabeleça uma separação clara entre o corporal e o espiritual, nem entre as faculdades. Daí a importância da expressão de todo coração, que significa que é o homem completo que deve dirigir-se a buscar a Deus, a crer nele, a amá-lo, a viver segundo seus preceitos³⁸¹.

Conforme se avança no tempo se irá especificando a diferença entre o físico e o psíquico. Com Santo Agostinho, o coração perde sua conotação fisiológica, já que distingue claramente o corporal do espiritual. Todavia, continua concebendo o coração como o centro da atividade espiritual. Vejamos mais detalhadamente o uso do conceito de coração em Santo Agostinho a partir da análise feita pelo intérprete Martins do *Pascal et Saint Augustin* do grande *scholar* pascaliano Phillipe Sellier. Para Santo Agostinho o coração é:

³⁸⁰ Michel LE GUERN et. al., *Méthode chez Pascal*. Paris: PUF, 1979, p. 396.

³⁸¹ Philippe SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, p. 120.

1) o campo onde Deus visita, o espaço interior onde se dá uma grande tempestade de ventos das paixões: o coração é um campo de batalha; 2) ele é também sinônimo de movimento e palpitação da alma, de modo que se adormecimento teria nos levado à morte; 3) “o coração, diz ele [Sellier], é o homem interior agindo” (SELLIER, 1992); 4) portanto, conclui Sellier, “ele designa o dinamismo específico da alma racional, voltada em direção a um fim, com uma orientação boa ou má que julga o homem” (SELLIER, 1992). O coração é o órgão da vontade e do juízo³⁸².

Depois do Doutor da Graça, só o oriente guardará a riqueza semântica do termo *coração*, enquanto no ocidente não deixará de empobrecer-se.

O caso de Pascal é excepcional diante da aridez filosófica que ignora a importância do coração e dos sentimentos humanos. Comparando com Santo Agostinho acreditamos que, inicialmente, o coração em Pascal pode ser entendido da mesma maneira que é usado na atmosfera bíblica³⁸³, livre de toda significação fisiológica, ou seja, tal como Santo Agostinho a utilizou³⁸⁴. Mas Pascal também diverge do mestre, pois o Doutor da Graça exclui do domínio do coração faculdades como a razão e a imaginação³⁸⁵. Para Pascal, diferentemente do que pensava Santo Agostinho, “os primeiros princípios não pertencem ao *intellectus* e à *ratio*, mas ao coração, ou instinto, como às vezes se refere: eis a diferença central entre o conceito de coração em Santo Agostinho e Pascal”³⁸⁶. Pensamos que o mais relevante da interpretação de Pascal está em conceber o coração como fonte e origem do verdadeiro conhecimento. Não é só puro querer, mas a raiz comum do conhecer e sentir.

Como se só a razão fosse capaz de nos instruir, prouvesse a Deus que, pelo contrário, jamais dela tivéssemos necessidade e conhecêssemos todas as coisas por instinto e por sentimento, mas a natureza recusou-nos esse bem; deu-nos, ao contrário, só alguns poucos conhecimentos dessa ordem; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio³⁸⁷.

³⁸² Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, pp. 231-232.

³⁸³ O intérprete Henri Gouhier recorda que um dos sentidos privilegiados que daria a tônica da palavra *coração* é a imagem bíblica da *inclinatio*. Pascal encontra esta imagem ao ler o Salmo 118, onde está escrito: “*Inclina meu coração para os teus testemunhos, e não para o proveito. Evita que meus olhos vejam o que é inútil, dá-me vida com tua palavra*” [trad. Bíblia de Jerusalém; grifo nosso]. Diz Gouhier: “A ‘inclinação’ tem um duplo efeito: Inclina meu coração para teus testemunhos e não para a vaneidade. E a oração de Davi continua: Desvia meus olhos da vista das coisas vãs. Faze-me viver sobre tua via. Para ser voltada para Deus, a alma deve ser desviada dos bens deste mundo, e é Deus que, ao voltá-la para ele, desvia-a dos bens deste mundo, imagem que está na etimologia de *convertere*”. Henri GOUHIÉ, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, pp. 86-87 [grifo do autor].

³⁸⁴ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 232.

³⁸⁵ Cf. Philippe SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, pp. 108-109.

³⁸⁶ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 233.

³⁸⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 110; Bru. 282.

Em tempo, apresentamos também a definição dada pelo intérprete Henri Gouhier da palavra *coração*. Analisando os *Escritos sobre a graça* de Pascal, Gouhier diz que “a palavra ‘coração’ designa o lugar privilegiado onde se exerce a pressão divina³⁸⁸. O *coração* é, portanto, segundo Gouhier, a parte da alma que, no exterior da razão e dos sentimentos, pode receber de Deus o movimento que a dirige para ele e que, por isso mesmo, afasta-a de tudo quanto não é ele³⁸⁹. Assim, concluímos reflexão da palavra *coração*, seguindo mais uma vez os passos de Gouhier:

A palavra “coração” tem portanto, sob a pena de Pascal, sobretudo, um sentido propriamente religioso, ligado, por certo, à idéia que Pascal se faz da religião, ou seja, aquela que exprime “a conversão verdadeira”, quando intervém na alma do homem pecador um amor por Deus que é um dom do Deus que ama essa alma. Por conseguinte, digamos logo na seqüência, se há também um uso profano da palavra “coração”, não é a significação profana que, por analogia, tornou-se religiosa: é a significação religiosa que, por analogia, tornou-se profana³⁹⁰.

Vejamos, portanto, mais detalhadamente, como o sentido propriamente religioso e o sentido profano da palavra *coração* é pronunciado por Pascal em contextos ligados a situações bem diferentes.

3.2. Deus Sensível ao Coração

O coração é o meio pelo qual o homem entra em contato com Deus, porque Ele é sentido em uma apreensão amorosa, não é descoberto diretamente através de conceitos e noções abstratas. É o *coração* que sente a presença da *inclinação* pelo e para o Deus de Jesus Cristo, totalmente independente do que os raciocínios podem ensinar mesmo sobre o que a razão chama Deus.

Para Pascal, “a fé é um dom de Deus. Não creia que digamos que é um dom de raciocínio. As outras religiões não dizem isso de sua fé. Elas só davam o raciocínio como meio de acesso, que entretanto não conduz a elas”³⁹¹. Pascal afirma em uma carta a senhorita de Roannez: “Se Deus se revelasse continuamente aos homens, não haveria

³⁸⁸ Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 87.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 88.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 89.

³⁹¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 558; Bru. 279.

mérito em acreditar n'Ele³⁹². Deste modo, crer por raciocínio e em virtude de uma evidência racional não é propriamente crer. Com efeito, semelhante crença é estranho à grande maioria de fiéis: não é própria dos ignorantes, das crianças, das mulheres. Mas, a fé de todas estas pessoas não tem menos valor aos olhos de Deus por conter menos reflexão. Ao contrário, é o modelo, de certo modo, que a Escritura e os Padres propõe aos sábios. A esse respeito, Pascal escreve no fragmento Laf. 82; Bru. 327: “A sabedoria nos remete à infância. *Nisi efficiamini sicut parvuli* [se não vos converterdes e não fordes como criancinhas]”. Também Descartes repetia que no conhecimento das verdades reveladas, os mais idiotas e tontos podem chegar tão longe quanto as mentes mais sutis. Daqui pareceria poder-se concluir que o legítimo e quase o necessário seria ter uma fé não refletida: que deveríamos crer as verdades sem a ajuda do raciocínio.

E o paradoxo – observa Laporte – é que crer é julgar³⁹³. Porém, se o juízo aqui não é resultado da experiência, de onde resulta? Talvez nos fragmentos Laf. 380; Bru. 284, Laf. 381; Bru. 286 e Laf. 382; Bru. 287 encontremos o pensamento de Pascal a esse respeito:

Não vos admireis de ver pessoas simples crerem sem raciocinar. Deus lhes dá o seu amor e o ódio de si mesmos. Inclina-lhes o coração a acreditar. Nunca se crerá, com uma crença útil e de fé, se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele o inclinar. É isso que Davi conhecia bem. *Inclina cor meum*³⁹⁴.

Aqueles que crêem ser ter lido os Testamentos é porque têm uma disposição interior toda santa, e o que ouvem dizer de nossa religião está em conformidade com essa disposição. Sentem que um Deus os fez. Só querem amar a Deus, só querem odiar a si mesmos. Sentem que por si mesmos não têm força para tanto, que são incapazes de ir até Deus e que, se Deus não vem a eles, são incapazes de qualquer comunicação com ele, e ouvem dizer em nossa religião que é necessário amar só a Deus e odiar a si mesmo, mas que sendo todos corrompidos e incapazes de Deus, Deus se fez homem para se unir a nós. Não é preciso mais do que isso para persuadir homens que têm essa disposição no coração e que têm esse conhecimento de seu dever e de sua incapacidade³⁹⁵.

Conhecimento de Deus.

Aqueles que vemos ser cristãos sem o conhecimento das profecias e das provas não deixam de julgar a respeito delas tanto quanto aqueles que têm esse conhecimento. Eles julgam pelo coração como os outros julgam pelo

³⁹² Idem, *Lettre à Mlle. de Roannez*, OCLG, T. II, p. 30.

³⁹³ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 53.

³⁹⁴ Blaise Pascal, *Pensamentos*, Laf. 380; Bru. 284.

³⁹⁵ *Ibid.*, Laf. 381; Bru. 286.

espírito. É o próprio Deus que os inclina a crer e assim eles ficam muito eficazmente persuadidos³⁹⁶.

As pessoas simples, que admitem as verdades da Religião sem ter lido a Bíblia, sem conhecer as profecias nem as provas, julgam por uma certa disposição interior, por uma certa inclinação que Deus põe em seus corações, graças ao qual estão muito eficazmente persuadidos.

Também a teologia tradicional rejeita uma fé puramente especulativa. A fé que salva é uma fé viva, que impregna todas as capacidades da alma, que faz a verdade descer da cabeça para o coração. Neste sentido, a verdadeira fé poderia ser comparada à inspiração profética, já que o profeta se esforça em traduzir e em explicitar o que sua alma experimenta ao contato íntimo e direto com a verdade divina. O essencial do dom profético é esse toque que Deus imprime e faz sentir no fundo do próprio ser.

Confesso que um desses cristãos que crêem sem provas não terá talvez com que convencer um infiel, que dirá o mesmo de si, mas aqueles que conhecem as provas da religião provarão sem dificuldade que esse fiel é verdadeiramente inspirado por Deus, embora ele próprio não possa prová-lo. Porque como Deus diz em seus profetas (que são indubitavelmente profetas), que no reino de Jesus Cristo ele espalharia o seu espírito sobre as nações e que os filhos, as filhas e as crianças da Igreja profetizariam, está fora de dúvida que o espírito de Deus está sobre uns e não está sobre outros³⁹⁷.

Assim também ocorreria – afirma Laporte – ainda que em um grau menor, com o dom da fé³⁹⁸: “Eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão”³⁹⁹. A inspiração não implicaria uma percepção clara, uma iluminação ou revelação nem na fé nem tampouco na profecia, porque é um sentimento. Desta maneira, a vida religiosa mostraria um modo de conhecimento distinto da evidência científica, tão firme como imediato, que é por sua vez indivisivelmente inteligência e amor⁴⁰⁰.

Com efeito, não se pode negar que a fé que defende Pascal nestes textos é uma fé sobrenatural, uma fé cujas manifestações decorrem de uma crença vívida. Mais que uma característica, este é um ponto fundamental e se traduz, entre outros modos, em constatar que muitos crêem firmemente, mas quase sem poder dar razão de sua fé:

³⁹⁶ *Ibid.*, Laf. 382; Bru. 287.

³⁹⁷ *Ibid.*, Laf. 382; Bru. 287.

³⁹⁸ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 56.

³⁹⁹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 424; Bru. 278.

⁴⁰⁰ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, pp. 51-56.

possuem um conhecimento vital, um saber intuitivo dos princípios da religião infundido por Deus no coração.

Embora seja este um saber originado no “sentimento”, isso não exclui que a razão possa acolher estes princípios inspirados por Deus. É o que permite afirmar a “razoabilidade” da religião. Por isso, nos fragmentos acima citados, a idéia que defende Pascal não é a ausência do raciocínio na fé crida, mas que ela não pode ser produzida pela razão humana, porque é sobrenatural. Prova disso é que existem pessoas simples que crêem indubitavelmente, sem que possam dar razão de sua fé. Deste modo, quando Pascal escreve que cremos sem a ajuda do raciocínio, quer dizer que a fé não é suscetível de ser abarcada somente pela razão geométrica. Assim como esta *raison* necessita do coração para conhecer os princípios basilares de seu processo científico, também precisa dele para compreender e aceitar a fé, mesmo que não chegue eventualmente a desenvolver nenhum discurso sobre o conteúdo dessa fé crida. Por isso, a religião não exclui a razão, apesar de que não considere como filhos seus a quem crê sem inspiração:

Há três modos de se crer: a razão, o costume, (a) inspiração. A religião cristã, única a ter a razão, não admite como seus verdadeiros filhos aqueles que crêem sem inspiração. Não que ela exclua a razão e o costume, ao contrário; mas é preciso abrir a mente para as provas, confirmar-se pelo costume, mas oferecer-se pelas humilhações às inspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito, *ne evacuetur crux Christi*⁴⁰¹.

Em outras palavras, esta gratuidade da salvação leva Pascal a rechaçar uma pré-inclusão da ordem sobrenatural na natureza humana, como se houvesse uma fé inata no coração. Trata-se de buscar não em si mesmo, mas no mundo, uma solução para as interrogações do coração e encontrar a mais alta resposta no cristianismo.

A própria contingência também é captada, não pela razão, mas pelo coração. Neste sentido, diz Pascal:

Eu sinto que posso não ter sido, pois o eu consiste no meu pensamento; portanto, eu que penso não teria sido se minha mãe tivesse sido morta antes que eu tivesse sido animado, portanto, não sou um ser necessário. Não sou tampouco eterno nem infinito, mas vejo bem que há na natureza um ser necessário, eterno e infinito⁴⁰².

⁴⁰¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 808; Bru. 245. Cf. I Coríntios 1, 17: “A fim de que não seja inútil a cruz de Cristo”[Trad. A Bíblia De Jerusalém].

⁴⁰² *Ibid.*, Laf. 135; Bru. 469.

Pascal cuida em escrever o termo “sentir”, ao invés do mais usual “saber”: o próprio ser se sente, isto é, se intui, e o órgão destes sentimentos é o coração. Entre as razões do coração que a razão não conhece – recorda Caturelli – existe uma originária, última, inalcançável para a razão reflexiva, imediata e profundíssima, que é o sentir-se existir como idêntico e simultâneo sentir-se poder não ter sido; e este sentir do coração implica o sentimento de um ser necessário, eterno e infinito que se implanta na existência e que é Deus⁴⁰³. Em todo caso, o que aqui interessa ressaltar é que para Pascal o homem se une a Deus pela fé, que se recebe primordialmente no coração.

Por isso, neste momento, cabe perguntar: como atua o coração no argumento da aposta? Quando nos referimos anteriormente aos limites da razão no conhecimento de Deus, tentamos mostrar que a *raison* citada por Pascal na primeira parte do fragmento Laf. 418; Bru. 233 é aquele órgão discursivo, próprio do *esprit de géométrie* e que freqüentemente temos chamado “razão geométrica”. Também buscamos advertir ao leitor que Pascal não estava defendendo com isso uma transição desde essa razão à esfera da fé sobrenatural e da religião. Era preciso que houvesse alguma função da razão (entendida desta vez em sentido amplo ou geral, como sinônimo de “luzes naturais”) que pudesse avaliar a fé que se recebia e compreender seu conteúdo; que captasse a “razoabilidade” da religião.

Pascal convida seu interlocutor a deixar de lado, ao menos por um momento, a razão geométrica na qual confia quase que cegamente. Tenta motivá-lo a elevar-se do limitado plano das verificações e raciocínios, para abrir-se à transcendência. Não se trata de deixar de lado absolutamente toda racionalidade e ancorar-se exclusivamente na fé. O que Pascal pretende é que seu interlocutor descubra que existe um âmbito de suas capacidades naturais, para ele insuspeitado: o *esprit de finesse*. Com este espírito, cujo órgão é o coração⁴⁰⁴, intuirá que a religião tem uma lógica que é compreensível, ainda

⁴⁰³ Cf. Alberto CATURELLI, *El sentimiento de Dios y el ateísmo en Pascal*, p. 334.

⁴⁰⁴ No entanto, é preciso fazer aqui uma ressalva, pois sobre a relação entre o coração e o espírito de finura, consideramos também a interpretação de Martins. Em sua tese de doutorado, o intérprete Martins apresenta uma contundente crítica ao pensamento de Hervé Pasqua, para quem o coração e o espírito de finesse são uma mesma realidade (PASQUA, 2000). Em sua análise do fragmento Laf. 512; Bru. 1, onde Pascal fala sobre a diferença entre o espírito geométrico e o espírito de finura, Martins afirma que: “[...] A ordem do coração, diferente daquela da razão – espírito geométrico e espírito de *finesse* –, pode ser observada enquanto relação: o coração assenta os princípios pelo sentimento, a razão funciona a partir deles. Mas a relação deve ser bem observada para que não haja confusão: ‘é preciso guardar em particular de confundir o espírito de *finesse* com o coração, faculdade que somente assenta os princípios’ (MESNARD, 1993). Assentar os princípios – atividade do coração pelo sentimento – é diferente de funcionar a partir deles. Ora, vemos que Mesnard, ao contrário de Pasqua, também está de acordo que a intuição não pode ser o critério de discernimento entre o conceito de coração e razão, pois o espírito de *finesse* é da ordem da razão e também funciona intuitivamente. Entretanto, se o coração é intuitivo, assim como o espírito de *finesse*, como destaca Mesnard, qual a diferença entre o coração e o espírito de finesse naquilo que diz respeito à intuição? A diferença é que o espírito de *finesse* precisa dos princípios antes de

que não o seja para a geometria. Com este espírito poderá avaliar as alternativas da aposta, não de um modo técnico, mas em relação global com todo seu ser; não em uma análise teórica e desinteressada, mas de forma *vital*, comprometendo na escolha tudo o que é; tampouco mediante a rede de um processo discursivo, mas de um modo intuitivo, instantâneo. Com este espírito verá a conveniência de uma vida moral reta para melhor dispor-se a fim de receber o dom gratuito da fé. E tudo isto não é prerrogativa de uns poucos eleitos, mas “direito” de todos, porque “no espírito de finura, os princípios estão no uso comum e diante dos olhos de toda gente”⁴⁰⁵, embora *de fato* nem todos vejam os princípios. A aposta se encontra, portanto, no âmbito de *les choses de finesse*, das coisas da alma, que não são claras e distintas, como exige a geometria, mas numerosas e complexas.

3.3. A Identidade do Coração

Acreditamos que seja preciso insistir um pouco mais sobre qual o significado do conceito *coeur* em Pascal para poder compreender melhor a natureza de sua atividade dentro da *Apologia*. Para Pascal, o *coração* é uma faculdade que está permeada de *razoabilidade*, só que se trata de uma razão que está *além* de um nível puramente discursivo, próprio da razão geométrica. É uma razão que percebe num golpe de vista seu objeto e que logo o expressa lançando mão dos elementos que lhe proporcionam os diversos *esprit* que enchem a multiforme realidade.

Segundo Pondé, o *coeur* em Pascal é o órgão por meio do qual nos relacionamos com a *surnaturalité* (“sobrenaturalidade”):

começar funcionar, depende deles, os intui assentindo ao sentimento do coração e, a partir disso, compõe seus raciocínios: ‘mal se consegue vê-los, pode-se senti-los mais facilmente que vê-los, tem-se infinitas dificuldades para fazer com que aqueles que não os sentem por si mesmo passem a senti-los’ (PASCAL, Laf. 512; Bru. 1). O espírito de *finesse* é a faculdade que mais se aproxima do coração: é intuitivo e apreende pelo sentimento. É esta proximidade que permite Sellier afirmar: ‘o espírito de *finesse* não é o coração, mas ele consiste em uma atividade dominante do coração que se prolonga em esboços de raciocínio’ (SELLIER, 1992). O coração é o sentimento que assenta os princípios, ou seja, é intuitivo na medida em que o sentimento do coração assenta os princípios para que a razão – espírito de *finesse* – inicie seu trabalho. Porém, dizer que há uma proximidade de funcionamento não significa que se trata de uma mesma realidade: o espírito de *finesse* não assenta os princípios, para este domínio é o órgão definitivamente teológico, eis a diferença capital. Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 229-230.

⁴⁰⁵ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 512; Bru. 1.

[...] é por meio dele que experimentamos o *sentiment naturel* (“natural” significa segurança para além de legitimidade racional possível), sentimento esse responsável por noções claras como, por exemplo, espaço e tempo – “resto” de nossa natureza pré-pecado original, que estava em “conversão” com a ordem sobrenatural – e, de modo ainda mais importante, é também o órgão da “re-conversão”, pois a graça é recebida pelo *coeur* – ele é também o órgão da *volonté* (vontade) e da *charité* (caridade, amor de Deus). Portanto, o *coeur* é, de algum modo, o órgão da *surnaturalité* nos limites de nosso sistema natural dado, e é por isso que, por alguma razão, ele *confunde* todo procedimento humano racional (natural) e seus produtos – *voilà* as razões desconhecidas do coração⁴⁰⁶.

Assim, a partir desta oportuna definição do *coeur* pascaliano como órgão da “sobrenaturalidade” nos perguntamos: se o coração é o que move a entregar-se a Deus e a comprometer toda a vida por ele, não pertence ele mais à vontade que à razão? Reconduzir o coração para a inteligência ou para a vontade permite não só pontuar melhor esta faculdade, mas também constatar se alcança neste ponto a tendência de Pascal a privilegiar a vontade frente a inteligência. Essa questão tem sua importância principalmente em relação com o fragmento Laf. 418; Bru. 233: segundo o coração pertença a inteligência ou a vontade, terá mais importância no *pari* convencer ao incrédulo que há de decidir-se por Deus ou o animá-lo a lutar contra as paixões e contra tudo aquilo que debilite a decisão tomada.

Existem textos que sugerem uma leitura de *coeur* como sinônimo de vontade⁴⁰⁷. Neste caso, não se trataria de um tipo de conhecimento, mas de um desejo – que por sua vez é governado pela vontade – que dirige o entendimento até algum objeto. De acordo com Pascal, a vontade

“é um dos principais órgãos da crença, não que ela forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face pela qual olhamos. A vontade que se apraz numa mais do que na outra desvia o espírito de considerar as qualidades daquela que não gosta de ver, e assim o espírito, caminhando junto com a vontade, detém-se a olhar a face de que ela gosta e assim julga a respeito dela por aquilo que vê”⁴⁰⁸.

De acordo com Hélène Michon, de modo geral no pensamento pascaliano, o *coeur* designa o conhecimento intuitivo dos primeiros princípios, que também aparece

⁴⁰⁶ Luis Felipe PONDE, *Conhecimento na Desgraça*, p. 18, nota 10 [tradução e grifo do autor].

⁴⁰⁷ Cf. Hélène MICHON, *L'Ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion, 2007, pp. 286-292.

⁴⁰⁸ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 539; Bru. 99.

expressado sob o nome de “natureza” ou “instinto”⁴⁰⁹. Também para o intérprete Mesnard, “o melhor sinônimo da palavra coração é ‘instinto’”⁴¹⁰. Faculdade de intuição em sua função cognitiva, o coração conhece os primeiros princípios. Ele procede de uma só vez, e possui um grau de certeza superior àquele da razão. Por exemplo, no fragmento Laf. 110; Bru. 282, Pascal diz: “Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los [...]”. E no fragmento Laf. 131; Bru. 434, lemos: “A natureza confunde os pirrônicos e a razão confunde os dogmáticos”.

No entanto, coração e vontade aparecem como sinônimos não apenas no *Arte de persuadir*, como também nos *Pensamentos*. Com efeito, a propósito das três ordens, diz Pascal que, por um lado, encontramos os carnavais, cujo objeto é o corpo; logo temos os espirituais, ou seja, os curiosos e os doutos, e seu objeto é o espírito; finalmente, a terceira ordem - a mais alta - é a da vontade, onde estão os sábios, e seu objeto é a justiça. Esta tripartição também é expressa por Pascal quando diz que a grandeza das gentes de espírito não podem vê-la os grandes da carne e, por sua vez, a grandeza da sabedoria - que vem de Deus - é invisível para os dois anteriores. Mas a sabedoria que Deus outorga não é outra coisa que a santidade, que consiste na caridade, a qual, sendo amor, procede do coração.

Como no fragmento Laf. 308; Bru. 793, o coração seria entendido como um órgão de conhecimento - ou melhor, de crença - para identificá-lo mais plenamente com a vontade seria preciso dizer o mesmo desta última. Sobre esta questão, à primeira vista os textos de Pascal parecem contradizer-se. No entanto, no texto *Arte de persuadir* Pascal apresenta a vontade também como um órgão de crença tão eficaz quanto o entendimento, e que atua em certa maneira com independência dele⁴¹¹.

Nos *Pensamentos* existem vários fragmentos que mostram até que ponto nossos juízos dependem de nossas paixões - como o amor, o ódio, e outras⁴¹² - que são todas elas inclinações da vontade, segunda uma acepção ampla. E não são hábitos da vontade as influências da “máquina” e do “autômato”, opostas ao “espírito”, em tantos meios de crer?

⁴⁰⁹ Cf. Hélène MICHON, *L'Ordre du coeur*, pp. 278-286.

⁴¹⁰ Jean MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, p. 94.

⁴¹¹ Cf. Blaise PASCAL, *De L'Art de Persuader*, OCLG, T. II, pp. 172-173.

⁴¹² Cf. Idem, *Pensamentos*, Laf. 44; Bru. 82.

Pois não devemos nos enganar, somos autômato tanto quanto espírito. E daí decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas? As provas só convencem a mente; o costume faz as nossas provas mais fortes e acreditadas⁴¹³.

Vale recordar o célebre conselho de Pascal dado ao incrédulo de “trabalhar então não para vos convencer pelo aumento das provas de Deus, mas pela diminuição das vossas paixões”⁴¹⁴. Neste sentido, Pascal também diz em outro fragmento:

Carta de exortação a um amigo para levá-lo a buscar. E ele responderá: de que me adiantará buscar, nada aparece. E responder-lhe: não desespereis. E ele responderia que ficaria feliz de encontrar alguma luz. Mas que, segunda essa religião, mesmo quando assim acreditasse, isso de nada lhe serviria. E que assim prefere não buscar. E, sobre isso, responder-lhe: A Máquina⁴¹⁵.

E também:

Ordem. Depois da carta de que se deve buscar a Deus, fazer a carta de retirar os obstáculos, que é o discurso da Máquina, de preparar a Máquina, de procurar pela razão⁴¹⁶.

Os obstáculos que é preciso eliminar é a desordem tanto do pensamento como na vida do homem. A “máquina” é preparada expulsando as paixões, afastando-se dos prazeres e praticando uma série de obras de piedade para receber a fé. A busca da razão pressupõe a cura do ceticismo e a compreensão da relação que a razão tem com a fé. Além disso, não basta estar de acordo com o conteúdo da revelação. É preciso convencer-se e, para isso, além do dom da fé, viver de acordo com esta fé: “preparar a máquina”, ou seja, “acostumarmos” a viver segundo as exigências da religião.

Contudo, em um fragmento significativo, Pascal faz da crença a função própria do espírito, enquanto que a função própria da vontade seria o amor. Assim, ele diz: “O espírito acredita naturalmente e a vontade ama naturalmente”⁴¹⁷. Em outra passagem rejeita que a vontade produza a crença:

⁴¹³ *Ibid.*, Laf. 821; Bru. 252.

⁴¹⁴ *Ibid.*, Laf. 418; Bru. 233.

⁴¹⁵ *Ibid.*, Laf. 5; Bru. 247.

⁴¹⁶ *Ibid.*, Laf. 11; Bru. 246.

⁴¹⁷ *Ibid.*, Laf. 661; Bru. 81.

Há uma diferença universal e essencial entre as ações da vontade e todas as outras.

A vontade é um dos principais órgãos da crença, não que ela forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face pela qual as olhamos⁴¹⁸.

Por um lado, Pascal afirma que só é legítimo o assentimento dado em virtude da evidência, direta ou demonstrativa, das verdades propostas, evidência que leva inevitavelmente à convicção. Desgraçadamente, no estado presente da humanidade, estas condições de legitimidade não são freqüentemente realizadas. Toda sorte de “potências enganadoras” trabalham sobre o homem e fazem entrar opiniões que o entendimento livre jamais aceitaria. Em conseqüência, é preciso desligar-nos desta influências e escutar apenas a voz de nossa razão e persuadir os outros disso.

A fonte de toda crença não é para Pascal a evidência, mas uma certa tendência natural em acreditar: “o espírito acredita naturalmente”, e a “vontade ama naturalmente”. Esta propensão natural em acreditar é propriamente o desejo da verdade arraigado em nós, assim como o amor natural faz com que a essência da vontade seja propriamente o desejo de felicidade ou do bem em geral. Porém, assim como nosso desejo do bem, pela falta do objeto infinito ao que se ordena – que é Deus – de fato se une a qualquer objeto que apareça como um bem, do mesmo modo nossa propensão a acreditar nos leva a afirmar, na falta da verdade absoluta, tudo aquilo que apareça com semelhança de verdade.

Quando se quer corrigir com utilidade e mostrar a outrem que está enganado, é preciso observar por que lado está encarando a coisa, pois ela geralmente é verdadeira por aquele lado, e mostrar-lhe que concordamos com essa verdade, mas desvendar-lhe o lado pelo qual ela é falsa. Ele se contenta com isso porque vê que não estava enganado e que apenas faltava ver todos os lados. Ora, ninguém se zanga pelo fato de não ver tudo, mas não se quer estar enganado, e talvez isso venha de que o homem naturalmente não pode ver tudo, e de que naturalmente não pode enganar-se pelo lado por que encara, pois que as percepções dos sentidos são sempre verdadeiras⁴¹⁹.

Pascal afirma que quando se descobre a verdade, é preciso abrir o espírito pelas provas e confirmá-lo pelo costume. Mas também diz em outros fragmentos que a crença pode engendrar-se pela simples repetição e, tudo isso, independentemente da persuasão. Também reflete sobre o modo como é levado pela “máquina”. Por isso, junto a essa

⁴¹⁸ *Ibid.*, Laf. 539; Bru. 99.

⁴¹⁹ *Ibid.*, Laf. 701; Bru. 9.

capacidade crítica, está sua inclinação em acreditar, tanto no realmente verdadeiro, como no que somente é verdadeiro aparentemente.

Em última análise, o espírito acreditará segundo o autômato o tiver deixado ver, mas é o espírito quem crê. A crença, ainda que seja irracional ou maquinal, não é jamais diretamente produzida senão pelo conhecimento, real ou ilusório, da verdade. Portanto – conclui Laporte – se em alguns fragmentos Pascal atribui o ato de fé ao coração, é preciso que, para Pascal, o coração designe outra coisa que a vontade. Ou melhor, seria necessário distinguir duas noções de coração: uma que identifica o coração com a vontade do modo como temos falado; outra, que faça do coração uma faculdade de conhecimento⁴²⁰.

Por outro lado, para Pascal, *coração e razão* aparecem como dois estágios complementares de conhecimento respectivamente, o da intuição ou percepção imediata dos primeiros princípios ou elementos fundantes do nosso saber, e o das definições ou raciocínios, isto é, o nível discursivo da razão⁴²¹. A razão se identificaria com o “pensamento abstrato”, enquanto que ao coração corresponderia um “pensamento concreto”. O pensamento abstrato julga por noções e conceitos, por juízos e raciocínios. O pensamento concreto, por sua vez, atua por inclinação de espírito, por uma espécie de conaturalidade, captando a realidade imediatamente. Mas não podemos confundir com a noção de intuição que tem Descartes. No cartesianismo, em geral, a intuição é uma luz natural pela qual se revelam ao homem certos conhecimentos abstratos ou teóricos de um modo claro e distinto.

Com efeito, a intuição cartesiana não difere da razão dedutiva senão enquanto é a captação de todos os elementos de uma cadeia de inferências em uma única visão, isto é, é uma concentração de um conjunto de operações dedutivas em uma única, que as engloba todas. Em outras palavras, trata-se sempre da manifestação de um objeto, seja de uma maneira discursiva, seja por um golpe de vista: em cada caso, o acento é colocado no objeto conhecido. Em Pascal, por sua vez, o centro de gravidade está no sujeito: é ele que experimenta uma certa *inclinação* até a captação de uma verdade, é o coração que *sente* os princípios, vele dizer, mais que vê-los, os vive⁴²².

⁴²⁰ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 100.

⁴²¹ Cf. Hélène MICHON, *L'Ordre du coeur*, p. 285.

⁴²² Cf. Jose PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal*, pp. 262-268.

Esta impotência [da razão, para fundamentar suas demonstrações] não deve servir portanto senão para humilhar a razão – que gostaria de julgar de todas as coisas – mas não para combater a nossa certeza. Como se só a razão fosse capaz de nos instruir, prouvesse a Deus que, pelo contrário, jamais dela tivéssemos necessidade e conhecêssemos todas as coisas por instinto e por sentimento, mas a natureza recusou-nos esse bem; deu-nos, ao contrário, só alguns poucos conhecimentos dessa ordem; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio⁴²³.

Para Pascal, os princípios não são simples, porém, não em si mesmos, mas relativamente a nós. A falta de prova ou de explicação, que é a característica destes princípios, inclusive geométricos, é um bem e não deixa de humilhar nossa razão e de fazer constatar que os homens têm uma incapacidade natural e imodificável de entender qualquer ciência de um modo acabado.

Pascal se esforça em humilhar a razão, não para suprimir seu uso, mas para colocá-la em seu devido lugar, sob o coração. O erro de Descartes – e toda tradição racionalista – tem sido não distingui-los e de reduzir todo o conhecimento exclusivamente à razão demonstrativa. Pascal os distingue, porém, não se trata de duas faculdades distintas, mas de dois níveis diversos de uma mesma faculdade de conhecer⁴²⁴.

Entretanto, a extrema evidência, a meridiana claridade de que goza nosso conhecimento dos primeiros princípios, deixa sempre ao nosso espírito algo a desejar: ainda que produza certeza, não se trata contudo da convicção a que se chega com as demonstrações. Referindo-se aos objetos mais simples da geometria, que não podem ser definidos, Pascal diz que “a falta de definição é mais uma perfeição que um defeito, porque não provém de sua obscuridade mas, pelo contrário, de sua extrema evidência, que é tal que, ainda que não tenha a convicção das demonstrações, possui toda certeza”⁴²⁵.

Quando Pascal se refere ao “instinto” como termo para designar a apreensão dos primeiros princípios, em ocasiões usa o termo “sentimento natural” ou “natureza”⁴²⁶, como sinônimo de “inclinação”. Em seu sentido mais comum “instinto” significa “impulso”, “espontaneidade”, “atividade irracional”. Pascal usa este termo também para falar do pensamento humano. Por exemplo, no fragmento Laf. 149; Bru. 430, diz:

⁴²³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 110; Bru. 282.

⁴²⁴ Cf. Hervé PASQUA, *Le coeur et le raison selon Pascal*, p. 393.

⁴²⁵ Blaise PASCAL, *De L'Esprit géométrique*, pp. 157-158.

⁴²⁶ Cf. Idem, *Pensamentos*, Laf. 131; Bru. 434.

[..] Eis aí o estado em que os homens estão hoje. Resta-lhes um vago instinto impotente da felicidade da sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, que se tornou a sua segunda natureza⁴²⁷.

Para Pasqua, o uso pascaliano de coração recorda o da Bíblia: aqui designa a inteligência, a vontade e a memória, sem que o espiritual e o corporal estejam claramente separados⁴²⁸. Mas junto com este sentido geral, Pascal também se refere ao *coeur* de um modo mais específico, como uma faculdade de conhecimento que aperfeiçoa o uso da razão, ou seja, o *sentir* do coração significa apreender intuitivamente, de modo imediato. Mas também é uma “faculdade de união” entre o sujeito e o objeto intuído ou *sentido*: se a esta luz natural lhe chama “coração” é porque na linguagem do amor o coração é o que une. Portanto, trata-se de uma inteligência enquanto que une a Deus, que é o ser perfeito e desejado como bem infinito.

Para os jansenistas – diz Laporte – o coração é o foco originário de onde se irradia *calor* e *luz*, a *luz* procede do *calor*. Do mesmo modo, a *sabedoria* se enxerta sobre a *caridade*⁴²⁹. Dito de outro modo, *inteligência* e *vontade* não são duas faculdades, ou se se quer, duas funções simétricas entre as quais, em um certo nível da vida psíquica se partiria em uma bifurcação. Enquanto os pensamentos e as produções do espírito estão na superfície da alma, em sua parte profunda se encontram as afecções da vontade, no que têm de sólidas e permanentes. O coração estaria nesta parte profunda, onde se encontram as disposições mais íntimas do ser humano a respeito de Deus, e que é onde Ele preferentemente atua. “Deus quer mais dispor a vontade do que o espírito, a clareza perfeita serviria ao espírito e prejudicaria a vontade. Abaixar a soberba”⁴³⁰. Podemos assim dizer que o coração não é absolutamente a vontade, mas sim o *fundo* dela.

Talvez seja possível descobrir um denominador comum a tudo isso, qual seja a idéia de *centro* ou *núcleo*. Assim como biologicamente se considera o coração o centro do corpo humano, é também a raiz da atividade da pessoa e a expressão do mais genuíno do homem. Em outras palavras, “coração” designa toda profundidade da alma.

⁴²⁷ *Ibid.*, Laf. 149; Bru. 430.

⁴²⁸ Cf. Hervé PASQUA, *Le coeur et le raison selon Pascal*, pp. 389-390.

⁴²⁹ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, pp. 111-112.

⁴³⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 234; Bru. 581.

É necessário, depois disto, distinguir entre o coração como órgão da vida afetiva e como órgão de conhecimento? As *intuições* do coração não são nunca pura contemplação, constatação passiva, dados sensíveis ou intelectuais: encerram uma tendência, um movimento da alma, tal como resulta dos textos em que Pascal atribui a fé a uma “inclinação” do coração. E de outro lado, toda inclinação, todo desejo, todo amor, que supõe direção e portanto antecipação e escolha, implicam, ao modo do instinto, uma espécie de inteligência em certa maneira confusa. Assim se deduz da afirmação de Pascal de que nossa tendência inata a acreditar é “uma idéia da verdade”⁴³¹.

O coração designa sempre para Pascal essa corrente afetiva profunda, que está subjacente a toda a vida psicológica e que determina sua orientação. “Coração, instinto, princípios”⁴³²: Pascal não se limita a constatar que tais crenças são indemonstráveis, e a colocá-las em relação pura e simples com os instintos mais originários. Se relaciona os “princípios” com o “instinto” e este com o “coração”, é porque os três elementos tem traços em comum com aquele que designa a palavra “coração”.

De fato, os conhecimentos do coração – que são bem pouco numerosos⁴³³ – parecem ter relação com o mais íntimo de nosso ser, com nossas tendências mais radicais, com nossas condições primeiras de existência. Pelo coração sabemos que existimos, que permanecemos, que pensamos, que não sonhamos⁴³⁴. É o coração que nos instrui acerca do bem e do belo. É ele que, por um certo raciocínio – em parte consciente em parte inconsciente, próprio do espírito de finura – nos permite adivinhar as disposições dos demais, à luz da experiência de nossas próprias disposições. Pelo coração chegamos, às vezes, ao conhecimento de certas verdades geométricas. Este é o órgão que sente que há três dimensões no espaço que os números são infinitos⁴³⁵.

Também há quem entenda o coração pascaliano desde um ponto de vista mais “intelectual”, ou seja, como parte da razão (em sentido amplo)⁴³⁶. Sustenta-se que, em

⁴³¹ *Ibid.*, Laf. 406; Bru. 395.

⁴³² *Ibid.*, Laf. 155; Bru. 281.

⁴³³ Cf. *Ibid.*, Laf. 110; Bru. 282.

⁴³⁴ Cf. *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

⁴³⁵ Cf. *Ibid.*, Laf. 110; Bru. 282.

⁴³⁶ Cf. Jose PERDOMO, *La teoría del conocimiento en Pascal*, pp. 270-271. Contudo, Perdomo diz um pouco antes que não se pode deixar de ter em conta a raiz volitiva que há implícita no modo de operar do coração. “Não é suficiente conhecer nem ver a realidade se não se sabe querê-la, conhecer e ver. Para isso é necessário tocar primeiro o coração fazendo-lhe compreender tal verdade, e mover a vontade para que consinta nela”. *Ibid.*, p. 269

primeiro lugar, faça referência à razão intelectual, isto é, a uma certa intuição intelectual com que naturalmente se captam as coisas. O coração sente e ama a verdade a um mesmo tempo, de um modo vital, característico do espírito de finura. Em segundo lugar, o coração faria alusão a um conhecimento sobrenatural de Deus. O coração equivale aqui à fé, à caridade. É um saber que consiste em um particular desvelamento dos mistérios divinos, indecifráveis para nossa razão limitada. De qualquer modo, o importante é deixar claro que o coração participa tanto da inteligência como da vontade: porque, entre outras coisas, *sente* o que é bom para si e pode amá-lo.

Outro modo de conceituar o coração é com a expressão “razão concreta” ou “existencial”. Por um lado, é diferente da razão teórica, ou seja, a geometria, ainda que esteja orientada ao conhecimento dos princípios: é o órgão do *esprit de finesse*, do *esprit* que conhece intuitivamente. Ao mesmo tempo, é uma “razão existencial”, isto é, que avalia integralmente, que conhece impulsionada pela inclinação natural, a saber, os princípios das coisas.

Contudo, ainda que o coração reflita a intimidade do homem, não o explica por completo. Não é um órgão de um espírito puro, mas está “encarnado” na unidade de alma e corpo. Isso significa, entre outras coisas, que a espacialidade não lhe é alheia. Daí que Pascal comece o fragmento Laf. 418; Bru. 233 dizendo que “nossa alma é lançada no corpo onde encontra número, tempo, dimensões; ela raciocina a respeito e chama a isso natureza, necessidade, e não pode acreditar em outra coisa”. Este texto bem que pode ser entendido também à luz do fragmento Laf. 419; Bru.89, na qual Pascal parece identificar natureza e costume: “Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso”. No entanto, esta consideração, longe de contradizer a capacidade ilimitada do coração, a corrobora. Para Pascal, a materialidade que o homem encontra em si mesmo não é sinônimo de uma total insuficiência cognitiva. Antes, se o homem é consciente da finitude, do espaço e do tempo, se o homem percebe a contínua repetição cíclica da natureza é porque seu coração é capaz de transcender toda materialidade e finitude, e de captar tanto a repetição ilimitada como o que está além do mensurável.

A natureza recomeça sempre as mesmas coisas, os anos, os dias, as horas, os espaços igualmente. E os números estão ponta a ponta, na seqüência um do outro; assim se faz uma espécie de infinito e de eterno. Não que haja nada de tudo isso que seja infinito ou eterno, mas esses seres terminados se multiplicam infinitamente. Assim não há, parece-me, senão o número, que os multiplica, que seja infinito⁴³⁷.

⁴³⁷ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 663; Bru. 121.

É possível então concluir que há infinidade no homem, que possui um insaciável impulso que o faz tender perpetuamente a ir além de si mesmo e elevar-se, sem descanso, além de tudo que seja finito. E este impulso não viria senão do desejo do fim verdadeiro, ou seja, daquele bem absoluto, perfeito, universal, que realmente não é diferente de Deus. A faculdade cujo objeto é o bem é a vontade, mas também é o coração, visto que escreve Pascal que “o coração ama o bem universal naturalmente”⁴³⁸.

Disto se seguiria – diz Laporte – que o coração é a faculdade do infinito, porque é o fundo da vontade, e que o ser humano não tem senão que sentir-se a si mesmo para adquirir esta noção de infinito que a ele pertence⁴³⁹. Isso revela que este órgão é, por excelência, a faculdade religiosa, a saber, aquela que nos permite entrar em comunicação com o ser divino. Assim, o coração é o fundo mais profundo da alma, onde alcançamos o que existe de mais essencial na própria natureza e aquilo pelo qual esta se junta e se abre ao sobrenatural.

Importa saber em quê a vontade pode ser dita mais apta que o intelecto para apreender o divino. Aqui seguimos de perto a reflexão feita pela intérprete Hélène Michon, que trabalha o conceito de *coeur* em Pascal como *faculdade de disproporção*⁴⁴⁰.

Em um fragmento bastante significativo Pascal diz:

Deus quer mais dispor a vontade do que o espírito, a clareza perfeita serviria ao espírito e prejudicaria a vontade.
Abaixar a soberba.⁴⁴¹

Analisando este fragmento Michon afirma que o lugar próprio da razão é, com efeito, a luz: a inteligência precisa de clareza para dar sua adesão. Ainda que ela tolere o claro-escuro, estas não são as melhores circunstâncias para que ela possa se exercer com toda sua força. A razão está sempre à procura da evidência mediata ou imediata. Ora, o que é a evidência, pergunta Michon, senão uma abundância de luz⁴⁴²?

A clareza é, assim, a premissa da razão, mas ela não é a condição do coração vontade. *Faculdade do desejo*, o coração tem seu lugar próprio no claro-escuro. Certa

⁴³⁸ *Ibid.*, Laf. 423; Bru. 277.

⁴³⁹ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 117.

⁴⁴⁰ Cf. Hélène MICHON, *L'Ordre du Coeur*, p. 286.

⁴⁴¹ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 234; Bru. 581.

⁴⁴² Cf. Hélène MICHON, *L'Ordre du Coeur*, p. 287.

luz é, com efeito, necessário ao surgimento do desejo, mas uma luz perfeita, significando a posse de seu objeto, mataria o desejo. Do mesmo modo, uma obscuridade completa impediria o desejo de se exercer. “Porque, para conhecer que se perdeu, é preciso ver e não ver”⁴⁴³. Para desejar aquilo que ainda não possuímos, este estado intermediário é igualmente necessário. Se o claro-obsuro se mostra como o lugar próprio do desejo, ele é tradicionalmente o lugar da fé. “Se Deus se revelasse continuamente aos homens, não haveria mérito em acreditar n’Ele mas, se Ele nunca se revelasse, haveria pouca fé”⁴⁴⁴. A fé se apresenta assim como um estado intermediário entre a pura visão, que deixa inútil a fé, e a obscuridade total, que a impede.

Assim, segundo Michon, à exemplo de Santo Tomás, também para Pascal a fé se opõe à evidência. Esta última não presume nenhuma intervenção da vontade; ao passo que a fé, para aliviar a falta de evidência, necessita obrigatoriamente um “empurrão” da vontade. Pascal privilegia totalmente este aspecto em que a fé vem a ser um ato essencialmente devido à vontade: ela pode ser definida mesmo como o desejo de Deus, pois ela é uma tensão para Ele, que não está totalmente presente nem totalmente ausente⁴⁴⁵.

Podemos então dizer que existe uma dupla acepção da fé para Pascal. Ela pode, com efeito, remeter ao *lumen fidei*, e designar uma forma superior de conhecimento: ela se aplica àquilo que Pascal chama os “divinos conhecimentos”⁴⁴⁶. Mas ela pode igualmente designar não uma perfeição do intelecto, mas uma perfeição da vontade: ela designa então uma forma superior do desejo; a fé vem a ser o desejo de Deus.

Pascal é bastante consciente da identidade de natureza que existe entre fé e caridade: ambas pertencem à ordem sobrenatural, infinitamente distante da ordem natural. Discernindo, entretanto, uma diferença essencial, sobre o plano natural, entre inteligência e vontade, Pascal remete a vontade dentro da ordem sobrenatural, distinguindo duas ordens: a ordem do espírito iluminado pela fé – ordem do conhecimento – e a ordem do coração - ordem da caridade.

É porque o coração é a única faculdade suscetível de receber o divino: órgão de conhecimento, ele é uma faculdade de intuição que percebe sem desfazer

⁴⁴³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 449; Bru. 556.

⁴⁴⁴ Idem, *Lettre à Charlotte de Roannez*, OCLG, T. I, p. 30.

⁴⁴⁵ Cf. Hélène MICHON, *L’Ordre du Coeur*, p. 288.

⁴⁴⁶ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 208; Bru. 435.

e recebe sem deformar; fundo da vontade, é uma faculdade do claro-escuro, apto para assentar um verdadeiro ato de fé⁴⁴⁷.

Comentando esta afirmação de Michon de que o coração além de ser um “órgão do conhecimento”, é também o ponto de contato com o divino, o intérprete Martins diz o seguinte:

[...] Órgão sensor de Deus que reconhece intuitivamente Aquilo que recebe: não se trata de uma racionalização de Deus, de uma compreensão do ser de Deus em sua unidade, mas a inteligência de um assentimento à sua vontade sem deformar a vontade da criatura, mas refazê-la, transformá-la. Receber o divino é entender o assentimento a Ele, o que implica em um ato de fé, não necessariamente de uma racionalização deste ato. Em suma, para Michon o coração é o órgão onde Deus toca, é o órgão do conhecimento intuitivo suscetível de receber o divino⁴⁴⁸.

Nos seus comentários de antropologia pascaliana, nos parece que o intérprete Pondé também segue uma linha de raciocínio muito próxima a de Hélène Michon no seu *L'Ordre du Coeur*, sobretudo com a idéia do coração como *órgão da desproporção*. Na seção dedicada a Henri Gouhier e sua leitura da espiritualidade pascaliana, Pondé dedica alguns parágrafos ao tema do coração e sua relação com a conversão e a insuficiência do homem, dizendo que “o lugar da graça no homem é o coração”⁴⁴⁹. E também que o coração “é o espaço por essência da vontade e dos primeiros princípios”⁴⁵⁰. Depois, Pondé vai comentar o seguinte pensamento do intérprete Gouhier:

A descontinuidade entre o natural e o sobrenatural percebida sob a palavra *coração*, tomada do vocabulário da espiritualidade, é por demais evidente para proibir um emprego analógico no interior da ordem natural [...]⁴⁵¹

Na sua reflexão, a partir de Henri Gouhier, sobre a descontinuidade entre o Sobrenatural e o natural, que compõe o homem, e que muitas vezes é interpretada como desordem ou sofrimento espiritual, Pondé diz o seguinte:

⁴⁴⁷ Cf. Hélène MICHON, *L'Ordre du Coeur*, p. 289.

⁴⁴⁸ Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 231.

⁴⁴⁹ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 114.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁵¹ Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, p. 59 [trad. Luis Felipe Pondé].

Trata-se aqui do tema da radical descontinuidade, da oposição entre natural e Sobrenatural. O coração do homem é o conceito que dá conta da presença no homem da terceira ordem, e toda relação com a Divindade passa por aí: o coração é o espaço (e o órgão) da desproporção. Poder-se-ia dizer que, ao fazer do coração o órgão da conversão, Pascal está ao mesmo tempo dizendo que ele é o único espaço por meio do qual se pode realizar uma alteração de qualidade do estado de insuficiência concupiscente – foi no coração (na vontade) que se deu a queda inicial. Todavia, e isso é de enorme valor para compreender o problema das modalidades de “cura” do estado concupiscente, é no espaço dessa descontinuidade que se dá a ação do Sobrenatural. Isso significa que desproporção entre as ordens não é unicamente a desordem como figura paradigmática do homem caído, é também o lugar da redenção. [...] Ao fazer do coração o órgão da desproporção, Pascal transforma-o em órgão da insuficiência redentora, portanto, mística. [...] Portanto, o conceito de coração como campo privilegiado dessa descontinuidade [entre o Sobrenatural e o natural] é o signo do caráter divino do homem⁴⁵².

Bem, como vimos, o coração – fundo profundo da alma, capaz do infinito, lugar da graça, e que entra em contato com Deus - tem tanto elementos intelectuais como volitivos. Quais predominam? Não é uma pergunta fácil de responder. Pascal apresenta textos nos dois sentidos. Inclusive, às vezes, parece designar o homem como um todo, quando usa o termo em sentido bíblico, como a intimidade do crente que entra em união com Deus. Nestes casos talvez ressalte mais o aspecto volitivo, enquanto ordenação das disposições interiores da pessoa, de sua vontade e de seus afetos, para cumprir a vontade de Deus. No entanto, não é menor a insistência no aspecto mais especificamente noético do *coeur*, quer sob a expressão *esprit de finesse*, quer com o vocábulo *sentiment*. Seja como for, é preciso advertir que quando Pascal se refere ao aspecto cognoscitivo, geralmente utiliza termos como “coração”, ou “sentimento”⁴⁵³. Por outro lado, quando quer sublinhar o matiz que tem de inclinação ou tendência lança mão das palavras “vontade” ou “instinto”⁴⁵⁴.

Assim, na impossibilidade de fazermos a nossa síntese de tudo o que até agora foi apresentado e discutido acerca do conceito de coração em Pascal, recorreremos mais uma vez ao trabalho de doutorado realizado pelo intérprete Martins, pois ele, a nosso ver, foi quem até agora melhor conseguiu sintetizar quase todas as possibilidades de definição do conceito de coração segundo o pensamento de Pascal. Vejamos, portanto, a sua valiosa colaboração:

⁴⁵² Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, pp. 114-115.

⁴⁵³ Cf. Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 110, 179, 298, 423, 424, 821.

⁴⁵⁴ Cf. Idem, *De L'Art de Persuader*, OCLG, T. II, pp. 172-173.

[...] o coração em Pascal, diante das inúmeras passagens que encontramos em sua obra e analisadas pelos intérpretes, pode ser definido como: 1) sede da memória⁴⁵⁵; 2) órgão que sente Deus [PASQUA, 2000]; 3) órgão dos primeiros princípios [MESNARD, 1993]; 4) o campo onde Deus visita, o espaço interior onde se dá uma grande tempestade de ventos das paixões (Santo Agostinho) [SELLIER, 1992]; 5) sinônimo de movimento e palpitação da alma, de modo que seu adormecimento teria nos levado à morte (Santo Agostinho) [SELLIER, 1992]; 6) homem interior agindo (Santo Agostinho) [SELLIER, 1992]; 7) ponto de contato com o divino, órgão onde Deus toca, do conhecimento intuitivo suscetível a receber o divino; ato de fé [MICHON, 1996]; 8) órgão do conhecimento religioso [SELLIER, 1992]⁴⁵⁶.

Gostaríamos ainda de acrescentar mais duas definições que, a nosso ver, de certo modo já foram em parte contempladas nas definições anteriores, mas não em toda sua beleza e profundidade, a saber:

O coração é também: 9) lugar privilegiado onde se exerce a pressão divina (GOUHIER, 2005), e 10) o lugar da graça do homem; espaço por essência da vontade e dos primeiros princípios; espaço da *desproporção*, órgão da conversão, enfim, órgão da insuficiência redentora (PONDÉ, 2001).

Estas definições são muito importantes pelo que concerne ao argumento da aposta, pois acreditamos que é o coração quem permite apostar, que permite pesar vantagens e inconvenientes e decidir-se por Deus. É o coração, em definitivo, quem permite ao jogador compreender a *razoabilidade* da religião, apesar de que exceda os limites de sua razão discursiva.

Por isso, a aposta pascaliana não é fruto de uma atividade cega da vontade. O coração não é somente o desejo de Deus. Nele existe também luz, a do sentimento dos primeiros princípios, a das intuições que sustentam a razão. Apostar Nele leva também a ratificar tudo aquilo que, por estar desordenado, obscurece a claridade para ver Deus.

Em última análise, o coração não só está na base de todo raciocínio, ao intuir os princípios – termos ou proposições imediatamente evidentes – mas também nas conclusões. O coração vê a necessidade de apostar, conclui que vale a pena decidir-se por Deus. E também este é o órgão que anima o libertino a seguir adiante: trabalhando

⁴⁵⁵ “Não sei mais onde acabou a primeira carta. Minha irmã a enviou sem perceber que ela não estava terminada. Me parece que ela continha, substancialmente, somente algumas particularidades da conduta de Deus acerca da vida e da doença, que eu queria vos repetir aqui, enquanto as tenho *gravadas no meu coração*”. Blaise PASCAL, *Lettre à M. et Mme Périer*, OCLG, T. II, p. 15 [tradução e grifo de Andrei Venturini Martins]. “Pascal afirma que a consolação que ainda lhe resta, para que a carta fosse escrita, estão *gravadas no coração*. Portanto, pela *Lettre*, o coração poderia ser considerado como sede da memória”. Andrei Venturini MARTINS, *Amor Próprio e Vazio Infinito*, p. 234 [grifo do autor].

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 234.

para diminuir as paixões e viver como se já acreditasse em Deus. Não se trata de uma escolha irracional, porque o coração é uma *razão* existencial, mas tampouco é mero fruto de um mero cálculo de vantagens e inconvenientes porque se vê envolvida a pessoa por inteiro: é uma *razão existencial*.

3.4. A Ordem do Coração

Até agora falamos de coração e de razão – como duas etapas complementares do saber. Entretanto, o espírito moderno, como se sabe, se interessa mais pela certeza do que pela verdade de seus conhecimentos. Pascal não é uma exceção neste ponto: a certeza é uma condição indispensável em qualquer classe de sabedoria, só que não é sempre a mesma. Para Pascal, diferentemente do cartesianismo, é possível conseguir um conhecimento certo que esteja além da razão discursiva, ou seja, a certeza não é prerrogativa da ciência matemática ou experimental.

Intimamente ligada à certeza aparece, como um substrato da filosofia pascaliana, o importante papel da experiência como premissa fundamental para a validade de qualquer conhecimento. Nas matemáticas, as deduções e demonstrações buscam concluir em um conhecimento certo, o qual se apropria de uma certeza que não lhe é dada pela altura de seus graus de abstração, mas por estar ancorada na experiência. Esta segurança é acompanhada também, de algum modo, por uma certa “experiência interior” dos princípios mais básicos das definições e proposições das matemáticas. Da mesma maneira, o homem reconhece em si a existência de valores morais, isto é, não tem simplesmente um conhecimento teórico do que deve fazer ou evitar, mas goza de uma experiência interior, pessoal, de como deve viver para chegar a Deus

Mas, se o coração também produz certeza, esta tem o mesmo valor que a certeza dos conhecimentos da razão geométrica? Em outras palavras, qual é o valor do conhecimento cordial? Pascal afirma de muitos modos sua confiança no testemunho do coração. Partindo desta confiança, que supõe inquebrantável, pretende justificar contra os libertinos a atitude dos crentes. Segundo Pascal, a fé é um sentimento do coração, onde se fundamentam, em última análise, nossas mais sólidas certezas científicas ou práticas. Portanto, o cristão que adere aos dogmas, está tão protegido dos ataques como

o matemático que adere a uma proposição da geometria⁴⁵⁷. O intérprete Henri Gouhier, comentando o fragmento Laf. 110; Bru. 282, diz:

É o geômetra quem primeiro toma a palavra: ele ensina ao pirrônico que não é preciso ligar a certeza e demonstração; na geometria, há certezas indubitáveis lá onde não há contudo possibilidade de demonstrar.[...] em todo o trecho, trata-se da razão que raciocina: o fato de não poder provar os primeiros princípios é para ela, pois, uma “impotência”; esta “impotência” não é, de forma alguma, um argumento a favor do ceticismo; mas o é contra um certo imperialismo da razão que raciocina; e, sob este aspecto, a geometria dá uma lição de humildade àqueles que querem “não admitir senão a razão” [Laf. 183; Bru. 253], a razão que raciocina, bem entendido⁴⁵⁸.

Cabe perguntar se a certeza e o valor do conhecimento do coração se origina no coração mesmo ou vem da graça. Perguntando de outro modo: é o coração uma fonte de conhecimento natural, independente da ajuda de Deus? É preciso considerar – adverte Laporte – que depois da queda original a natureza não deixou de ser ela mesma em seus elementos primitivos e essenciais⁴⁵⁹. O resultado do pecado original tem sido o de fazer desta má aplicação um hábito inato, uma segunda natureza para toda a descendência de Adão.

Porque, afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma idéia da verdade, nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma idéia de felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos⁴⁶⁰.

Esta má inclinação leva a que não amemos mais do que a nós mesmos, a que não trabalheemos mais que por nosso próprio interesse. Entretanto, isto não impede de ter como seguros os conhecimentos do coração e do instinto. Pascal encontra uma certeza contra a qual se combate todos os esforços dos céticos: a natureza – que aqui se identifica com o coração – responde àquelas dúvidas que a razão não pode dissipar, por exemplo, saber se estamos acordados ou dormindo.

⁴⁵⁷ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 119.

⁴⁵⁸ Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 102.

⁴⁵⁹ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 121.

⁴⁶⁰ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 131; Bru. 434.

As noções primitivas, como tempo, espaço, prescindem de explicações, porque a natureza nos dá uma inteligência sobre elas suficientemente extensa de erros, ainda que nada nos assegure que todos os homens tenham a mesma idéia da essência das coisas. O mesmo ocorreria – afirma Laporte – na ordem da fé⁴⁶¹. Um cristão não deve agir senão por “compromisso”, por um movimento particular do espírito de Deus, inclusive quando se trata de ações boas em si mesmas. Este movimento é uma “lei secreta do coração”, que não tem nada de absoluto e universal, mas que é própria de cada fiel, e varia segundo as circunstâncias exteriores e interiores.

Mas aqueles que buscam a Deus de todo coração, que só têm desprazer em estarem privados de sua vista, que só têm desejo de possuí-lo, e [que só têm] só como inimigos os que os desviam dele, que se afligem por estar rodeados e dominados por esses inimigos, que se consolem, eu lhes anuncio uma feliz notícia; há um Libertador para eles; eu os farei vê-lo; eu lhes mostrarei que há um Deus para eles; não o mostrarei aos outros⁴⁶².

Sem dúvida, o que refletem estas palavras de Pascal é que a relação com Deus é sempre pessoal e que não é verificável cientificamente, porque pertence à ordem da caridade, que está infinitamente acima do âmbito dos corpos e do espírito.

Pascal pretende mostrar a quem busca com coração sincero, que existe um Deus para eles, e só para eles:

E é por isso que aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são bem-aventurados e muito legitimamente persuadidos, mas àqueles que não a têm, só podemos dá-la pelo raciocínio, esperando que Deus lhas dê por sentimento de coração, sem o que a fé não é senão humana e inútil para a salvação⁴⁶³.

Aqueles que vemos ser cristãos sem o conhecimento das profecias e das provas não deixam de julgar a respeito delas tanto quanto aqueles que têm esse conhecimento. Eles julgam pelo coração como os outros julgam pelo espírito. É o próprio Deus que os inclina a crer e assim eles ficam muito eficazmente persuadidos⁴⁶⁴.

O risco do fideísmo volta a aparecer, se concluímos que a Deus se chega por sentimento do coração, isto é, unicamente quando Deus move os homens para que o busquem. Mais uma vez se faz necessário distinguir: em primeiro lugar, é preciso

⁴⁶¹ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, p. 125.

⁴⁶² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 269; Bru. 692.

⁴⁶³ *Ibid.*, Laf. 110; Bru. 282.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, Laf. 382; Bru. 287.

estabelecer se Pascal se refere à ordem natural ou sobrenatural, no tocante a fé gratuitamente infundida por Deus. Neste último caso, nosso autor afirma que é Deus quem inclina a acreditar e quem dá valor sobrenatural a nossas ações que, ainda que humanamente louváveis por si mesmas, sem sua ajuda não servem para amar a Deus. Porém, isso não nos autoriza a deduzir que em Pascal a certeza de nosso conhecimento intuitivo – o saber do coração, do *esprit de finesse* – somente possa vir de Deus.

Por outro lado, a injustiça do “eu” a que se refere o fragmento Laf. 597; Bru. 455 não é sinônimo de uma corrupção – entendida segundo a doutrina protestante – que empeça totalmente o conhecimento segundo as luzes naturais, mas designa o próprio da “segunda natureza”. Em outras palavras, indica a cegueira do pecado enquanto tal, porém não toda a realidade do homem: apesar da desordem das paixões, da debilidade da vontade e da lentidão da razão, o homem é capaz de avaliar a religião como “razoável”, de distinguir a verdadeira das que não o são, de ponderar as conseqüências concernentes de sua eleição por Deus.

Quando Pascal escreve que somos “incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo”⁴⁶⁵ está respondendo aos céticos que nosso conhecimento por sentimento produz certeza, mas trata-se de uma certeza – e aqui contesta os dogmáticos – não constatável pela razão discursiva: trata-se, com efeito, de um saber que está acima dela. No fundo, ambas correntes cometiam o mesmo erro: reduzir o conhecimento natural àquele discursivo ou dedutivo da razão geométrica, como também fazia Descartes.

Como distinguir os sentimentos do coração daqueles que não o são, mas que pertencem, por exemplo, à imaginação ou fantasia? Alguns deles, com efeito, apresentam-se de forma espontânea, imediata e, às vezes, nos enganam: a prova é que nem todos os homens têm os mesmos sentimentos.

Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento./ Mas a fantasia é semelhante e contrária ao sentimento; de modo que não se pode distinguir entre esses dois contrários. Um diz que o meu sentimento é fantasia, o outro que a sua fantasia é sentimento. Seria preciso ter uma regra. A razão se oferece, mas é flexível a todos os sentidos. E assim não existe nenhuma⁴⁶⁶.

Talvez se poderia dizer que quando o sentimento nos engana ou desvia, não se trata realmente de um sentimento, mas da fantasia, isto é, impressões mais ou menos caprichosas. Nestes casos não estaríamos *sentindo* realmente. Porém, não há como

⁴⁶⁵ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, Laf. 530; Bru. 274.

distinguir um caso do outro, já que se oferecem à consciência sob o mesmo aspecto, e a razão não pode fazer nada: ela não é senão um instrumento de dedução que atua a partir dos dados fornecidos pelo sentimento.

Também se poderia alegar que a fantasia é, por definição, algo variável e passageiro, e que o sentimento, ao contrário, se reconhece por sua constância e fixidez. Neste sentido, mereceria confiança justamente enquanto se lhe pode relacionar com a *natureza*. Porém, esta solução não resolve todas as dificuldades. Por um lado, é duvidoso que tenhamos uma forma segura de determinar a natureza, sobretudo desde a queda original:

Perdida a verdadeira natureza, tudo passa a ser sua natureza; como tendo perdido o verdadeiro bem, tudo passa a ser seu verdadeiro bem⁴⁶⁷.

A natureza do homem é totalmente natureza, *omne animal*./ Não há nada que a gente não torne natural. Não há natural que não se possa perder⁴⁶⁸.

Além disso, muitas vezes, a *natureza* – o conhecimento cordial – se oferece a nós sob um aspecto estranhamente parecido ao do *costume*.

É tão grande a força do costume que, daqueles que a natureza fez apenas homens, fazem-se todas as condições dos homens./ Porque algumas regiões são feitas só de pedreiros, outras só de soldados etc. Sem dúvida a natureza não é tão uniforme; é o costume que fez então isso, pois ele força a natureza, e às vezes a natureza o sobrepuja e mantém o homem em seu instinto apesar de qualquer costume bom ou mau⁴⁶⁹.

Por sua vez, a razão – entendida como atividade reflexiva da inteligência – não é capaz por si mesma de engendrar, na ordem dos conhecimentos geométricos, verdadeiros sentimentos. Ao mesmo tempo, com respeito aqueles nos quais fundamenta todo seu discurso, a razão corre o risco de perdê-los ou de duvidar deles se tenta submetê-los a uma análise lenta e complicada. Em consequência, a *raison* científica tampouco está em condições de distinguir quais são os sentimentos do coração.

Quem então nos assegura que a voz da natureza não nos engana? Esta é a pergunta clássica dos céticos. Não há nenhum meio de sair desta dúvida, ou melhor, para Pascal há um só modo, que é a impossibilidade de permanecer nela:

⁴⁶⁷ *Ibid.*, Laf. 397; Bru. 426.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, Laf. 630; Bru. 94.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, Laf. 634; Bru. 97.

“Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe. Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente e a impede de estraviar-se até esse ponto”⁴⁷⁰.

O sentimento natural de que viemos falando é uma prova convincente da verdade? Ao menos na prática sim, já que determina nossa adesão à verdade com uma força irresistível. Seja sentimento ou fantasia, provenha de uma natureza veraz ou enganosa, e apesar de todos os argumentos que nos possam fazer suspeitar acerca de sua validade, o fato é que no momento em que o colocamos a prova, somos levados a render-nos. Assim, verificamos que existem mais certezas que aquelas que nos brindam a razão discursiva. Como distingui-las finalmente da fantasia? Por sua *razoabilidade*: recorde-se que o *coeur* pascaliano participa tanto das luzes da inteligência como do desejo da vontade. Evidentemente, isto não supõe um critério único e invariável nem é suscetível de verificação empírica. Estamos no âmbito das intuições, de uma lógica não discursiva, porém não por isso cega ou passional. Por isso, podemos dizer que é o caráter de razoabilidade do sentimento cordial que permite compreender as condições da aposta e decidir-se por Deus.

Deste modo, cabe perguntar: qual é o papel do coração na *Apologia*? O conhecimento do coração, ao se tratar de sentimento imediato, não admite nem passos, nem encadeamentos, nem métodos. Se o *coeur* é conhecimento, também é – inseparavelmente – desejo. Por isso Pascal relaciona, freqüentemente, os fragmentos que tratam da ordem do coração ou da ordem da caridade com a arte de persuadir. Trata-se de saber que ordem deve seguir em seu discurso o orador ou o escritor desejoso de produzir a persuasão, justamente para atrair o coração de seus interlocutores.

Pascal se esforça em mostrar que tal ordem há de ser diversa, segundo se busque principalmente instruir ou rebaixar ou, desde outro ponto de vista, convencer ou agradar. No primeiro caso, é conveniente proceder como em geometria, por princípios ou demonstrações: é a ordem do espírito, e é a esta que se busca satisfazer. No segundo caso, ao contrário, o adequado é proceder à maneira dos Padres e da Escritura, não por desenvolvimentos lineares, mas recorrendo a “digressão sobre cada ponto que tem relação com o fim, para mostrá-lo sempre”⁴⁷¹: esta é a ordem do coração, aquela pela qual se cativa o auditório.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, Laf. 131; Bru. 434.

⁴⁷¹ *Ibid.*, Laf. 298; Bru. 283.

A pergunta que surge neste momento é se acaso toda a apologia de Pascal se reduz a *ordre du coeur*, isto é, se seu fim é unicamente suscitar o desejo de conversão do incrédulo, sem ter em consideração a verdade da religião, mas somente suas vantagens. Antes de mais nada, percebemos que o acento não está posto nas tradicionais provas metafísicas da existência de Deus, nem o método que provavelmente Pascal ia seguir era o das *Summae* medievais.

Eu bem que teria tomado este discurso da ordem como segue: para mostrar a vaidade de toda espécie de condições, mostrar a vaidade das vidas comuns e depois a vaidade das vidas filosóficas, pirrônicas, estóicas; mas a ordem aí não ficaria preservada. Sei um pouco o que é e quão pouca gente a entende. Nenhuma ciência humana pode preservá-la. São Tomás não a preservou. A matemática a preserva, mas ela é inútil em sua profundidade⁴⁷².

A reprovação que Pascal faz às matemáticas é que leva a objetos de mediana importância, porém é o único método que alcança verdadeiras demonstrações.

Contudo – vale repetir – Pascal respeita para o plano de sua defesa do cristianismo o que já expusera por escrito: buscar fazer ao seu destinatário desejar que a religião seja verdadeira e logo mostrar-lhe que efetivamente o é.

Os homens têm desprezo pela religião. Têm ódio dela e medo de que ela seja verdadeira. Para curar isso, é preciso começar por mostrar que a religião não é contrária à razão. Venerável, dar-lhe o respeito./ Em seguida, torná-la amável, fazer com que os bons desejem que ela seja verdadeira e depois mostrar que ela é verdadeira./ Venerável porque conheceu bem o homem./ Amável porque promete o verdadeiro bem⁴⁷³.

O papel que joga o coração resulta claramente de um testemunho de Gilberte Périer, que nos diz que seu irmão queria descartar da *Apologia* as provas ordinárias da existência de Deus, não como insuficientes em si mesmas, mas como “mal proporcionadas ao espírito e à disposição do coração daqueles a quem deseja convencer”⁴⁷⁴. Do mesmo modo, Étienne Périer anota que Pascal buscava os argumentos mais adequados para persuadir e para impressionar. Isto significa, de certo

⁴⁷² *Ibid.*, Laf. 693; Bru. 61. Acreditamos que ao criticar Santo Tomás, Pascal esteja fazendo referência ao aprendizado da Escolástica tardia.

⁴⁷³ *Ibid.*, Laf. 12; Bru. 187.

⁴⁷⁴ Cf. Gilberte PÉRIER, *La vie de M. Pascal*, LAF, p. 24.

modo, subordinar todo conhecimento, inclusive puramente intelectual, à atenção que desperta, isto é, à vontade e, mais precisamente, ao coração⁴⁷⁵.

Uma apologia cuidadosa em cumprir com seus objetivos buscará, além de ser rigorosa, escolher os argumentos e dispô-los de tal modo que o leitor se sinta inclinado a considerá-los, a acolhê-los, a deixar-se vencer por eles. Em outras palavras, trata-se de provocar o desejo de que a religião seja verdadeira, sem deixar de mostrar que realmente é verdadeira; evitar o aborrecimento e a monotonia da exposição, fazendo as digressões necessárias em cada ponto, para mostrar mais claramente o fim.

Em todo caso, a certeza a que pretende chegar não é total. Anteriormente comparamos as certezas do coração e as da razão. Ambos os órgãos alcançam um conhecimento certo, graças a sua fundamentação na experiência, seja exterior ou interior. Contudo, também dizíamos que esta última – própria do conhecimento cordial – é mais dificilmente comunicável que aquela e, além disso, não é suscetível de ser verificada ou comprovada. Apenas no conhecimento racional tem lugar as demonstrações, que seguem os métodos que têm por modelo a geometria. Afinal de contas, as coisas certas são bem poucas. Se a religião é mais certa que a maioria das coisas que são recebidas pelas pessoas como indubitáveis, isto não significa que seja absolutamente certa. Pode invocar um grande número de razões sólidas em seu favor, cada uma delas com seu valor próprio, porém não por isso são capazes, nem individual nem coletivamente, de igualar a evidência de uma conclusão demonstrada.

Mas esta não é a última palavra de Pascal. Também a religião é incontestavelmente certa. Esta mesma segurança aparece no *Memorial* e ao final do fragmento Laf. 418; Bru. 233. É uma certeza que vêm da certeza interior, mas que também conta com a segurança suplementar da fé sobrenatural. É o coração quem nos faz chegar a ela, quem opera em nós o passo de uma ordem a outra, enquanto claridade de uma luz divina, em que o coração é alcançado pelo sentimento da fé.

4. A Aposta como Argumento Cordialmente *Raisonné*

Antes de mais nada é preciso dizer que o argumento de Pascal não é todo Pascal: procuramos mostrar anteriormente algumas passagens onde ele indica sua postura frente a razão. E depois, não está claro que no fragmento do *pari* sempre expresse sua opinião. Diríamos que expressa o pensamento do descrente que lhe escuta. Para dialogar com

⁴⁷⁵ Cf. Jean LAPORTE, *Le coeur et la raison selon Pascal*, pp. 156-158.

ele, Pascal busca uma base – a de seu interlocutor – de onde partir: indiferença perante o tema de Deus, suspensão de juízo frente sua existência, um vago desejo de ter fé, escassa familiaridade com a metafísica, apenas a admissão – na prática, pelo menos – da razão matemática como o único meio válido para alcançar um conhecimento certo segundo o modelo geométrico.

É preciso também levar em conta que, como tentamos mostrar mais acima, no fundo não há um cálculo de custos e benefícios na hora de apostar: trata-se apenas de um recurso dialético. Não é a razão geométrica ou científica a que avalia as alternativas, mas o coração que avalia as conseqüências das ações. Tampouco é apenas a vontade, que leva consigo o concurso do coração como conhecimento intuitivo que capta a razoabilidade de optar por Deus.

Pondé, refletindo sobre o *espírito geométrico* como combate a *équivocité*, no sentido de indicar o espaço de *(in)consistência da aposta*, a partir da obra do grande pascaliano Jean Mesnard, vai dizer:

[...] Outro fato essencial é a passagem direta que faz Pascal da geometria à persuasão: sua intenção ao fundar argumentos precisos não é “iluminar” a Verdade ou o Ser, mas “reinar sobre os espíritos dos homens” (Mesnard, 1993, pp. 378-379). Percebe-se aqui que Pascal não pretende que exista um modo geométrico cuja dedução tenha representatividade semântica especular consistente – o cálculo probabilístico não representa as *probabilidades* das existência de Deus: como o *nada* (nós) pode *representar o Infinito* (Deus), posto que Ele não é *objeto* de qualquer faculdade ao alcance humano? Daí que no Laf. 418; Bru. 233 (“Infinito Nada”, *a aposta*), o alcance da dedução probabilística é lúdica e psicológica (em termos contemporâneos): a consistência pretendida é existencial e não ontológica – ainda que a existência de Deus seja matematicamente *razoável*, essa realidade não submete a vontade (e a paixão) humana, não “reina sobre a vontade do descrente” – terceira ordem – logo, a razão é insuficiente, como um olho cego⁴⁷⁶.

Pascal não busca apenas convencer seu leitor com uma simples reflexão teórica, mas deseja conquistar seu espírito inteiro: não somente fazer com que deseje Deus, mas estabelecer a racionalidade de uma atitude que decide optar em favor do objeto desejado⁴⁷⁷.

Nesta situação é fundamental o auxílio da graça de Deus para encaminhar o homem à sua salvação. No estado de natureza redimida, a única verdadeira conquista do cristão vem da luz da fé, da adesão à graça. A razão humana por si só se encontrava debilitada para ir por si mesma até Deus. Uma vez redimida, ela pode escapar dos erros

⁴⁷⁶ Luis Felipe PONDÉ, *Do Pensamento no Deserto*, p. 61 [grifo do autor].

⁴⁷⁷ Cf. Per LONNING, *Cet effrayant pari* pp. 93-96.

fatais em que caía quando ela – a razão – era a única condutora: idolatria, ateísmo, deificação de si mesmo, etc. Redimida pela graça, será sensível às provas acerca de Deus, até então vãs para ela.

A fé não se alcança somente com um movimento intelectual: não basta entender que é razoável apostar por Deus e querer decidir-se por Ele. Falta ainda manifestar essa boa vontade que exige Pascal, combatendo o orgulho e todo laço de paixões que acompanham a vida do homem neste mundo, e vivendo como se já possuísse a fé desejada, colocando-se de joelhos, tomando água benta, etc. Somente então Pascal lhe dirá o que é a fé. Porém – como afirma Gouhier – com o “Deus sensível ao coração” começa um novo ato da tragédia, porque o da aposta já terminou⁴⁷⁸.

O objeto da aposta, em última análise, é a existência do Deus do cristianismo. Apostar, portanto, não é provar. Se provássemos a existência de Deus, não seria necessário apostar nele. Se buscassemos provar aqui a existência de Deus, a validade do argumento não poderia admitir a menor probabilidade acerca de que Deus existe, sem falar que Pascal não seria tão ingênuo em acreditar que um homem comprometeria toda a sua vida por um raciocínio na qual a conclusão fosse que provavelmente Deus existe e que a sua não existência não deve ser excluída. O papel da razão, pois, é o de iluminar a escolha por Deus.

Para calibrar adequadamente o papel da razão na aposta, uma vez mais é preciso recordar que este termo – razão – não é unívoco em Pascal. Vimos anteriormente como a razão de que fala na primeira parte do fragmento é a única que – segundo parece – aceita seu interlocutor. Trata-se de um órgão discursivo com o qual se realizam as demonstrações matemáticas e se analisam os resultados da ciência. É uma *razão técnica* que Pascal não nega, mas que tenta colocá-la no lugar que lhe corresponde. No argumento da aposta Pascal demarca seu âmbito e aquelas esferas que não pode alcançar.

Contudo, existem outras passagens onde Pascal estende o raio de ação da razão. Não se trata então de uma razão que calcula realidade medíveis mas aquela faculdade que entende e avalia os motivos pelos quais a religião é verdadeira. É consciente que ainda que esta a sobrepasse, não por isso a contradiz. É um uso da razão que, com palavras de Pascal, poderíamos chamar *raisonnable*⁴⁷⁹. É precisamente deste uso que Pascal se serve em seu projeto apologético: para conseguir que os homens amem a

⁴⁷⁸ Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, pp. 278-279.

⁴⁷⁹ Cf. Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 30; Bru. 320.

religião, é preciso fazê-los ver que não é contrária à razão, mas *raisonnable*, porém, por sua vez, venerável, porque está acima desta última.

A aposta faz da impossível demonstração da existência de Deus como uma verdade racional, uma argumentação *raisonnable*. Víamos anteriormente que para Pascal o racional não esgota o âmbito do verdadeiro, e aqui topamos com um de seus corolários: a aposta substitui o *racional* pelo *raisonnable*, como uma discussão instaurada e dirigida pela razão – trata-se sempre de uma argumentação – porém na qual não é apenas a razão que tem a última palavra, pois na escolha jogam também um papel de primeira ordem as disposições morais do sujeito⁴⁸⁰. O *pari* reflete de um modo exato a realidade do coração: inteligência que *sente* que apostar por Deus é *raisonnable* e que, por sua vez, é existencial, posto que se envolve ela mesma nesta decisão.

Por detrás destas considerações assim como do convite que Pascal faz ao seu interlocutor a mudar de vida, se torna imprescindível ao menos uma *atitude raisonnable*, que reflete diante da realidade, não mais para calcular ou comparar os benefícios que se seguem de cada escolha, mas para conformar toda uma vida em relação a uma convicção determinada, neste caso, a de ter-se decidido por Deus. O *raisonnable* é buscar a Deus; a felicidade, pela graça, é tê-lo encontrado. É razoável buscar a Deus porque existem muitas coisas que na vida nos surpreendem: entre outras, a própria contingência e, por sua vez, a abertura ao infinito. A indiferença nesta busca, portanto, seria equivalente a uma atitude superficial e artificiosa, porque as luzes naturais de nossa razão nos levam espontaneamente a nos perguntar pelo que transcende nossas capacidades; o negar este “mais além” aparece então como uma decisão imposta com violência⁴⁸¹.

Por tanto, se a pergunta – o papel da razão no *pari* – se refere à razão geométrica, deve-se admitir, com efeito, que ela não é apta para demonstrar a existência de Deus e que seu papel continua sendo “matemático”, isto é, de assentar neste marco umas bases racionais da aposta, porém é incapaz de transpor este plano, todavia teórico: sua análise comparativa de perigos, ganhos e perdas segue sendo abstrato. Em outras palavras, não pode indicar ao jogador se, na particular situação em que se encontra, lhe é conveniente ou não apostar. Quem lhe indicará a maneira que deve agir é o coração, onde está o *esprit de justesse*, que penetra viva e profundamente nas conseqüências dos princípios, ou seja, que a partir da decisão tomada de entregar-se a Deus, sabe extrair vitalmente o modo de encarnar essa escolha realizada.

⁴⁸⁰ Cf. Henri GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, pp. 258-259.

⁴⁸¹ Cf. Francisco LEOCATA, *Pascal y la crisis de la razón*, p. 75.

Procuramos mostrar em páginas anteriores as acepções básicas que o termo “razão” tem para Pascal. Pareceu-nos que a estratégia de nosso apologista era, em primeiro lugar criticar a razão matemática – da qual o libertino se sente tão seguro – e pô-la em seu correto lugar. Logo, conseguida a desconfiança de seu interlocutor até mesmo em relação à sua própria razão, e desde o nível em que este se encontra, fazê-lo apostar. Mais tarde, uma vez feita a decisão por Deus, lhe convidará a descobrir as infinitamente mais altas capacidades da razão: trata-se de falar agora das razões de seu coração. E será em seu coração onde, removidos os obstáculos pelos meios oportunos, um dia com fé se lhe desvelará Deus. O segredo de Pascal está na aposta *raisonnable* e na reforma moral que ela implica, para poder chegar ao encontro deste Deus que, em última análise, deve ele mesmo intervir para fazer-se *sensível ao coração*.

Neste sentido, o *pari* não é senão o começo de uma possível conversão do incrédulo. A tomada de posição frente a Deus constitui uma autêntica necessidade existencial de todo homem. Isto revela, por um lado, que a aposta não equivale a formulação matemática de um argumento sobre a existência de Deus; por outro lado e, como uma consequência, mostra o caráter *existencial* do coração: enquanto faculdade intelectual, é um entendimento *vital* da realidade, imediatamente ligado à própria identidade. A alusão que Pascal faz dos jogos de azar não tem outro objetivo que mostrar ao jogador que assim como em certas ocasiões é razoável aventurar-se no que para ele é incerto, assim também é o apostar por Deus, que todavia é duvidoso para quem não tem fé nem tentou compreender as tradicionais provas de sua existência. Mesmo assim, o tema central do argumento é Deus e não a espera de um ganho infinito futuro. Interpretar a aposta neste último sentido equivale a reduzir a razão humana a um papel meramente técnico, de avaliação de vantagens e inconvenientes e a deixar como único ponto de apoio a vontade do jogador. Mas isto, não obstante o imediato teor literal do fragmento, não reflete o pensamento de Pascal: sem o coração não é possível apostar no *Deus existente*.

Portanto, e a modo de conclusão do capítulo, podemos dizer que o argumento da aposta pode ser entendido, em linhas gerais, de duas formas. Uma delas, talvez mais freqüente, é considerá-lo como a alternativa que resta depois de comprovar a ineptidão da razão para conhecer a existência e a essência divinas. O único caminho para aceder a Deus seria o da fé que Ele mesmo oferece. E o modo de superar a distância infinita que nos separa de Deus seria a aposta, na qual o homem – para conseguir essa fé que busca – se arriscaria a perder tudo o que têm em vista de um bem infinitamente superior, que é Deus mesmo e uma eternidade de vida feliz. No entanto, esta solução apresenta uma

série de inconvenientes e contradições com o pensamento de Pascal. Por isso, a segunda interpretação do *pari* pretende mostrar uma aposta que tem motivos bem diferentes. Apostar por Deus é uma atividade do coração, entendido como razão existencial e intuitiva que capta como *razoável* esta decisão, porque percebe nela a realização de seus desejos mais profundos de felicidade. Apostar por Ele não é ação da vontade sozinha, mas do coração, que entende que somente na fé encontra as respostas últimas ao porquê de sua vida e que compreende, ao mesmo tempo, que é a fé do cristianismo a que está buscando. Apostar é também entender com o coração quais são as conseqüências de sua decisão e de que maneira o costume nas boas ações o dispõe para receber a fé. Portanto, apostar por Deus não equivale a uma fé fiducial. É o modo apologético de Pascal de abrir o descrente para a transcendência.

Enfim, o “verdadeiro lugar” do argumento da aposta não é a fronteira entre a razão geométrica e a imensa amplidão da fé. Muito menos o *pari* é o único caminho para chegar ao domínio do sobrenatural. O argumento de Pascal encontra seu lugar no coração: razão existencial que transcende a esfera do quantificável e dos processos dedutivos; que permite ao homem compreender a necessidade e o porquê da busca do bem universal. O coração é o órgão que impulsiona o ser humano a desejar Deus e a conformar completamente a própria conduta com a vontade divina. E por ser um conhecimento mais elevado não deixa de ser certo. Pascal assegura ao seu interlocutor: “a cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade daquilo que arriscais, que reconheceréis no fim que apostates por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes”⁴⁸².

⁴⁸² Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 418; Bru. 233.

CONCLUSÃO

Percorremos longo caminho através da vida e do pensamento de Blaise Pascal, indagando sobre o papel, os limites e as possibilidades da razão e do coração na busca por Deus. Depois desta paciente análise – cheia de *voltas, desvios e reviravoltas* –, que nos permitiu seguir Pascal no detalhe de suas ações e apreciar seu pensamento a partir, principalmente, dos fragmentos recolhidos daquela que seria sua *Apologia da Religião Cristã*, apresentaremos a seguir algumas considerações acerca do tema estudado, tendo em vista os objetivos que pretendíamos alcançar com esta pesquisa.

Poucos pensadores necessitam uma revisão concisa sobre seu pensamento e sobre seu significado como no caso de Pascal. A visão que dele se têm está normalmente deformada por exagerações hiperbólicas ou por críticas totalmente apaixonadas e injustas. A crítica contemporânea, apesar de numerosas reações, continua obcecada pela imagem do Pascal romântico. É a imagem de um homem excessivo em tudo, que gasta sua saúde nas ciências, se lança com toda sua alma ao mundo, e, depois, se deixa bruscamente seduzir por uma espécie de fanatismo, consumindo-se na austeridade. Cheio de angústia perante o silêncio do mundo e o mistério da graça, se vira invadido pela dúvida e se teria escapado dela amparando-se na fé. Segunda esta interpretação, Pascal teria sido, antes de tudo, um enfermo, um “louco sublime”, usando uma expressão de Voltaire, que devia seu gênio a seu temperamento excessivamente nervoso, a sua imaginação alucinada, que escrevia em pleno sofrimento e febre.

Em nosso estudo, mais que julgar Pascal e seu pensamento, buscamos penetrar no Pascal mesmo, para, desta forma, descobrir o véu das perspectivas alteradas. Tal propósito comportava, além da necessidade de pesquisar o que Pascal tinha dito sobre as coisas, situar-nos o mais próximo possível de sua época e do seu ambiente, a fim de compreender sua atitude. Neste sentido, as reflexões que fizemos no início do trabalho sobre a vida de Pascal procuraram mostrar que o que se tomou por sua própria angústia pessoal não é mais que a angústia da humanidade privada de Deus. O célebre grito: “O silêncio eterno destes espaços infinitos me apavora”⁴⁸³ deve ser posto na boca do descrente. Ainda que tenha brotado do coração mesmo de Pascal, apenas expressava um momento provisório de sua meditação, que logo culminaria numa triunfal certeza.

Vimos também que Pascal foi, sobretudo, um *violento*, porém esta violência não é a de um doente nervoso, mas sim a violência própria de toda aquela geração vigorosa

⁴⁸³ Blaise PASCAL, *Pensamentos*, Laf. 201; Bru. 205.

da primeira metade do século XVII. Esta violência é, em primeiro lugar, ardor de vida. É um equívoco imaginar Pascal encerrado entre as paredes da cela de um convento. Ele teve um temperamento de homem de ação. Mas esta violência também é paixão. Paixão pela verdade em todas as suas formas e paixão pelo infinito. E, a esta violência fundamental podemos acrescentar uma profunda sensibilidade. Para Pascal a principal fonte da emoção é o sentimento da comunicação com Deus, com o Deus vivo da Bíblia. Como vimos, o *Memorial* é um arrebate de amor até o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Esta sensibilidade tão original é a que confere um caráter sublime à inquietude pascaliana, expressão genial da inquietude cristã: inquietude pela própria salvação. No entanto, prevalece aqui a confiança. Muito mais lhe perturbava a inquietude pela salvação dos demais: quando Pascal julga a situação do incrédulo com seus olhos de crente é quando o sentimento trágico do destino humano lhe inspira uma espécie de angústia.

Porém, Pascal soube unir a esta violência íntima, a esta profunda sensibilidade um grande domínio de si. Este homem violento não é um instintivo, este pensador sensível reflete sobre suas emoções. Raras vezes sua natural ferosidade o leva além dos limites que se tinha fixado. Nunca, nem no êxtase mais intenso, perde seus direitos a lúcida razão. Pascal domina sua vida e sua obra com a força de sua vontade e com a clareza de sua inteligência. As suas terríveis lutas interiores mostram um homem que, a uma vida interior muito profunda, unia um espírito dotado de altas disposições matemáticas, e que quis submeter os últimos e mais importantes problemas da alma simultaneamente às maiores intuições de uma ardente fé e à precisão abstrata de um grande talento matemático.

Outra conclusão que tiramos com esta pesquisa é a de que Pascal não apenas seduz pelo vigor de sua personalidade, mas também porque possui o prestígio próprio de todo pensador poderoso e original. Não é que foi um filósofo no sentido literal da expressão: não organizou suas idéias em um sistema completo e coerente. Porém, sua obra transmite uma “mensagem”, se entendemos por isso algumas grandes idéias que havia assumido profundamente e às que deu vida duradoura, suscitando entusiasmos por um lado mas, por outro, provocando violentas contradições. Neste sentido, quisemos mostrar que sua “filosofia” foi uma das primeiras das reações contra o intelectualismo cartesiano que a história registra e uma das mais vigorosas críticas contra a absolutização da razão: vimos que, para Pascal, a razão não é todo o homem, e o que nos dá a conhecer não é todo o mundo.

Outro aspecto digno de menção nesta parte conclusiva do nosso trabalho é o fato de termos encontrado em nossa análise dos *Pensamentos* alguns dos temas mais próximos do existencialismo: o absurdo da condição humana, expressada mediante os termos “contradição” ou “desproporção”; a angústia resultante; a “náusea”, à que corresponde o tédio, no sentido forte do século XVII; a necessidade de escolher, de comprometer-se, de *apostar*.

Todavia, quando aproximações como essas são feitas entre certo campo antropológico em Pascal e a idéia de existência, achamos oportuno o esclarecimento feito por Pondé na primeira nota de rodapé do seu *O Homem Insuficiente*:

Quando utilizamos o termo “existencial” ou “existência”, é sempre como uma variação próxima de “vida interior consciente de si mesma”, ou percepção dessa vida interior nas suas manifestações temporais. Não deve ser vista aí nenhuma tentativa de fazer de Pascal um “existencialista *avant la lettre*”⁴⁸⁴.

Deste modo, acreditamos que o cristianismo de Pascal pode, igualmente, qualificar-se de existencial, no sentido de que ele viveu a sua religião e tentou ajudar outros a viverem-na, por meio de uma aguda percepção dessa vida interior nas suas manifestações temporais. Pascal acreditava que é refletindo sobre a própria existência que o homem descobre a necessidade de Deus, único capaz de preencher o vazio que sente em si mesmo; de um Deus vivo, encarnado, que vive em cada um de nós, membros de seu Corpo místico.

As páginas que descrevem a miséria do homem sem Deus, de toda a obra de Pascal, talvez foram as que mais tiveram repercussão. Porém, como vimos no segundo capítulo, esta idéia aparece nos *Pensamentos* sob uma forma muito original e precisa. A miséria do homem é, essencialmente, *impotência*. É um efeito de sua grandeza. A miséria do homem provém da contradição entre a realidade do que é e o ideal ao qual aspira. Aspira à verdade e só encontra erro; aspira à felicidade e só encontra aborrecimento; aspira à verdadeira justiça e não encontra senão a falsa justiça; aspira ao infinito e só encontra finitude.

Porém, com esta descrição, ao contrário do que ocorre a Kierkegaard, Pascal não quer dar a impressão de que o homem esteja esmagado sob o peso do seu destino ou de que esteja condenado a uma angústia perpétua. Uma descrição apurada de sua miséria constitui ao homem um convite a superar-se, a encontrar esse infinito a que aspira. Daí que as páginas mais pessimistas do começo da *Apologia* contenham uma chamada ao

⁴⁸⁴ Luis Felipe PONDÉ, *O Homem Insuficiente*, p. 7, nota 1 [grifo do autor].

heroísmo, até Deus. Só existe miséria no homem que está “sem Deus”. E todo homem que, ao tomar consciência de sua miséria, sinta o desejo de sair dela, encontrará Deus. Todo mal provém do homem, todo bem vem de Deus. Para libertar-se da própria miséria, é preciso renunciar a si mesmo.

No que tange ao problema da validade do conhecimento humano, a questão vem subjetivamente envolvida ao sentido antropológico da filosofia de Pascal. O exato valor do conhecimento próprio do homem, como o de qualquer outra atividade humana, está implicado no valor teológico da natureza humana. O conhecer, tal como existencialmente se encontra na vida humana, segue neste ponto, à índole particular do ser do homem. Pascal centra, em última instância, em uma concepção antropológica que é, por sua vez, pessimista por um plano e otimista em uma dimensão transcendente, a validade do conhecimento racional que reflete a complexidade dessa dupla significação: válido em certo sentido, inválido em outro. Esta fundamentação subjetiva do conhecimento tem pleno sentido no que concerne ao conhecimento entendido como função, desde o ponto de vista do sujeito. Desde o ponto de vista do objeto, entendendo o conhecimento como ato, o fundamento é explicitamente objetivo, é no ser, na realidade onde radica a fundamentação objetiva do conhecimento.

Em nossa análise da antropologia pascaliana, vimos que a vontade desempenha papel importantíssimo no interior da alma: ela não é apenas uma faculdade deliberativa, mas possui uma função cognitiva; não se trata, no caso, de uma simples sobreposição de duas funções independentes. Com efeito, Pascal estabelece uma diferença entre os conhecimentos humanos e os conhecimentos sobrenaturais a partir da faculdade segundo a qual eles entram na alma. A ordem correta é aquela segundo a qual as coisas sobrenaturais são amadas e depois conhecidas, ordem perturbada após o pecado: daí por diante, o homem só acredita no que lhe agrada. Assim, a vontade tomou a dianteira porque, mesmo não sendo ela o órgão do conhecimento, pode agir sobre este.

Acreditamos também que outro ponto relevante deste trabalho foi mostrar que o espírito, a outra faculdade que constitui a alma do homem, também foi atingida pelo pecado original. Seu ferimento é tão grave quanto o sofrido pela vontade: subsistiram apenas alguns restos de sabedoria que Adão possuía em seu estado de pré-lapso. Pascal não acredita que o homem possa chegar ao conhecimento das verdades últimas. Tudo que pode fazer é ordenar conhecimentos que já possui, pois lhe é impossível remontar ao infinito. Assim, pois, o homem não está condenado à ignorância total, mas ao conhecimento imperfeito. Pelo coração, de fato, ele pode conhecer os primeiros princípios de maneira intuitiva – por sentimento, diz Pascal. Mas a razão não os pode

provar, ferida ainda do pecado original. Concluímos, portanto que, para Pascal, o desdobramento do conhecimento tem um sentido bem preciso: nem tudo se dá a conhecer pela razão, há verdades cujo conhecimento lhe escapa, mas que não são menos verdadeiras do que as outras.

Todavia, a impossibilidade de conhecer verdadeiramente os primeiros princípios não constitui a única limitação da razão. Mostramos que, se o homem pode conhecer através de duas faculdades, o entendimento e a vontade, verifica-se que, no estado em que se encontra, não é mais pela via mais natural, o entendimento, que os conhecimentos entram em sua alma, mas por aquela que é a mais comum e indigna, estranha quando se trata do conhecimento das coisas profanas, pois, segundo a ordem natural, seria preciso conhecer antes de amar, ao passo que, em se tratando das coisas sobrenaturais, entra-se na verdade pela caridade. Estas últimas vão do coração à mente, e não no sentido inverso, porque, dessa maneira, Deus quer, por um lado, humilhar a razão e, por outro, curar a vontade doente por causa do pecado original. É só depois de ter recebido as graças divinas que curam a vontade que o homem pode conhecer a verdade. Quando a vontade e o intelecto entram em conflito, a verdade corre o risco de não ser conhecida, pois, para Pascal, a entrada principal da verdade na alma é constituída pela vontade, isto é, ela deve ter o beneplácito da vontade antes de ser recebida como verdadeira. Assim, Pascal afirma como um dado de fato sobre o qual repousa a sua arte de persuadir, que a vontade representa a entrada principal da verdade na alma e que as verdades que, embora tendo sido estabelecidas pela razão, vão contra a vontade, não podem ser recebidas.

Vimos ainda uma terceira limitação à potência gnoseológica do espírito, que vem, esta, da imaginação. Sua capacidade para o mimetismo impede o estabelecimento de uma regra para distinguir os efeitos de sua potência do conhecimento dos princípios que a vontade libera. Além disso, a imaginação altera as produções das outras faculdades, de tal modo que se torna impossível estabelecer a diferença entre o essencial e o accidental. Vimos também que, se ela combate a razão, imitando-a ou alterando os seus efeitos, tudo o que apresenta não pode apenas ser rejeitado como falso. Com efeito, se ela altera as verdades da razão, impedindo-a de se deter sobre uma verdade, mantendo-a sempre em movimento, esse movimento é uma oscilação do verdadeiro e do falso. O problema está em contê-la, não em passar sem ela; a imaginação é uma potência da alma; tanto mais que ela é também capaz de ajudar a razão, permitindo-lhe ir além do visível.

Assim, pois, podemos concluir que a marca determinada pelo pecado original imobilizou definitivamente a vontade e o intelecto numa posição que dá conta da insuficiência do conhecimento e da possibilidade do erro. Para Pascal, portanto, a razão foi atingida três vezes: uma primeira vez porque não pode conhecer os primeiros princípios que lhe são comunicados pelo coração; uma segunda vez porque, fora de um conhecimento que seria suficientemente provado, a verdade não pode ser recebida na alma a menos que seja aceita pela vontade, mas a vontade também é atingida pelo pecado, tem apegos à carne: não aceitando senão tudo que a satisfaz, encontrará a sua satisfação apenas em tudo que satisfizer a sua concupiscência. Enfim, a razão é atingida uma terceira vez pela guerra que com ela trava a imaginação. Essas três limitações fazem que a razão não esteja em condição de fixar um valor às coisas. A natureza humana está submetida a um movimento contínuo, e a razão é incapaz de encontrar uma regra para parar o movimento do a favor ao contra que a vontade e a imaginação imprimem às coisas. Desse modo, o homem, segundo Pascal, é uma criatura que o pecado original impede de coincidir consigo mesma, esquartejada entre o coração que sabe com certeza um saber indemonstrável e a razão que não pode senão tender para o saber convincente. A razão se supera no âmbito da fé, ao qual se subordina. Na “submissão da razão” postulada por Pascal, já está pré-anunciada esta subordinação. Isso implica a admissão de realidades que estão além da razão. A análise crítica dos domínios da razão confirma a necessidade desta superação, que somente a fé torna possível. Mas inferir desta revisão crítica da razão, sua negação para interpretar Pascal como um irracionalista é tão absurdo como a tese contrária de seu racionalismo exclusivo. A dramática situação da insuficiência da razão se resolve, neste caso, seguindo a via da fé.

Por sua vez, tentamos mostrar que, no argumento da aposta, a razão que Pascal critica é concreta, própria de quem se sente incapaz de crer, porém que gostaria de fazê-lo, que gostaria de viver como cristão e não sabe como. Em Pascal, trata-se da razão de um personagem que reza e pede a Deus que se lhe dê a conhecer.

O salto à fé parece, em princípio, contraditório em um homem que está feito somente pra pensar. As limitações do pensamento que evidenciam sua natural deficiência, não são, contudo, a via segura e única que nos encaminha ao âmbito da fé. Tudo o que pertence a esta ordem é incompreensível ao homem. Porém, tão pouco existem razões terminantes que neguem sua possibilidade. É na vida de nossos atos, na luta com nossas paixões e impulsos, no dinamismo de nossas ações espontâneas e de nossos hábitos, onde se encontram os obstáculos maiores e mais graves para a

determinação desta mudança. Isso faz supor que alguma conexão deve pré-existir entre o domínio da fé e o da vontade.

Neste sentido, o peso da vontade é dado justamente pelo amor que conduz ou para Deus ou para a criatura. Assim, quando Pascal escreve que “[...] é o próprio Deus que os inclina a crer e assim eles ficam muito eficazmente persuadidos”⁴⁸⁵, deve-se entender que ele age sobre a vontade para a levar à caridade. O coração, sede do amor, desenvolve também uma função cognitiva: os cristãos, como todos os outros, querem seguir os pensamentos do seu coração. Ou, ainda, sobrepõem a tendência da vontade para o verdadeiro bem e o poder de conhecer do coração. Sobre como o coração opera esse conhecimento e o que conhece, mostramos como Pascal é claro neste ponto: o coração permite um conhecimento imediato e intuitivo que ultrapassa o processo discursivo e lógico da razão. Essa oposição, que tem raiz na coexistência de duas naturezas no homem, é importante para Pascal: depois de ter identificado o coração aos instintos ele poderá considerar o instinto e a razão como as marcas dessas duas naturezas.

Na última parte da pesquisa buscamos sublinhar que, em Pascal, o coração representa um conceito fundamental para entender seja em geral seu projeto apologético, seja em particular o argumento da aposta. O *coeur* pascaliano é inteligência que está além da razão geométrica e, por tanto, transcende o plano da verificação e das puras deduções. Mediante o *esprit de finesse* Pascal intuirá, com efeito, que a religião não é contrária a toda lógica humana, apesar de estar acima daquela que se extrai de uma demonstração matemática. Este espírito de finura é o que capta o conteúdo e a conveniência de cada alternativa que se apresenta ao apostador na hora de apostar. O coração é o órgão que julga de modo prático e existencial, isto é, pondera sobre a necessidade de escolher Deus ou de recusá-lo, não de modo distante e desinteressado, mas compreendendo que se trata de uma decisão que compromete toda a vida e, ao mesmo tempo, com a consciência das conseqüências imediatas que disso decorrem. É somente através do *coeur* que o apostador entende em que consiste a “trama do jogo” e também o conteúdo concreto das ações que devem acompanhar sua decisão por Deus. Mas vimos que, inseparavelmente, o coração também é desejo, tendência ou inclinação. Neste sentido, é o coração que impulsiona a apostar a favor ou contra Deus, e o órgão que sustenta na perseverança do objetivo por conformar a própria vontade com a divina. E o coração também é o lugar da graça no homem, onde aninha o dom gratuito da fé, ou seja, o lugar onde o homem se abre à intimidade com Deus. Em resumo, é o coração que

⁴⁸⁵ Blaise Pascal, *Pensamentos*, Laf. 382; Bru. 287.

permite ao jogador perceber que apostar por Deus, decidir-se a seguir seus mandamentos e rogar fervorosamente que lhe conceda o dom da fé é algo *razoável*, não contrário aos princípios fundamentais intuídos pela luz natural da inteligência.

A tomada de posição frente a Deus constitui uma autêntica necessidade existencial: eis aqui a necessidade de apostar de todo homem. Porém, este fato não constitui uma justificação para deixar de lado o papel daquela faculdade que transpassa os limites do quantificável e do proceder puramente discursivo; daquela que avalia globalmente as alternativas apresentadas e conclui que é razoável apostar; daquela que Pascal chama *coração*. Quando somente se reconhece, fora da fé, a razão geométrica como a totalidade das luzes naturais, o *pari* se traduz num cálculo de probabilidades, em um problema de tomada de decisões sob o risco, ou, em um probabilismo que Pascal sempre esteve longe de aceitar. Como aqui as insuficiências de uma razão puramente discursivas são evidentes, as críticas neste sentido não se fizeram esperar. Mesmo assim, as interpretações da aposta como uma avaliação técnica de vantagens e inconvenientes frente a uma recompensa esperada tão pouco foram infrequentes. A nosso ver, o motivo de tais interpretações talvez esteja no fato de não terem compreendido suficientemente nem o motivo – a finalidade – do argumento da aposta, nem a íntima relação entre fé, razão e coração.

A identidade do interlocutor de Pascal não se restringe a um determinado grupo de pessoas: os destinatários da aposta são de condição variada. A conversão, finalidade da aposta, não consiste somente em levar à fé a quem não crê, mas em fazer que os crentes o sejam até as últimas conseqüências: que ambos vivam a religião de modo autêntico e sincero. Para isso é preciso reconhecer a grandeza do poder e da misericórdia divina e, com esta luz, admitir a baixeza de nossa condição humana, que devemos aniquilar com a ajuda imprescindível do único mediador entre Deus e os homens: Jesus Cristo. Dentro desta perspectiva, o argumento da aposta se dirige tanto a cristãos como a descrentes, porque ambos se encontram na necessidade existencial de acreditar ou não em Deus. No entanto, como vimos no terceiro capítulo, o público contemplado no fragmento Laf. 418; Bru. 233 não é tão amplo. O texto dá a entender claramente que se trata de um incrédulo que terminará pedindo a fé que reconhece faltar-lhe. Sobre a identidade deste descrente, o resto do projeto apologético de Pascal revela que se dirige a diversos personagens, que têm em comum, ao menos, a falta de fé no Deus do cristianismo, ainda que alguns deles estejam de acordo em admitir a existência de um Ser supremo. Todos consideram como válidas epistemologicamente os resultados da verificação empírica e dos processos dedutivos da razão matemática,

preferencialmente seguindo o modelo da geometria que, no gênero das demonstrações, é o que produz maior certeza. Nenhum dos interlocutores de Pascal parece sentir-se particularmente atraído pelas tradicionais provas metafísicas da existência de Deus. Com este fundo comum, encontramos pirrônianos e dogmáticos, ateus e deístas. Uns e outros, em ocasiões diferentes, Pascal os denomina genericamente *libertinos* ou *ímpios*, sublinhando, com isto, sua condição de incrédulos, seja devido a errôneas convicções intelectuais, seja à desordem de seus costumes.

O argumento da aposta conduz o jogador a reconhecer que deve apostar em Deus. Uma das conseqüências desta decisão é a necessidade de dispor-se adequadamente para receber o dom da fé: é preciso superar as paixões, que são os principais obstáculos. Mas isso não significa que a fé seja produzida pelo costume, ou que se crê por habituação e não por argumentação, nem se trata de um convite a realizar a ação que tenha previsivelmente a melhor conseqüência possível. Praticamente todas as interpretações do *pari* que vão nesta linha obedecem à redução das *luzes naturais* à apenas a razão geométrica. Ao constatar sua insuficiência frente ao problema da existência de Deus e da religião verdadeira, só restaria a vontade como única faculdade com o qual poderá dispor-se para receber a fé. Todavia, se Pascal, na última parte do fragmento Laf. 418; Bru. 233 insiste no controle das inclinações desordenadas, não é porque a razão já não conta mais, ou seja, irrelevante, mas porque elas influenciam notavelmente no juízo intelectual do apostador. Somente com este esforço que Pascal exige de seu interlocutor, a busca da verdade poderá ser frutuosa. Igualmente, quando se separam em Pascal os distintos tipos de crença – racional, vital e inspirada – facilmente se cai numa concepção mecanicista, segundo a qual, o segundo tipo de crença seria o âmbito de atuação de uma vontade cega, que atuaria sem rumo e sem sentido, e não seria capaz de explicar porque exige algumas ações e outras não. É preciso considerar as distintas manifestações da crença de um modo unitário, nas quais sempre é o coração o *protagonista*: o conhecimento cordial está presente iluminando a razão, guiando a vontade, recebendo em si a inspiração sobrenatural da fé.

Por último, mas não menos importante – já que se tratava de nossa hipótese de trabalho – vimos que, no argumento aposta, Pascal substitui o *racional* pelo *razoável*. Trata-se de um diálogo dirigido pela razão, porém entendida em um sentido amplo, como sinônimo de faculdade intelectual que engloba tanto o processo discursivo do espírito de geometria como as intuições do espírito de finura e as previsões do espírito de justeza. O papel destes dois últimos espíritos corresponde em Pascal ao coração, enquanto a razão se circunscreve, para nosso autor, à atividade do espírito de geometria.

E o *pari* reflete de modo exato este conhecimento cordial: é a inteligência que *sente* que apostar por Deus é *raisonnable* e, por sua vez, uma necessidade existencial na qual é toda a pessoa que está envolvida.

Assim, a estratégia de Pascal foi criticar a razão geométrica, da qual o descrente se sente tão seguro, assinalando o lugar que lhe corresponde segundo suas possibilidades cognitivas. Somente quando seu interlocutor reconhece estas limitações, abandonando a auto-suficiência de uma razão absolutizadora, é possível apresentar-lhe o argumento da aposta do modo em que se recolhe no fragmento Laf. 418; Bru. 233 porque um crente também apostará, porém seguindo um caminho diverso: já possui a fé, que busca acrescentar e purificar, e não confia unicamente em sua razão discursiva. Uma vez que o descrente fizer a escolha por Deus, então Pascal o convidará a descobrir as infinitamente mais altas capacidades de sua razão, o animará a encontrar as razões do coração. E em seu coração Deus porá a gratuita semente da fé.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, F. P. *Pascal*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- ALBERTI, A. *Pascal e le provi razionali dell'esistenza di Dio*. Milano: Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 1964, n. 66, pp. 67-94.
- ASIN PALACIOS, M. *Huellas del Islam*. Los precedentes musulmanes del Pari. Madri: Espasa-Calpe, 1941.
- ATTALI, J. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2003.
- BAUDIN, E. *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*. Neuchâtel: Edition de la Baconnière, 1946.
- BERNANOS, G. *Diário de um pároco de aldeia [Jornal d'un curé de campagne]*. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 1999.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia De Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.
- BLANCHOT, M. *A conversa infinita*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.
- BORD, A. *La vie de Blaise Pascal*. Paris: Beauchesne, 2000.
- BREMOND, H. *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, v. IV, Paris, 1920.
- CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 2ª ed., 2007.
- CATURELLI, A. *El sentimiento de Dios y el ateísmo en Pascal*. Madrid: Revista Augustinus, n. 7, 1962.
- COGNET, L. *Le jansénisme*. Paris: PUF, 1995.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999, (Coleção OS PENSADORES).
- DESCOTES, D. et al. *Méthodes chez Pascal*. Actes du Colloque tenu a Clermont-Ferrand, Paris: PUF, 1979.
- DROZ, E. *Étude sur le scepticisme de Pascal*. Paris: Félix Alcan, 1866.
- FILHO, J. S. *Fé e Razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005.
- GOLDMANN, L. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1959.
- GOLDMANN, L. *El Hombre y lo Absoluto. El dios oculto*. Trad. J. Ramón Capella "Le Dieu caché". Barcelona: Ediciones Península, 1985.

- GOUHIER, H. *Blaise Pascal: Commentaires*. Paris: Vrin, 12ª edição, 2005.
- GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Paulus/Discurso, 2005.
- JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- JOAO PAULO II. *Cruzando o limiar da Esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves: 1994.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense Universitária/Edusp, 1979.
- KRAILSHEIMER, A. *Pascal*. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1983.
- KUNG, H. *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madri: Ediciones Cristiandad, 1979.
- LAPORTE, J. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Paris: Elzévir, 1950.
- LAPORTE, J. *La doctrine de Port-Royal*. Paris: Vrin, 1951.
- LEBRUN, G. *Blaise Pascal: Voltas, Desvios e Reviravoltas*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- LE GUERN, M. *Les Pensées de Pascal. De l'antropologie a la théologie*. Paris: Larrousse, 1972.
- LE GUERN, M et al. *Méthodez chez Pascal*, Paris: PUF, 1979.
- LLANSÓ, J. *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*. Madri: Narcea, 1984.
- LEOCATA, F. *Pascal y la crisis de la razón*. Buenos Aires: Revista Sapientia (UCA), n. 55, 2000.
- LONNING, P. *Cet effrayant pari: Une "pensée" pascalienne et ses critiques*. Paris: Vrin, 1980.
- MARTINS, A. V. *Contingência e Imaginação em Blaise Pascal*. Dissertação de Mestrado apresentado ao Departamento de Ciências da Religião da PUC-SP, São Paulo, 2006.
- MARTINS, A. V. *Amor Próprio e Vazio Infinito: uma análise do homem sem Deus em Blaise Pascal*. Tese de Doutorado apresentado ao Departamento de Filosofia da PUC-SP, São Paulo, 2011.
- MESNARD, J. *Pascal [Pascal: el hombre y su obra]*. Trad. Pedro Lopez Cortez, Madri: Tecnos, 1973.
- MESNARD, J. *Les Pensées de Pascal*. Paris: Ed. Sedes, 1993.

MICHON, H. *L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Editions Champion, 1996.

MOROT-SIR, E. *La métaphysique de Pascal*. Paris: PUF, 1973.

PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Edição estabelecida, apresentada e anotada por Michel Le Guern. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Edição de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

PASCAL, B. *Oeuvres complètes*, texto estabelecido, apresentado e anotado por Jean Mesnard, 4 vol. Publicados, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PASCAL, B. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Coleção OS PENSADORES).

PASQUA, H. *Blaise Pascal: Penseur de la grâce*. Paris: Téqui, 2000.

PASQUA, H. *Le coeur et la raison selon Pascal*. Revue Philosophique de Louvain, 1997, n. 95, pp. 379-394.

PERDOMO, J. *La teoría del conocimiento en Pascal*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956.

PÉRIER, Gilberte. *La vie de M. Pascal, Écrite par Mme. Périer, sa Soeur*, in PASCAL, Blaise. Ed. Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963.

PONDÉ, L. F. *Conhecimento na Desgraça: ensaio sobre epistemologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2004.

PONDÉ, L. F. *O Homem insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001.

PONDÉ, L. F. *Do Pensamento no Deserto: Ensaio de Filosofia, Teologia e Literatura*. São Paulo: EDUSP, 2009.

ROGERS, B. *Pascal: Elogio do Efêmero*. Trad. Luis Felipe Pondé. São Paulo: UNESP, 2001.

RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*. Paris: PUF, 1949.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTO TOMÁS. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.

SCIACCA, M. *Pascal*. Trad. F. F. Ruiz Cuevas. Barcelona: Luis Miracle, 1985.

SELLIER, Ph. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Armand Colin, 1970.

- SELLIER, Ph. *Pascal et la Liturgie*. Genève: SlatKine Reprints, 1998.
- SILVA, F. L. *O mediador e a solidão*. *Revista Cult*. São Paulo: Editora 17, n. 64, dez. 2002, pp. 44-56.
- THIROUIN, L. *Le hasard et les règles*. Paris: Vrin, 1991.
- TÜCHLE, G. *Reforma e Contra Reforma*. Trad. Waldomiro Pires Martins. Rio de Janeiro: Vozes, 1971.
- VILLAR, A. *Pascal: Ciencia y Creencia*. Madrid: Cincel, 1988.
- ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus, 2002.