UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal

São Paulo
2014

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

Limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo

2014

Agradecimentos

Ao meu pai Laerte e à minha mãe Eliane, por terem me dado três dos presentes mais preciosos: a vida, a liberdade e o exemplo;

À minha esposa Luana e à minha filha Catarina, pela cumplicidade e por me ensinarem tudo aquilo que jamais poderia aprender dos livros;

Ao Juan e à Isabel, meus sogros chilenos, pelo carinho e apoio constantes;

A meu amigo Aires, pelos inúmeros papos filosóficos travados desde sempre;

Ao Daniel, meu colega de graduação, pelo companheirismo nos áridos corredores da faculdade e nas intermináveis viagens de ônibus ao Parque Dom Pedro II;

Ao João, meu colega de pós-graduação, pela inestimável atenção e pelas reiteradas leituras desta dissertação;

A todos parentes e amigos, por sua ajuda direta ou indireta;

Ao Luís César, orientador/amigo, a quem é devido todo e qualquer mérito que, por ventura, se encontre nestas poucas páginas;

Ao Franklin e ao Homero, pela cuidadosa leitura deste trabalho e pelas perspicazes e benevolentes observações;

Ao Luiz Antonio Alves Eva, por, gentilmente, ter aceitado nosso convite para participar da banca frente a qual esta dissertação será, dentro em breve, apresentada;

A todos professores do departamento que, com inigualável competência, me auxiliaram a adentrar no universo da Filosofia;

A todas funcionárias do departamento que, com inigualável paciência, me auxiliaram a permanecer no universo da Filosofia;

E, finalmente, à Capes, pelo importantíssimo auxílio financeiro.

“Tout n’est que ténèbres autor de l’homme; tout est vide, et il voudrait quelque chose de fixe; il roule lui-même dans cette immensité du vague où il voudrait s’arrêter, il se cramponne à tout et tout lui manque; patrie, liberté, croyance, Dieu, vertu, il a pris tout cela e tout cela lui est tombé des mains”.

“Mémoires d’un fou” - Gustave Flaubert

Resumo

Os fragmentos que compõem a obra que, hoje, conhecemos como *Pensées,* são notas preparatórias de uma *apologia da religião cristã* que Blaise Pascal pretendia escrever. Ao nos debruçarmos sobre as anotações do filósofo francês, chama-nos a atenção o fato de o autor, em nenhum momento, propor qualquer *demonstração metafísica da existência de Deus* ou mesmo pretender *provar,* de modo inquestionável, algum dos dogmas católicos. A total ausência de *demonstrações* que se pretendam perfeitamente probantes explica-se, a nosso ver, pelo fato de Blaise Pascal ser um filósofo cético, ou seja, pelo fato de Pascal não crer que a razão humana é um instrumento capaz de apreender a Verdade. Assim, trata-se, aqui, de, primeiramente, estipular a plausibilidade da hipótese de leitura segundo a qual Pascal pode, com justiça, ser considerado um pensador cético. Isto feito, tratar-se-á de analisar os motivos que levaram nosso filósofo a não se utilizar de nenhuma das tradicionais *provas da existência de Deus* e a não considerar como plenamente probantes os raciocínios por ele elaborados em prol da religião cristã – fatos que caracterizamos como *limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal.*

Palavras-chave: Pascal, ceticismo, limites epistemológicos, apologia.

Abstract

The fragments that compose the book that today we know as *Pensées* are preparatory notes of an *apologetics of the Christian religion* that Blaise Pascal intended to write. When examining the annotations on the French philosopher, we get impressed by the fact that the author never proposes any metaphysical demonstration of God's existence, neither intends to prove, unquestionably, some of the Catholic dogmas. The total absence of demonstrations presented as definitive is explained, in our point of view, by the fact that Blaise Pascal is a skeptical philosopher, ie, because Pascal does not believe that human reason is an instrument capable of grasping the Truth. Thus, it is here to, first, establish the plausibility of the hypothesis of the interpretation according to which Pascal may justly be regarded as a skeptical thinker. This done, we'll analyze the reasons why our philosopher did not use any of the traditional proofs of God's existence and did not consider as fully demonstrative the reasonings he elaborated himself in favor of the Christian religion - facts that we consider as *epistemological limits of the apologetics of Blaise Pascal.*

Key-words: Pascal, skepticism, epistemological limits, apologetics.

Sumário

Introdução.....9

Parte I: O conhecimento em Pascal.....13

capítulo 1: Os argumentos céticos aceitos por Pascal.....14

capítulo 2: Motivos para se duvidar do ceticismo de Pascal.....24

O *coração* pascaliano.....31

capítulo 3: Argumentação e demonstração.....43

Conclusão.....46

Parte II: A recusa das provas metafísicas da existência de Deus.....47

capítulo 4: Demonstrações metafísicas da existência de Deus.....49

Prova agostiniana.....49

Provas tomistas.....55

a) Prova pelo necessário.....56
b) Prova pela causa final.....59

Prova cartesiana *a priori*.....61

capítulo 5: Montaigne e a *Apologia de Raimond Sebond*.....64

O *Liber Creaturarum*.....66

A *Apologia de Raimond Sebond*.....73

capítulo 6: A recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus.....85

Motivos epistemológicos.....85

a) Recusa da prova agostiniana.....86
b) Recusa da terceira via tomista ou da prova pelo necessário (*a contingentia mundi*).....91
c) Recusa da prova pela causa final ou físico-teológica.....95
d) Recusa da prova cartesiana *a priori*.....98
e) A hipótese da "razão regional": uma herança montaigniana...102

Motivos teológicos.....110

Conclusão.....116

Parte III: Argumentação em prol da religião cristã.....117

capítulo 7: A *aposta*.....118

O terreno epistemológico da *aposta*.....120

A *aposta*.....124

capítulo 8: Análises antropológicas.....133

Análises concernentes à ordem político-social.....135

Análises concernentes ao campo psicológico (*divertissement*)....147

capítulo 9: Provas históricas do cristianismo.....159

A verdade da história judaica.....161

O sentido espiritual e a verdade do cristianismo.....169

Conclusão.....179

Considerações finais.....180

Referências Bibliográficas.....181

Introdução

"Admiro com que ousadia essas pessoas tomam a iniciativa de falar de Deus. Ao dirigir seu discurso aos ímpios, o seu primeiro capítulo trata de provar a divindade pelas obras da natureza"(Laf.781/Br.242)[1].

A obra que, atualmente, conhecemos como *Pensées* (*Pensamentos)* é um conjunto composto por mais de mais de mil fragmentos escritos por Blaise Pascal (1623-1662). Pode-se dizer que a maioria destes fragmentos são notas preparatórias de uma *Apologia da religião cristã* que o filósofo tencionava publicar – o que não chegou a fazer em decorrência de sua morte prematura.

Ao nos debruçarmos sobre os *Pensées*, a primeira coisa que nos chama a atenção é o fato de lá não encontrarmos nenhuma *demonstração metafísica da existência de Deus* – construção racional que, a justo título, pode ser considerada como uma das armas mais profícuas de um apologeta. Com efeito, ao redigirem suas obras, os autores cristãos – tais como Santo Agostinho, São João Damasceno, São Tomás de Aquino e Raimond Sebond –, não raro, fazem questão de *provar* a existência do Ser ao qual, de acordo com eles, deveríamos devotar nossas vidas.

Ora, como se pode depreender do fragmento supracitado, não será este o caminho adotado por Pascal. De fato, nosso filósofo pensa que tais *demonstrações*, além de serem incapazes de causar a verdadeira conversão (que não é fruto *senão* da graça divina), nada mais provam do que a ousadia daqueles que as formularam.

A nosso ver, Pascal sustenta que tais *demonstrações* são incapazes de atingir sua meta – ou seja, *provar que Deus existe* -, acima de tudo, por ser um herdeiro do ceticismo montaigniano: hipótese de leitura que defenderemos ao longo de toda a primeira parte de nosso trabalho, notadamente nos capítulos 1 (*"Argumentos céticos aceitos por Pascal"*) e 2 (*"Motivos para se duvidar do ceticismo de Pascal"*)[2].

---

[1] Nossas citações dos *Pensées* se basearão, largamente, na ótima tradução brasileira de Mario Laranjeira (*Pensamentos*, Martins Fontes, São Paulo, 2005). Os fragmentos transcritos sempre serão acompanhados por sua numeração nas edições Lafuma e Brunschvicg.

[2] Em certo sentido, o ceticismo pascaliano será "demonstrado", não só nos dois primeiros capítulos, mas ao longo de toda esta dissertação - já que a constatação de cada um dos *limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal* deverá corroborar e oferecer novos subsídios à nossa hipótese de leitura dos *Pensées*.

Uma vez estipulado que é *possível* - ainda que não *necessário* – se interpretar Pascal como sendo um filósofo pertencente à tradição cética do ocidente, nos dedicaremos a entender os motivos que fazem com que nosso autor não tenha incluído em seu projeto apologético qualquer *demonstração metafísica da existência de Deus.*

Tal tarefa subdividir-se-á em três etapas: inicialmente (no capítulo 4), apresentaremos quatro das tradicionais provas da existência de Deus – a prova *agostiniana,* presente no *De libero arbitrio,* a terceira e a quinta vias *tomistas* e a prova *a priori* de René Descartes; logo após (no capítulo 5), analisaremos a *Apologia de Raimond Sebond,* ensaio onde Michel de Montaigne examina a obra do teólogo catalão e expõe inúmeros argumentos céticos que, do nosso ponto de vista, influenciarão Pascal de maneira decisiva na sua *recusa* das referidas demonstrações metafísicas – a qual será detidamente esmiuçada no último momento lógico da segunda parte desta dissertação (capítulo 6).

No entanto, em que pese seu ceticismo, Pascal não abriu mão de confeccionar toda uma *argumentação* no sentido de convencer seus leitores a abraçarem a fé cristã. Foi tendo isto em vista que nosso autor desenvolveu sua famosa *aposta,* suas *análises antropológicas* e suas *provas históricas do cristianismo* – respectivamente analisadas nos capítulos 7, 8 e 9 de nosso trabalho.

Que não se pense, contudo, que, a exemplo dos filósofos dogmáticos – que consideram a razão humana um instrumento apto para alcançar a Verdade -, Pascal crê que seus raciocínios sejam completamente probantes: tanto os raciocínios da *aposta,* quanto os das *análises antropológicas* ou mesmo os das *provas históricas* não são capazes de se livrar, de uma vez por todas, das dúvidas levantadas pelo ceticismo assumido pelo autor – e, por tanto, não nos regalam com qualquer verdade inquestionável: os raciocínios pascalianos são *argumentações,* e não *demonstrações* (dois procedimentos racionais distintos, cujas diferenças serão brevemente abordadas no capítulo 3).

Aliás, se nos permitimos, aqui, falar em algo como os *limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal,* é precisamente por que contrapomos a obra de nosso filósofo aos escritos de autores que creem que a Verdade é algo perfeitamente atingível pelo ser humano e que, portanto, não duvidam de que o resultado de seus raciocínios são certos e seguros. Ora, Pascal, ao assumir que "*o pirronismo é a*

verdade"(Laf.691/Br.432), jamais poderia conferir um tal estatuto às conquistas de suas investigações - que, *neste sentido específico*, são "limitadas", já que não são capazes de nos fornecer verdades inelutáveis.

Não obstante, não podemos deixar de frisar o seguinte: os *limites epistemológicos*, que constituem nosso objeto de estudo, só configuram-se como *limites* quando confrontados com um referencial externo à própria obra pascaliana, a saber, outras apologias da religião cristã (ou mesmo outros escritos filosóficos) cujos autores pretendem demonstrar, de maneira inquestionável, as verdades de sua fé. Por outro lado, tencionamos indicar que, quando nos restringimos a considerar o pensamento de Pascal – exclusivamente - a partir de uma perspectiva interna, tais *limites* se nos impõem, antes de mais nada, como sinais inequívocos da *coerência* do autor.

Os *limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal* que tencionamos trazer à tona nesta dissertação são: i) o fato de os *Pensées* não contarem com nenhuma *demonstração metafísica da existência de Deus* – o que, como dissemos, pode ser tido como um "limite" quando comparamos a obra pascaliana a outras obras de teor apologético*;* ii) o fato de os raciocínios do fragmento Laf.418/Br.233 – que, como veremos, são aquilo que há de mais "racionalista" nos *Pensées* – não serem *senão* etapas da justificação racional de uma *aposta*, cuja existência, por si só, já aponta para o malogro sofrido pela razão em sua tentativa de obtenção de *provas*; afinal, se a *apologia pascaliana* pode - ou precisa - comportar a *aposta*, isto ocorre porque as famosas *demonstrações metafísicas da existência de Deus* não são mais possíveis; iii) o fato de nem mesmo a parte matemática da *aposta* nos proporcionar qualquer verdade inquestionável, visto que desenvolve-se num terreno predominantemente cético; iv) o fato de as *análises antropológicas* empreendidas por Pascal não chegarem a *demonstrar* que o homem não está mais no estado em que foi criado, ainda que logrem estabelecer que, quando se trata de compreender nossas mais profundas contradições, o dogma da queda é a *hipótese* explicativa mais razoável; v) o fato de, como o próprio autor reconhece, as *provas históricas do cristianismo* não serem completamente probantes.

Por fim, vale ressaltar que, no título de nossa dissertação – *Os limites epistemológicos da apologética de Blaise Pascal* -, o termo "epistemológicos" não tem outra pretensão senão indicar que nos debruçaremos sobre aspectos da obra pascaliana que estão intimamente relacionados com as reflexões do autor concernentes àquilo que o homem

pode (ou não) conhecer. Neste sentido, talvez não seja exagerado afirmar que, ao nos defrontarmos com tais *limites*, teremos a oportunidade de compreender o quão longe nos é permitido ir - utilizando-nos de expedientes meramente humanos – quando se trata de investigar as verdades próprias à religião.

Parte I

O conhecimento em Pascal

Nesta primeira parte de nossa dissertação, trataremos de apresentar os motivos que, a nosso ver, permitem que Blaise Pascal seja considerado um pensador cético.

Inicialmente, elencaremos os argumentos da tradição cética que nosso filósofo parece endossar tanto na *Conversa com o Sr. de Sacy sobre a filosofia*[3] quanto em inúmeros fragmentos dos *Pensées*. Num segundo momento, tentaremos responder a algumas objeções capazes por em xeque a tese que defende o ceticismo pascaliano. Para levar a cabo tal empreitada, nos dedicaremos, por exemplo, a analisar as razões que podem ter dissuadido Pascal de utilizar-se dos termos "cético" e "pirroniano" para referir-se a si próprio. Por fim, procederemos a uma breve explanação daquilo que entendemos por *demonstração* e por *argumentação*, já que a distinção entre estes dois procedimentos se mostrará útil quando se tratar de entender o estatuto dos raciocínios desenvolvidos por Pascal ao longo de seu projeto apologético.

[3] *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003. Ao longo de nosso trabalho, não raro, chamaremos a referida obra - apenas - de *Conversa.*

Capítulo 1: Argumentos céticos aceitos por Pascal

"É em vão, ó homens, que buscais em vós mesmos os remédios para vossas misérias. Todas as vossas luzes não podem levar a outra coisa que não seja conhecer que não é em vós mesmos que encontrareis a verdade e o bem. Os filósofos o prometeram e não puderam fazê-lo"(Laf.149/Br.430 – grifo nosso).

A declaração acima está, certamente, em consonância com a posição teológica adotada por nosso autor[4]. No entanto, enganar-se-ia quem acreditasse que o ceticismo de Pascal[5] é *simplesmente* uma consequência das opções religiosas do filósofo. Na realidade, como comprovam inúmeros fragmentos dos *Pensées*[6] – que, doravante, serão por nós analisados -, Pascal retoma e endossa boa parte dos argumentos desenvolvidos pela tradição cética do ocidente[7], com a qual entra em contato, em grande medida, através da leitura dos *Ensaios* de Michel de Montaigne e das *Meditações* de René Descartes.

Dentre *"as principais forças dos pirrônicos",* Pascal aloca, primeiramente, o famoso argumento do *gênio maligno*, eternizado por Descartes na *Primeira Meditação*[8]. De fato, no fragmento Laf.131/Br.434, nosso autor afirma: *"não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios* (da razão), *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 ao acaso, ele fica em dúvida se esses*

---

[4] Que exporemos sucintamente no próximo capítulo desta dissertação.

[5] Que tentaremos definir e demonstrar ao longo de toda esta *primeira parte* de nosso trabalho.

[6] Bem como inúmeras passagens da *Conversa com o Sr. de Sacy sobre a filosofia* - obra que, apesar de não ter sido escrita por Blaise Pascal (mas sim por Nicolas Fontaine, secretário do Sr. de Sacy), expõe, de maneira fidedigna, a posição do filósofo concernente à (in)capacidade de conhecer do homem. Voltaremos a isto no capítulo intitulado *"Motivos para se duvidar do ceticismo de Pascal".*

[7] Iniciada pelo filósofo grego Pirro (365 – 275 AC.) – motivo pelo qual o termo *pirronismo* é empregado por Pascal – e por outros autores - como sinônimo de *ceticismo.*

[8] Na *Apologia de Raimond Sebond*, Montaigne, pressupondo a *onipotência* divina, declara que é *possível* que nossa razão não seja um instrumento adequado para compreender Deus e Sua criação – que, segundo o ensaísta, talvez não estejam submetidos aos princípios que regem os raciocínios dos homens, tais como o princípio de identidade e o de não-contradição. Ora, apesar de afirmarem coisas bem distintas no que diz respeito à divindade, cremos que não é totalmente descabido traçarmos um paralelo entre *Deus onipotente* montaigniano e o *gênio maligno* cartesiano, já que ambos são capazes de problematizar a relação da razão humana com a *verdade* (ou com aquilo que, de modo vago, poderia ser chamado de *realidade*). Esta "equivalência" dos dois argumentos talvez explique por que, na *Conversa,* Pascal atribui o argumento do "gênio maligno" a Michel de Montaigne. Voltaremos a isto nos tópicos *"A apologia de Raimond Sebond"* e *"A hipótese da 'razão regional': uma herança montaigniana".*

princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem".

Assim como o Descartes da *Primeira Meditação*, Pascal não crê ser impossível que tenhamos sido criados pelo acaso ou por um *"demônio mau".* Ora, esta desconfiança concernente à nossa origem – o filósofo racionalista já o havia notado[9] – põe em xeque todas nossas certezas, pois, uma vez que não estamos seguros de que um "Ser boníssimo" nos criou, não há como estarmos certos da retidão de nossa razão, quer no que tange à correspondência de suas afirmações com o *real*, quer no que concerne à sua coerência interna: *"Deus e o verdadeiro são, de fato, inseparáveis"* [10].

Contudo, enquanto o ex-aluno da *La Flèche* elabora um complexo roteiro racional com vistas a se desvencilhar da dúvida hiperbólica engendrada pelo argumento do *gênio maligno*, o eminente amigo de Port-Royal não crê que possamos nos livrar de tamanha incerteza utilizando-nos de expedientes puramente humanos. Com efeito, tal como atestam o fragmento supracitado e uma reveladora passagem da *Conversa*, Pascal defende que apenas a *fé* pode garantir ao homem sua boa origem e, consequentemente, afastar a dúvida cética que atinge os próprios princípios da razão: *"posto que não sabemos, a não ser pela fé, que um Ser boníssimo nos deu (axiomas e noções comuns) verdadeiros, tendo nos criado para conhecer a verdade, quem saberia, sem essa luz, se, tendo sido formados ao acaso, eles não são incertos, ou se, tendo sido formados por um ser falso e enganador, ele não deu a nós (axiomas e noções comuns) falsos, afim de nos seduzir"?* [11].

---

[9] *"Ora, quem poderá me assegurar que esse Deus (que me criou) não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha o sentimento de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar alguma coisa mais fácil do que isso."* Descartes, René. Meditações, *Primeira Meditação*, coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.87. No trecho citado, Descartes ainda utiliza-se do termo "Deus" para fazer menção ao ser que, tendo-o criado, talvez se apraza em lhe enganar. Contudo, na sequência das *Meditações,* tal termo referir-se-á - *exclusivamente* - ao Ser Perfeitíssimo, "soberana fonte da verdade".

[10] Pascal, Blaise. Entretien avec Sacy sur la philosophie, Actes Sud, 2003, p.34.

[11] Pascal, Blaise. Entretien avec Sacy sur la philosophie, Actes Sud, 2003, p.34, grifo nosso. É importante frisar que nosso filósofo não apresenta estas ideias como sendo suas, atribuindo-as a Michel de Montaigne. Apesar disto, cremos que é perfeitamente *possível* – e mesmo *provável* – que o pensador

Não ousaremos afirmar que, para Pascal, o dom da *fé* é capaz de dissolver, de uma vez por todas, as dúvidas céticas que incidem sobre os princípios da razão (incluídos aí os axiomas e as noções comuns)[12]. Por outro lado, nos parece suficientemente estabelecido – pelo que apresentamos até aqui – que o filósofo não crê ser possível ao homem, abandonado a si próprio – isto é, sem qualquer auxílio sobrenatural -, estar completamente certo da correção de seus raciocínios.

Desta maneira entende-se, por exemplo, por que o Pascal *filósofo* (preocupado com os fundamentos do conhecimento) – e não o *metodólogo*[13] (preocupado *exclusivamente* com o melhor método de exposição de verdades já conhecidas) - elogia Montaigne por evidenciar a incerteza em que se encontram *todas* as ciências, inclusive a geometria[14], que é caracterizada em *Do Espírito Geométrico* como "*a mais perfeita entre os homens"*[15]*: "*(Montaigne) *examina muito profundamente todas as ciências: e a geometria, da qual ele mostra a incerteza que há nos axiomas e nos termos que ela não define, como a extensão, o movimento, etc.; e a física (...), e a medicina (...); e a história, e a política, e a moral, e a jurisprudência, e o resto; de tal sorte que nos*

---

jansenista as endossasse, já que, na *Conversa,* Pascal parece repreender Montaigne *apenas* por seu *laxismo.* Trataremos disto mais detidamente no próximo capítulo.

[12] Ainda que estejamos inclinados a aceitar esta tese, que parece ser corroborada *tanto* pelo fragmento Laf.131/Br.434 e pelo trecho da *Conversa* supracitados *quanto* pelos fragmentos Laf.45/Br.83 e Laf.148/Br.425. *"O homem não é mais do que um sujeito cheio de erro natural, e inapagável sem a graça"*(Laf.45/Br.83, grifo nosso). *"Que o homem sem a fé não pode conhecer o verdadeiro bem, nem a justiça"*(Laf.148/Br.425, grifo nosso).

[13] Estamos cientes da *anacronicidade* deste termo, bem como da artificialidade de nosso recorte, qual seja, a distinção realizada entre o Pascal *filósofo* e o Pascal *metodólogo*. Entretanto, optamos por mantê-los, já que são importantes para a economia de nosso texto.

[14] Até mesmo em *Do Espírito Geométrico* - o "*Discurso do Método"* pascaliano – nosso autor faz questão de frisar que a "perfeição" (da ordem) da geometria não é mais que *humana. De L'esprit géométrique*, in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.351. Com base nisto, não parece descabido concluirmos que, para Pascal, a geometria não passa de um sistema formalmente válido que, apesar de seu rigor, não se relaciona *necessariamente* com a verdade.

Com efeito, comparando o Pascal de *Do Espírito Geométrico* com o Descartes do *Discurso do Método*, Luiz Felipe Pondé afirma: *"enquanto Descartes busca encontrar a verdade estabelecendo um método sobretudo de pesquisa, Pascal parece pensar mais no cientista como alguém imerso em uma comunidade de linguagem na qual os passos para demonstração do que é já "provado" devem ser "suficientemente" claros para persuadir (...). Se para Descartes o cientista é alguém que conhece a verdade da natureza, para Pascal ele é mais alguém que submete os homens às suas verdades (sobre a natureza). (...) Pascal tem uma preferência explícita pela definição de nome em lugar da definição de coisa. Esta nos leva a admitir que nos movimentamos pelo campo da "Verdade", aquela nos coloca no terreno da arbitrariedade que denomina – ocupa na demonstração – o lugar dos objetos definidos. A definição de nomes se coloca de forma exterior à discussão sobre a essência das coisas: a ordem geométrica apresentada por Pascal é livre quanto à referência mundana necessária – Pascal não busca uma referência externa à armação da linguagem, dir-se-ia em linguagem pragmático-relativista ou analítica".* O Homem Insuficiente, Edusp, São Paulo, 2001, p.164, grifos nossos.

[15] Pascal, Blaise. *Do Espírito Geométrico e Da arte de Persuadir* in *Opúsculos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.85.

convencemos que, fora da revelação, não saberíamos, a rigor, se estamos ou não acordados" [16].

Aliás, a indiscernibilidade existente entre vigília e o sono é, precisamente, a segunda das *"principais forças dos pirrônicos"* apontadas por Pascal no fragmento Laf.131/Br.434. Lá, nosso autor argumenta que não há como termos certeza de que não estamos sonhando, já que, quando sonhamos, acreditamos piamente que nos encontramos acordados. Além disso, continua o filósofo, o fato de, por exemplo, conseguirmos nos lembrar de que tivemos um sonho e que, em seguida, dele despertamos, em nada nos auxilia quando se trata de estarmos certos e seguros de que, no presente momento, estamos acordados; afinal, *"não pode acontecer que esta metade da vida* (em que acreditamos estar em vigília) *seja, ela própria, apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante a qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? Todo esse escoar-se do tempo, da vida, e esses diversos corpos que sentimos, esses diferentes pensamentos que nos agitam não são talvez mais do que ilusões semelhantes ao escoar-se do tempo e aos vãos fantasmas de nossos sonhos"* (Laf.131/Br.434).

Finalizando sua exposição do *argumento do sonho* – que, diga-se de passagem, remonta ao *Teeteto* de Platão[17] -, Pascal, com incrível argúcia, defende que, se os homens sonhassem em companhia de outros – de modo que seus sonhos "*concordassem*" – e se, além disto, suas vigílias sempre fossem solitárias, então todos acreditariam *"estarem as coisas invertidas"* – isto é, todos acreditariam que os sonhos são a vigília e vice-versa.

Ao lado do argumento do *gênio maligno* e do *sonho* – que nosso autor considera serem os argumentos céticos mais irretrucáveis -, Pascal elogia, ainda no fragmento Laf.131/Br.434, *"os discursos feitos pelos pirrônicos contra as impressões do hábito, da educação, dos costumes dos países e outras coisas semelhantes que, embora arrastem a maioria dos homens comuns que só dogmatizam sobre esses vãos*

---

[16] Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.35.

[17] O que não significa, em absoluto, que Pascal apenas *reproduz* o argumento em questão *tal como* ele o recebe da tradição filosófica. Para nós, por exemplo, é evidente que o *argumento do sonho* é mais persuasivo quando está sob a pena do jansenista do que quando é trazido à baila por René Descartes na *Primeira Meditação* – onde é apresentado muito sucintamente.

fundamentos, são derrubadas pelo menor sopro dos pirrônicos. Basta olhar os seus livros; se não se estiver bastante persuadido, bem depressa se ficará, e talvez demais"[18].

Os "*homens comuns"* acreditam, acriticamente, que aquilo que lhes é ensinado por seus tutores é, de fato, verdadeiro - além de jamais porem em questão a justiça dos costumes que seguem e das leis que obedecem. Ora, dirá um pensador cético – tal qual o Montaigne da *Apologia de Raimond Sebond*[19] -, as "verdades" científicas e filosóficas cambiam de acordo com o tempo; logo, as teses que hoje consideramos verdadeiras, provavelmente cairão em descrédito no futuro. Além disto, não podemos afirmar que a constituição e os costumes que vigoram no país em que vivemos são justos *em si mesmos*; afinal, se o homem conhecesse a justiça, *"não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas (...), que cada um siga os costumes do seu país. O esplendor da verdadeira equidade teria subjugado a todos os povos. E os legisladores não teriam tomado como modelo, em vez dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães. Vê-la-íamos implantada em todos em todos estados do mundo e em todos os tempos, em lugar de não se ver nada de justo ou de injusto que não mude de qualidade ao mudar de clima; três graus de aproximação do polo invertem toda jurisprudência; um meridiano decide a verdade"*(Laf.60/Br.294).

A *diaphonia* onipresente na história da ciência e da filosofia e os infindáveis - e incompatíveis - conceitos de bem e mal criados pelas diferentes sociedades humanas são coisas que, indiscutivelmente, depõem a favor dos pirrônicos, já que parecem assinalar certa incapacidade do homem no que concerne à apreensão da *verdade.* Contudo, o amplo repertório dos céticos - avalizado por Pascal - não se detém aqui. Se não, vejamos.

No início do fragmento Laf.44/Br.82, nosso filósofo defende que a *razão,* por estar submetida à *imaginação,* não é capaz de apreender a *verdade* de modo inequívoco. Segundo ele, a imaginação "*é a parte dominante do homem, 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. (...) Mas, sendo o mais das vezes falsa,*

---

[18] No próximo capítulo investigaremos os motivos que podem ter levado Pascal a considerar perigoso ficarmos "persuadidos demais" pelos livros dos pirrônicos.

[19] Analisaremos os argumentos céticos presentes na *Apologia de Raimond Sebond* no quinto capítulo do presente trabalho.

ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com as mesmas características o verdadeiro e o falso. Não estou falando dos loucos[20]*, e sim dos mais cordatos, e é entre eles que a imaginação assume o grande direito de persuadir os homens. Por mais que a razão grite, não consegue dar o devido valor às coisas"*(Laf.44/Br.82, grifo nosso).

No intuito de comprovar a tese de que nossa *razão* é incapaz de se livrar das influências da *imaginação*, Pascal convida seu leitor a considerar a seguinte situação: um grande filósofo que, para atravessar um precipício, caminha por uma tábua. Ora, diz o apologista, ainda que a tábua em questão seja sobejamente larga para que o filósofo faça a travessia em segurança, este – por mais "racional" que seja – não conseguirá realizá-la "*sem suar e empalidecer*".

Todavia, o poder da *imaginação* não se faz notar apenas em casos-limite como o descrito acima. Com efeito, ainda no fragmento Laf.44/Br.82, Pascal ressalta que as peculiares indumentárias que vestem os magistrados - bem como as parafernálias que ornam os tribunais - ocupam um papel central no processo de sua legitimação perante o povo: *"as suas togas vermelhas, os arminhos com que se acalentam, os palácios onde julgam, as flores-de-lis, todo esse aparato augusto era bem necessário, e se os médicos não tivessem batas e mulas, e se os doutores não tivessem barretes quadrados e roupas muito amplas de quatro partes, jamais teriam podido enganar o povo que não pode resistir a essa exibição tão autêntica".*

Ainda que o vulgo não o perceba, um pensador acostumado a refletir sobre tais assuntos sabe que não é a (pretensa) posse da "*verdadeira justiça*" que faz com que os magistrados sejam respeitados pelo povo - mas sim a pompa que os cerca[21]. Aliás,

---

[20] Aqui, Pascal talvez esteja fazendo uma alusão ao trecho da *Primeira Meditação* no qual Descartes versa sobre as extravagâncias de que é capaz a *imaginação* dos loucos: *"A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos".* Descartes, René. *Meditações, Primeira Meditação*, coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.86. Sobre o papel ocupado pelo "argumento da loucura" nas *Meditações*, ler a interessante interpretação de Michel Foucault presente em sua *História da Loucura*, notadamente nas primeiras páginas do capítulo intitulado *"A grande internação".*

[21] É importante ressaltar que o fato de alguns homens – tais como o próprio Pascal – notarem a influência da imaginação sobre nossa razão *não significa* que eles próprios estejam completamente livres desta funesta influência. O mesmo ainda pode ser dito com relação a todos os fatores que, segundo o autor, têm a capacidade de turvar nossos raciocínios (e que serão listados mais abaixo).

Pascal faz questão de frisar que, se o luxo e a beleza trazem credibilidade aos seus detentores, o desleixo e os defeitos físicos são capazes de desacreditar o mais sábio e sincero dos homens: "*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 o salpicou de manchas, por maiores que sejam as verdades que ele esteja pregando, eu aposto na perda de gravidade de nosso senador"* (Laf.44/Br.82).

O respeito que temos para com magistrados e médicos - dentre outras "autoridades" [22] - não é um fruto de sua "sabedoria", mas do *espetáculo* que os cerca e que "*toca nossa imaginação".* Com base nisto, Pascal conclui: *"a imaginação dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo"* (Laf.44/Br.82). Entretanto, enganar-se-ia quem cresse que nossa razão é impedida de *"dar o devido valor às coisas"* apenas pela *imaginação*. Na realidade, ainda no fragmento que ora analisamos, o apologista aloca, dentre os fatores capazes de turvar nossos raciocínios, as *doenças,* o *interesse* e a *novidade.*

As grandes *doenças* – ninguém o nega – perturbam nossos sentidos e nosso juízo. Ora, pergunta o filósofo, quem pode nos garantir que as *doenças "pequenas",* que - em princípio - acometem a todos, não comprometem nossa capacidade cognitiva *"na devida proporção"?*

Além disso, é inegável que o *interesse* é *"um maravilhoso instrumento para nos furar os olhos de maneira agradável"*. Num litígio, todos tendemos a crer que a *verdade* e a *justiça* estão do nosso lado ou do lado de nossos entes queridos. Da mesma maneira, *"um advogado bem pago adiantadamente acha mais justa a causa que defende".* De todo modo, em ambos os casos - quer sejamos movidos por nossa afeição ao próximo, quer sejamos guiados pelo interesse próprio – nos mostramos completamente incapazes de aquilatar as coisas de modo imparcial[23].

---

[22] Segundo Pascal, somente os reis e os "homens de guerra" não precisariam esconder-se atrás de "máscaras", já que sua força é suficientemente grande para que sejam respeitados: *"Foi por isso que nossos reis não procuraram essas fantasias. Não se disfarçaram com roupas extraordinárias para parecerem tais. Mas se fazem acompanhar por guardas, por homens com cicatrizes (?). Essas tropas armadas que só têm mãos e força para eles, as trombetas e os tambores que marcham à frente e essas legiões que os cercam fazem tremer os mais firmes. Eles não têm a roupa, mas têm a força"*(Laf.44/Br.82).

[23] Explorando as diferenças existentes entre o "espírito de geometria" e o "espírito de finura", Luís César Oliva ressalta as dificuldades que o amor-próprio acarreta para a descoberta da verdade (sobretudo quando se trata de encontrar respostas para "*as questões com as quais o homem se defronta em sua*

Por fim, Pascal assevera que até mesmo a *novidade* é capaz de nos enganar: no afã de se diferenciarem dos demais, os homens às vezes aceitam *temerariamente* teses e teorias que, se analisadas com mais critério, logo mostrariam sua falsidade[24].

Quando se debruça sobre o argumento cético que versa sobre os erros de nossos sentidos, Pascal se concentra sobre a discussão a respeito da (in)existência do vácuo: ao fitarmos um cofre vazio e nada visualizarmos além de suas paredes de metal, tendemos a acreditar que ele se encontra *completamente* vazio – o que é um equívoco, já que está repleto de ar. Aliás, dirá o filósofo, apesar de lograr dissipar algumas das ilusões de nossos sentidos – tais como a que acabamos de relatar -, a ciência (ou a razão) também está sujeita a enganar-se durante este processo; afinal, não foi ela que, durante séculos[25], defendeu a inexistência do vácuo – *"corrompendo o vosso senso comum, que o entendia tão bem antes dessa má impressão*"? Assim, se os sentidos nos iludem ao nos fazerem crer que não há *absolutamente nada* dentro de recipientes tais como o cofre em questão, a ciência, por sua vez, também é passível de grandes equívocos[26], tais como afirmar a total impossibilidade do vazio absoluto. Daí entende-se por que, no fragmento Laf.45/Br.83, Pascal decreta: *"estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, além de faltar a cada um sinceridade, enganam-se reciprocamente"*[27].

---

vida diária"): *"O amor-próprio, que domina o eu humano (...), distorce os princípios ou evita que os vejamos, caso isso fira seus interesses e paixões. No caso do Espírito Geométrico, isto gera poucos problemas porque o alto grau de abstração faz com que os temas matemáticos sejam indiferentes (*à maior parte dos homens*). Já no Espírito de Finura, onde se trata das questões da vida, o amor-próprio pode ter uma influência bem mais perigosa". A questão da graça em Blaise Pascal*, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996, p.42-43.

[24] A vontade de se diferenciar - no intuito de se tornar o centro da atenção dos demais - é aquilo que, a nosso ver, move os homens a buscarem e a aceitarem avidamente todo tipo de "novidades". Investigando esta "vontade de diferenciação", Pascal declara: "*Mas diríeis: que objetivo tem ele em tudo isso? O de se gabar amanhã entre os amigos por ter jogado melhor que o outro. Da mesma forma, outros suam em seu gabinete para mostrar aos sábios que resolveram uma questão de álgebra cuja solução ainda não se tinha podido encontrar; e tantos outros se expõem aos maiores perigos para se vangloriar de uma praça que tomaram tão estupidamente (...)"*(Laf.136/Br.139). Com efeito, não nos parece descabido que se trace um paralelo entre *aqueles* que, para poderem se gabar de suas aventuras, consentem em arriscar sua integridade física e *aqueles* que, para poderem se vangloriar da originalidade e singularidade de suas ideias, descuidam de sua "integridade intelectual".

[25] A respeito disto, lembremo-nos da famosa declaração aristotélica que seria reverenciada, quase que unanimemente, até o início da *modernidade*: *"a natureza tem horror ao vácuo".*

[26] O que, de resto, comprova-se pelo que foi dito mais acima a respeito da *diaphonia* que perpassa toda sua história.

[27] Ainda no fragmento Laf.45/Br.83, Pascal afirma que nossos sentidos, além de serem intrinsicamente imprecisos, estão à mercê de nossas paixões: *"as paixões da alma os perturbam e lhes causam impressões falsas".*

Agora, antes darmos este capítulo por encerrado, gostaríamos de expor uma última declaração pascaliana que, assim como as analisadas anteriormente, *parece* corroborar nossa tese de que o apologista pode ser considerado, a justo título, um pensador cético: *"Porque nós não sabemos o que é a alma, o corpo, o tempo, o espaço, o movimento, a unidade, a verdade, o bem, nem mesmo o ser, nem explicar a ideia que deles formamos, como poderíamos nos assegurar que ela é a mesma em todos os homens, visto que disso não temos nenhum sinal além da uniformidade das consequências, a qual nem sempre é um signo da uniformidade dos princípios? Pois eles podem muito bem ser diferentes e conduzir, no entanto, às mesmas conclusões."*[28].

No trecho supracitado, Pascal, além de frisar nossa ignorância no que tange à essência do que quer que seja – marcando, assim, sua distância com relação ao pensamento cartesiano[29] -, ressalta que não há como estarmos certos de que as ideias que representam um determinado objeto sejam idênticas em todos os seres humanos. Como é dito no fragmento Laf.109/Br.392[30], sempre que dois homens veem um corpo movimentar-se, ambos referem-se a ele utilizando-se do mesmo nome. Isto, entretanto, não significa que as ideias que cada um dos indivíduos tem deste corpo sejam algo mais que *equivalentes* – isto é, não significa que tais ideias tenham qualquer coisa em comum além de referirem-se ao mesmo objeto.

Aliás, o ceticismo pascaliano em relação a nossa pretensa capacidade de conhecer essências – bem como sua desconfiança para com a suposta *identidade* das ideias (ou dos conceitos) nos diferentes homens – já se deixava entrever em *Do espírito geométrico*, onde se lê: *"não é, porém, a natureza destas coisas* (tais como o *ser*, o *tempo* e o *movimento*) *que afirmo ser conhecidas por todos, mas, simplesmente, a relação entre o nome e a coisa, de tal forma que, com a expressão tempo, todos dirigem o pensamento para o mesmo objeto. Ora, isto basta para que tal termo não tenha*

---

[28] Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.34-35.

[29] René Descartes defende que as *ideias claras e distintas* nos dão a conhecer a *essência* daquilo que representam. Voltaremos a isto no tópico *"Recusa da prova cartesiana* a priori".

[30] *"(É, pois, uma coisa estranha que não possamos definir essas coisas sem as obscurecer. Falamos delas a toda hora). Supomos que todos as concebem da mesma maneira. Mas o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Vejo que se aplicam essas palavras nas mesmas oportunidades e, todas as vezes que dois homens veem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pela mesma palavra, dizendo, um e outro, que ele se move, e dessa conformidade de aplicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de ideia, mas isso não é absolutamente convincente da última convicção (...), visto saber-se que se tiram as mesmas consequências de suposições diferentes"*(Laf.109/Br.392).

necessidade de ser definido, embora, em seguida, ao examinar o que é o tempo, nos aconteça diferir de opinião, depois de haver pensado nisso um pouco. Em boa verdade, as definições servem tão somente para designar as coisas que se nomeiam, e não para lhes mostrar a natureza"[31].

Ao longo das últimas páginas, esforçamo-nos por elencar todos os argumentos da tradição cética que são retomados e - segundo cremos - endossados por Pascal: um pensador cristão que, ao que tudo indica, está bem persuadido de que *"o pirronismo é a verdade"*(Laf.691/Br.432)[32]. Todavia, o ceticismo de nosso filósofo só estará minimamente "comprovado" após procedermos à analise de algumas passagens de sua obra que, sem sombra de dúvidas, problematizam nossa tese – tarefa à qual nos dedicaremos no capítulo a seguir.

---

[31] Pascal, Blaise. Do Espírito Geométrico e Da arte de Persuadir in Opúsculos, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.87.

[32] *"O pirronismo é a verdade. Porque depois de tudo, os homens antes de Jesus Cristo não sabiam onde estavam, nem se eram grandes ou pequenos. E aqueles que disseram uma ou outra coisa não sabiam nada a respeito e adivinhavam sem razão e por acaso. E mesmo erravam sempre excluindo uma ou outra.* Quod ergo ignorantes quaeritis religio annuntiat vobis. (*"A religião vos anuncia aquilo que buscais sem conhecer")"*(Laf.691/Br.432).

Capítulo 2: Motivos para se duvidar do ceticismo de Pascal

Devido ao caminho que escolhemos para caracterizar Pascal como um pensador cético, o primeiro desafio que se nos impõe é o seguinte: na *Conversa com o Sr. de Sacy sobre a filosofia*, todos argumentos pirrônicos expostos pelo apologeta são atribuídos – por ele mesmo - a Michel de Montaigne; assim, é muito importante que, antes de mais nada, evidenciemos o motivo que nos faz crer que tais argumentos são, de fato, endossados pelo filósofo jansenista.

Como se sabe, na *Conversa* Pascal elabora uma longa argumentação com vistas a defender – perante o Sr. de Sacy[33] – a utilidade que a leitura das obras de Epiteto e Montaigne poderiam ter no processo de conversão dos não-cristãos (ou dos "cristãos tépidos") à verdadeira fé.

Segundo nosso autor, Epiteto teria sido *"um dos filósofos do mundo que melhor conheceram os deveres do homem. Ele queria, antes de tudo, que os homens tivessem Deus como seu principal objeto; que eles estivessem persuadidos de que Deus governa tudo com justiça; que eles se submetessem a Ele de boa vontade; que eles Lhe seguissem voluntariamente em tudo, (...): acreditando que essa disposição evitaria todas as queixas e todos os murmúrios, e que prepararia seus espíritos a sofrer prazerosamente os eventos mais cruéis"* [34]. Entretanto - ainda segundo o apologista - em que pese a espantosa consciência moral de Epiteto, o filósofo da *Stoa* equivocar-se-ia ao crer que *"o homem pode, <u>por sua capacidade</u>, perfeitamente conhecer Deus, amá-lo, obedecê-lo, adorá-lo, curar-se de todos seus vícios, adquirir todas as virtudes, se tornar santo, amigo e companheiro de Deus"* [35].

A exemplo dos molinistas[36], os estoicos – representados, na *Conversa*, por Epiteto – atribuem *a todos seres humanos* certos poderes ou capacidades que, a bem da verdade, nos foram retirados em decorrência do *pecado original.* Assim, se Epiteto é perspicaz

---

[33] Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (1613-1684) era diretor espiritual no monastério de *Port-Royal des Champs* e, segundo Henri Gouhier, *"era conhecido por sua hostilidade à filosofia". <u>Blaise Pascal: conversão e apologética</u>,* Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.25. A famosa *conversa* deu-se em janeiro de 1655, por ocasião de um *retiro* realizado por Pascal no referido monastério. A respeito da *Conversa,* ler a ótima análise de José Raimundo Maia Neto em *"<u>The Christianization of Pyrrhonism</u>",* Kluwer Academic Publishers, 1995 – notadamente o capítulo II: *"Pascal's Christianization of Pyrrhonism".*

[34] Pascal, Blaise. *<u>Entretien avec Sacy sur la philosophie</u>*, Actes Sud, 2003, p.26-27.

[35] Idem, p.29, grifo nosso.

[36] Nos *Écrits sur la grace*, Pascal critica os molinistas por, erroneamente, atribuírem o livre-arbítrio adâmico a *todos os homens.*

ao identificar de maneira precisa os principais *deveres* dos homens, ele erra ao crer que está ao nosso alcance viver de acordo com tão excelsas diretrizes – algo que, ao menos do ponto de vista dos *cristãos perfeitos,* só era possível ao *homem adâmico*[37].

Ademais, é bom assinalar que o erro dos estoicos - ou, mais especificamente, de Epiteto - não se restringe a seu parecer relativo à nossa pretensa capacidade de viver segundo certas máximas. Notemos que, apesar de não declará-lo explicitamente, Pascal jamais poderia aceitar a *física* e a *teologia natural* que embasam a *ética* dos filósofos da *Stoa*[38]. De fato, o apologista parece estar fazendo menção aos estoicos quando, no fragmento Laf.691/Br.432, declara: *"os homens, antes de Jesus Cristo, não sabiam onde estavam, nem se eram grandes ou pequenos. E aqueles que disseram alguma coisa não sabiam nada a respeito e adivinhavam sem razão e ao acaso. E mesmo erravam sempre excluindo uma ou outra".*

Epiteto, apesar de partir de premissas (físicas e teológicas) inaceitáveis, é irrepreensível ao determinar nossos deveres – que, para nos utilizarmos uma vez mais das palavras de Pascal, parece ter adivinhado *sem razão e ao acaso.* As coisas, entretanto, se passam de modo bastante diverso quando se trata de Montaigne. Com efeito, ao expor os argumentos céticos do ensaísta[39], Pascal não levanta qualquer objeção contra aquilo que poderia ser chamado de *teoria do conhecimento montaigniana*; ao invés disso, Montaigne será encomiado por ter criado uma verdadeira arma de guerra, capaz de combater *"com uma firmeza invencível os heréticos de seu tempo, que asseguram ser os únicos conhecedores do verdadeiro sentido das Escrituras",* além de *"dissolver vigorosamente a impiedade horrível daqueles que ousam assegurar que Deus não é"*[40].

Ora, esta completa ausência de críticas à epistemologia montaigniana - bem como as inúmeras passagens do *Pensées* onde o apologeta defende que o pirronismo é a verdade

---

[37] Ou ao homem pós-queda, desde que socorrido pela *graça* divina.

[38] No trecho a seguir, Marilena Chauí evidencia a profunda imbricação que há entre *física* e *ética* no pensamento estoico: *"Visto que a filosofia estoica é um sistema, a teoria da simpatia universal* (que defende a interconecção de todos os corpos existentes) *tem alcance ético, pois a vida do sábio deve estar em harmonia consigo mesma ao pôr-se em harmonia com o todo, mantendo-se em simpatia com o universo do qual ela é parcela e participante. Essa harmonia se exprime no princípio ético fundamental: viver em conformidade com a natureza".* Chauí, Marilena. Introdução à história da filosofia II, Companhia das Letras, São Paulo, 2010, p.144-145.

[39] Que analisaremos no tópico *"A apologia de Raimond Sebond".*

[40] Pascal, Blaise. Entretien avec Sacy sur la philosophie, Actes Sud, 2003, p.32.

- nos fazem crer que Pascal endossa os argumentos céticos do autor dos *Ensaios*. Se nossa hipótese estiver correta, é possível que o filósofo de Port-Royal esteja referindo-se precisamente a tais argumentos quando, no fragmento Laf.689/Br.64, declara: *"não é em Montaigne, mas é em mim mesmo que acho tudo o que nele vejo".*

É importante que se frise que, se Pascal não ataca os argumentos que fazem de Montaigne um *pirrônico*, isto não se deve a qualquer complacência de nosso filósofo para com o ensaísta, cuja *moral* é alvejada reiteradas vezes, tanto na *Conversa* como nos *Pensées*: *"Montaigne: os defeitos de Montaigne são grandes. Palavras lascivas. Isso não vale nada, apesar da Senhorita de Gournay*[41]*. (...) Seus sentimentos sobre o homicídio voluntário, sobre a morte. Ele inspira uma despreocupação com a salvação, sem temor e sem arrependimento. Não tendo o seu livro sido feito para conduzir à piedade, ele não estava obrigado a isso, mas sempre se está obrigado a não desviar dela. Pode-se desculpar os seus sentimentos algo livres e voluptuosos em alguns encontros da vida (...), mas não se pode desculpar os seus sentimentos totalmente pagãos a respeito da morte. Porque é preciso renunciar a qualquer piedade se não se quer pelo menos morrer cristãmente. Ora, ele não pensa senão em morrer covarde e molemente por toda parte em seu livro."*(Laf.680/Br.63).

O fato de Pascal ser capaz de direcionar tamanhas críticas ao autor dos *Ensaios* faz com que seu silêncio em relação à epistemologia deste último seja ainda mais significativo; afinal, se Montaigne é tão execrável quanto nos revela o fragmento acima, que motivo poderia haver para o apologeta não retrucar seus argumentos, senão o fato de subscrevê-los?

Aliás, cremos que a crítica pascaliana à moral montaigniana – relatada no fragmento supracitado - também nos coloca em condições de compreender as razões pelas quais o apologista não se utiliza dos termos "cético" e "pirrônico" para referir-se a si próprio: fato para o qual nos sentimos na obrigação de oferecer uma explicação, já que professamos que Pascal pode, a justo título, ser chamado de cético.

---

[41] *"Segundo Brunschivicg, Marie le Jare de Gournay desde jovem foi grande admiradora do autor dos* Ensaios *e publicou, em 1595, a edição definitiva dos mesmos a partir das notas que Madame de Montaigne lhe entregara após a morte do marido. Escreveu posteriormente um prefácio à mesma obra em que defende o autor por "anatomizar" o amor"* – nota de Mario Laranjeira, tradutor da edição brasileira dos *Pensamentos* – Editora Martins Fontes, São Paulo, 2005.

Antes de mais nada, cremos que um dos fatores que podem motivar tal atitude do apologeta – e que não está diretamente ligado à crítica da moral montaigniana - é o seguinte: os filósofos *puramente* pirrônicos – isto é, aqueles filósofos que, como Pascal, creem que o homem é incapaz da verdade, mas que, diferentemente dele, se negam a levar em conta as explicações oferecidas pela religião[42] – não percebem que o ceticismo *"não é necessário por conta da natureza do intelecto humano"* [43], mas sim que é algo contingente - posto que, se hoje nos encontramos envoltos em trevas, isto é devido a um *acontecimento histórico:* a queda[44].

Neste sentido, se Pascal e os discípulos de Pirro são unânimes ao diagnosticar nossa miopia intelectual, eles logo entram em desacordo quando se trata de identificar as causas deste "defeito" inerente a todos os homens. Com efeito, a tese de que somos *naturalmente* incapazes da *verdade* e do *bem* jamais poderia ser aceita por um jansenista, uma vez que, em certa medida, ela responsabiliza Deus pela indigência em que ora vivemos. Assim, é possível que a recusa de Pascal em definir a si próprio como *pirrônico* (ou *cético*) seja motivada, dentre outras coisas, pela preocupação do autor em não dar a entender que considera as misérias humanas algo *natural*.

Contudo, como já adiantamos, cremos que a visão que Pascal tem da moral montaigniana – e, por extensão, da moral pirrônica como um todo[45] – é o fator decisivo quando se trata de compreender o motivo pelo qual o apologista não se utiliza do termo "cético" para referir-se a si mesmo.

Para Pascal, Michel de Montaigne (ou o "puro pirroniano") é alguém que, tendo notado que a razão humana é incapaz de atingir - por conta própria - a *verdade* e o *bem*,

---

[42] Do ponto de vista de Pascal, até mesmo Montaigne pode ser considerado um filósofo "puramente pirrônico". Com efeito, como se verá mais adiante, o apologeta parece defender que o cristianismo do ensaísta nada mais é que uma consequência de sua moral "comodista".

[43] Neto, José Raimundo Maia. *"The Christianization of Pyrrhonism",* Kluwer Academic Publishers, 1995, p.48. Pode-se dizer, com relativa segurança, que os céticos pagãos criam que o homem é *naturalmente* inapto para a verdade - já que problemas tais como o da *queda* não faziam parte de seu panorama intelectual. Montaigne, por sua vez, apesar de ser cristão, também não parece considerar que nossos estreitos limites cognitivos sejam decorrência do pecado original. Sobre isto, Pascal dirá que a seita da qual Montaigne é o mais distinto representante – ou seja, o pirronismo - *"trata a natureza como necessariamente defeituosa e irreparável*". Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.47, grifo nosso.

[44] *"Já não estais mais no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas*. (...) *Não estava então nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem"*(Laf.149/Br.430)

[45] Já que, na *Conversa*, Montaigne é caracterizado como "*puro pirroniano*". Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.30.

aderiu, de bom grado, aos costumes do local onde nasceu, adotando uma moral *"ingênua, familiar, prazerosa, jovial, (...)e alegre"* [46] – por oposição à severa moral estoica, muito similar à cristã. Aliás, nosso autor chega a insinuar que Montaigne só teria aceitado o cristianismo por ter nascido num país onde esta era a religião oficial: *"tendo nascido num Estado cristão, ele faz profissão da religião católica"* [47].

Na seguinte passagem da *Conversa*, Pascal nos revela, de uma vez por todas, o quão perniciosa pode ser esta "acomodação" montaigniana: *"deste princípio, de que fora da fé tudo é incerto, e considerando há quanto tempo se procura o bem e a verdade sem que tenha havido nenhum progresso em direção (à consecução) da tranquilidade, ele (Montaigne) conclui que devemos deixar esse cuidado aos outros (...), e permanecer em repouso"* [48].

O Montaigne pascaliano[49] está, neste ponto, muito próximo de Sexto Empírico, que, segundo Maia Neto[50], considerava a busca pelo *soberano bem* uma doença da qual o *pirronismo* seria a cura. De fato, os pirrônicos antigos criam que a suspensão do juízo (*epoché*) seria capaz de nos proporcionar a tranquilidade da alma (*ataraxia*). Esta, no entanto, não é - e nem poderia ser - a posição defendida por de Pascal, uma vez que, de acordo com ele, *"ardemos no desejo de encontrar uma posição firme e uma última base constante para aí edificar uma torre que se eleve ao infinito".*(Laf.199/Br.72).

Note-se que, apesar de reconhecer a *vontade de verdade* presente no homem, Montaigne abre mão de tentar entendê-la[51], como se, desta maneira, pudesse se safar das

---

[46] Pascal, Blaise. Entretien avec Sacy sur la philosophie, Actes Sud, 2003, p.45.
[47] Idem, p.29.
[48] Pascal, Blaise. Entretien avec Sacy sur la philosophie, Actes Sud, 2003, p.43-44.
[49] Que, sob muitos aspectos, diferencia-se substancialmente do Montaigne "histórico". Sobre a interpretação pascaliana da filosofia de Montaigne, recomendamos, uma vez mais, que se leia Neto, José Raimundo Maia. *"The Christianization of Pyrrhonism",* Kluwer Academic Publishers, 1995, notadamente o capítulo II.
[50] Neto, José Raimundo Maia. *"The Christianization of Pyrrhonism",* Kluwer Academic Publishers, 1995, p.48.
[51] Numa declaração incrivelmente "pascaliana", Friedrich Nietzsche reconhece a dificuldade que há em se compreender a *vontade de verdade* que move os homens: *"O intelecto, como meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois é este o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar por trás das costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante dos outros e diante de si mesmo, em suma, o bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro*

frustações por ela ocasionadas. Neste sentido, pode-se dizer que a frouxa moral pirroniana, além de ser intrinsicamente *equivocada* ou *imprópria*, interpõe-se com um entrave quando se trata de decodificar a condição humana – cuja compreensão depende, em grande medida, da perscrutação das origens da *vontade de verdade* acima mencionada[52]: *"anelamos pela verdade e só encontramos em nós incerteza. Buscamos a felicidade e só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes de certeza e felicidade. Esse desejo nos é deixado tanto para nos punir como para fazer-nos sentir de onde caímos"*(Laf.401/Br.437, grifo nosso) [53].

A razão humana é, certamente, um instrumento inapto para apreender a verdade. Daí, contudo, não se pode concluir que nos é lícito viver segundo frouxas máximas e que, além disto, não devemos tentar compreender nossa mísera condição. Assim, se os "pirronianos puros" estão certos ao duvidarem de nossa capacidade cognitiva, eles se equivocam ao - com base nisto - concluírem que nossa meta deve se restringir a viver em paz e a "morrer covarde e molemente" [54].

Ora, cremos que pode ser justamente este o motivo pelo qual Pascal não se utiliza dos termos "cético" e "pirrônico" para definir a si próprio; afinal, do ponto de vista do apologeta, tais palavras não se limitam a designar aqueles que foram capazes de se livrar das ilusões de uma razão megalomaníaca, mas nomeiam também aqueles que, desiludidos de alcançar o *verdadeiro bem*, não se dedicam senão a buscar sua comodidade.

Até aqui, basicamente tentamos responder a duas das objeções que, com razão, podem ser feitas à tese que sugere que Pascal é um filósofo cético. Para tanto, tratamos de: i)

---

impulso à verdade". Nietzsche, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral, par. 1, in *coleção "Os Pensadores",* Abril Cultural, São Paulo, 1983, p.45-46.

[52] O papel central exercido pela (investigação da) *vontade de verdade* na argumentação da *Apologia da religião cristã* será por nós analisado no capítulo 8, notadamente no tópico *"Análises concernentes à ordem político-social".*

[53] Ainda que, no fragmento acima, Pascal defenda que *"somos incapazes de não desejar a verdade",* por vezes ele chega a afirmar (tal como no fragmento Laf.198/Br.693) que os homens não querem, em absoluto, saber o que lhes sucederá após sua morte – o que poderia indicar certo "enfraquecimento" de sua *vontade de verdade*. De qualquer modo, o apologista sempre interpreta a indiferença humana quanto a seu destino como um sinal de nossa *depravação* – e nunca como o *coroamento* de um processo de suspenção do juízo realizado voluntariamente.

[54] Caso estivermos corretos em nossa interpretação, entende-se por que Pascal, no fragmento Laf.131/Br.434, mostra-se preocupado com a possibilidade de sermos "persuadidos demais" por aquilo que é dito nos livros dos pirrônicos.

ressaltar os fatores que, a nosso ver, indicam que Pascal subscreve os argumentos montaignianos expostos na *Conversa;* ii) investigar os motivos que podem ter dissuadido Pascal de definir-se com um pensador "cético" ou "pirroniano".

Na próxima seção tratar-se-á, sobretudo, de analisar a noção pascaliana de *coração* – já que determinadas interpretações desta noção são capazes de impugnar a tese que ora defendemos.

O *coração* pascaliano

Como afirma Henri Gouhier, nosso apologeta atribui ao termo *coração* mais de um significado. Todavia, a exemplo do comentador francês, não nos propomos, aqui, a tentar descobrir "*se haveria uma definição generalíssima dessa palavra a ser reencontrada no fundo de cada uma de suas acepções sob a pena de Pascal*"; ao invés disto, nos dedicaremos a reconhecer "*o sentido que seria o primeiro, entendamos: não o sentido primitivo segundo a história da língua, mas aquele (...) que no pensamento de Pascal daria a tônica, aquele em relação ao qual poderiam ser estabelecidas filiações e analogias"*[55].

Ora, uma vez que defenderemos que tal sentido "privilegiado" do termo *coração* brota – sobretudo - do terreno próprio à religião, é importante que, antes de mais nada, procedamos a uma brevíssima exposição das concepções pascalianas de *queda* e de *conversão.*

Apesar de fazer questão de frisar que *"não conhecemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza de seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós"*(Laf.431/Br.560), Pascal, dando voz à "sabedoria divina", declara: *"não estais mais agora no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe minhas glórias e minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava então nas trevas que o cegam nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas ele não pôde carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se centro de si mesmo e independente de meu socorro. Subtraiu-se à minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si"*(Laf.149/Br.430).

Como se pode ler na *Carta sobre a morte de seu pai*[56], Pascal acredita que o homem adâmico possuía dois amores: um voltado a Deus e outro voltado a si mesmo. Lá, o apologista também defende que, enquanto o primeiro destes amores era *infinito*, nosso

---

[55] Gouhier, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, capítulo III – *"Do coração",* Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.86.

[56] *Lettre a M. et Mme Perier a Clermont, a la ocasion de la mort de M.Pascal*, in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.275-279. Voltaremos a tratar desta *carta* – notadamente da *doutrina dos dois amores* nela presente – quando, ao longo do capítulo 8, nos debruçarmos sobre a temática do *divertimento*.

amor-próprio era *finito* - o que, para o filósofo, significa dizer que o homem pré-queda não se amava *por si mesmo,* mas apenas *enquanto criatura divina.*

Não obstante, como vimos no fragmento acima, Adão, em um dado momento, quis igualar-se a seu Criador e, contrariando a vontade do Ser perfeitíssimo, fez-se centro de si mesmo – ou seja, passou a amar-se *infinitamente,* devotando a si próprio um sentimento que, originalmente, era devido a Deus. Segundo Pascal, as consequências deste ato de soberba não poderiam ter sido mais funestas. Com efeito, se, no paraíso, o homem tinha direito a esperar uma eternidade de vida infinitamente feliz, após o *pecado* passaram a nos caber o sofrimento e a morte.

Além disto, se, no estado pré-lapsário, o homem estava "*cumulado de inteligência*" e era capaz de ver *"a majestade de Deus",* agora nos encontramos em trevas tão espessas que a verdade se nos tornou completamente inacessível. Aliás, são precisamente os danos impingidos pela *queda* à nossa capacidade cognitiva que Pascal tem em mente quando, novamente dando voz à "sabedoria divina", decreta: *"é em vão, ó homens, que buscais em vós mesmos os remédios para vossas misérias. Todas as vossas luzes não podem levar a outra coisa que não seja conhecer que não é em vós mesmos que encontrareis a verdade e o bem"* (Laf.149/Br.430) [57].

Errando pelo mundo, os filhos de Eva tornaram-se escravos de sua concupiscência, de modo que, sem o socorro divino, são totalmente incapazes de se desvencilhar das delícias profanas a que se entregam compulsivamente. De fato, encontramo-nos num estado onde não podemos voltar nossa alma para Deus, a menos que Ele se digne a nos chamar.

É precisamente aqui que começa a delinear-se aquele que Gouhier classifica como sendo o *"sentido privilegiado"* do termo *coração* – tal como entendido por Pascal. Ao analisar a maneira através da qual se dá a *verdadeira conversão,* o supracitado comentador nos remete ao fragmento Laf.380/Br.284. Lá, o apologista, descrevendo a crença que seria útil à salvação - por oposição àquela que seria mero fruto de vãos raciocínios -, afirma: *"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.*

[57] Eis por que, no início desta dissertação, afirmamos que o ceticismo pascaliano (que ainda tratamos de "demonstrar") está em consonância com as ideias religiosas professadas pelo autor.

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 meun Deus[58] *".*

Neste fragmento, Pascal evidencia dois pontos essenciais de sua concepção de *conversão*: i) ela não depende, em absoluto, de qualquer conhecimento; ii) ela é consequência de uma inclinação de nosso *coração* realizada por Deus. Assim, cremos que é extremamente pertinente que - a exemplo de Henri Gouhier[59] - se defina o *coração* pascaliano como sendo, acima de tudo, *"o ponto de alavancagem"* da alma do qual Deus se utiliza para nos atrair a Si.

Como pode se depreender da *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças*[60], inclinar o *coração* em direção ao Criador significa deixar de amar os bens temporais - dos quais, como já dissemos, nos tornamos escravos por conta do *pecado* - e voltar a *amar a Deus sobre todas as coisas* – tal qual nos recomenda o primeiro dos mandamentos. Neste sentido, o *coração* pode ser entendido, de modo mais genérico, como uma certa *disposição a amar*: a Deus - quando inundado pela graça salvífica – ou ao mundo – quando abandonado à sua própria corrupção.

Vale ressaltar que a *graça*, além de extinguir nossa atração pelos lazeres pecaminosos, regala aos *escolhidos* por Deus com uma certeza inabalável quanto à Sua existência[61]. Pelo menos, é isto que parece sugerir o texto do *Memorial*, onde, logo após um êxtase místico – tradicionalmente conhecido como sua *segunda conversão* - Pascal exclama: *"certeza, certeza, sentimento, alegria, paz"*(Laf.913) [62].

Pois bem. Se o que acabamos de afirmar está correto, então o *coração* pascaliano é um "órgão" capaz de nos proporcionar determinadas certezas – notadamente a certeza de

---

[58] A frase em latim é parte integrante do *salmo 119*, onde se lê: *"Inclina o 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".*

[59] Gouhier, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, capítulo III – *"Do coração",* Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.87.

[60] *"Abra meu coração, Senhor; entreis nesse local rebelde que os vícios ocuparam. (...) Senhor, pegueis meus afetos, que o mundo havia roubado; roubeis vós mesmos este tesouro, ou melhor, retomei-o, já que é a vós que ele pertence, como um tributo que vos devo, posto que vossa imagem está nele impressa". Prière pour demander a Dieu le bon usage des maladies* in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.363.

[61] O que não significa, em absoluto, que os *agraciados* conheçam algo da essência divina.

[62] Acreditamos que o seguinte trecho do fragmento Laf.382/Br.287 também corrobora esta tese: *"Eles (os agraciados que não têm conhecimento das profecias e das provas) julgam pelo coração como os outros julgam pelo espírito. É o próprio Deus que os inclina a crer e, assim, eles ficam eficazmente persuadidos*".

que Deus existe. Ora, mas se tal "órgão" também for responsável pelo conhecimento dos primeiros princípios da razão – tal como é dito no fragmento Laf.110/Br.282[63] -, então é *possível* que a "verdade" de tais princípios deva gozar da mesma indubitatibilidade de que goza a existência de Deus perante os *agraciados* – o que inviabilizaria nossa tese de que Pascal é um pensador cético. Assim sendo, trataremos doravante de apresentar alguns indícios que, a nosso ver, *parecem sugerir* que o fragmento supramencionado é um texto excepcional e que, além disto, é escrito com fins puramente apologéticos – não devendo ser lido *"como pertencente a uma teoria do conhecimento"* [64].

Cremos que a excepcionalidade do fragmento Laf.110/Br.282 começa a tornar-se evidente quando lemos atentamente a parte inicial do opúsculo intitulado *Da arte de persuadir*. Neste texto, Pascal nos diz que *"são duas as vias por onde as opiniões são acolhidas na alma: o entendimento e a vontade"* [65] – vias que, mais adiante, o autor identificará, respectivamente, como *espírito* e *coração*[66].

Após contrapor as "coisas humanas" – que deveriam ser conhecidas antes de ser amadas – às "coisas divinas" – que Deus quis que "*se transitassem do coração para o espírito"* [67-], o apologeta, finalmente, se põe a descrever *"os princípios e os primeiros motores"* dos "*dois principais poderes de nossa alma"*: *"os (princípios) do espírito são constituídos por verdades naturais e conhecidas por toda gente*[68]*, tais como o todo é maior que a parte, além de vários axiomas particulares que alguns aceitam e outros não, mas que, uma vez admitidos, são poderosíssimos (...) embora possam ser falsos. Quanto aos (primeiros motores) da vontade (ou do coração*[69]*), neles se incluem certos desejos naturais e comuns a todos os homens, como o anseio de vida feliz, além de vários objetos particulares que, cada um, segue nos intento de os alcançar. Ora, tendo*

---

[63] *"Pois os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números, são tão firmes quanto qualquer daqueles que os raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo seu discurso".*

[64] Gouhier, Henri. Blaise Pascal: conversão e apologética, capítulo III – *"Do coração",* Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.110.

[65] Pascal, Blaise. Da arte de persuadir, in Opúsculos, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.102.

[66] *"(...) só falo das verdades que se encontram ao nosso alcance e, quanto a elas, afirmo que o espírito e o coração são como as portas por onde entram na alma".* Idem, p.103.

[67] Pascal, Blaise. Da arte de persuadir, in Opúsculos, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.102.

[68] Que, vale lembrar, podem ser postas em questão pelos motivos alegados em Laf.131/Br.434.

[69] Já que, como indicamos acima, é o próprio filósofo que - ao menos no contexto do *Da arte de persuadir* – identifica *vontade* e *coração.*

eles a virtude de nos agradar, são fortíssimos, agindo na vontade como se proporcionassem a verdadeira felicidade, embora na realidade sejam perniciosos"[70].

O trecho do *Da arte de persuadir* é muito claro: os "princípios" - ou, melhor dizendo, os *"primeiros motores"* - do *coração* não são senão nossos *desejos* – nada tendo a ver com as "*verdades naturais*" ("verdades" das quais não se pode naturalmente duvidar, próprias ao *"espírito"*). Daí entende-se por que Pascal, ao relatar aquilo que se afigura como indispensável quando se trata de *persuadir*, dirá: *"é necessário conhecer, na pessoa a quem nos dirigimos, o seu espírito e coração: que princípios segue, que coisas ama."*[71]

Conhecer o *coração* de alguém é o mesmo que conhecer *as coisas que* este sujeito *ama* - e não *os princípios* que concede. Ora, isto parece indicar que a concepção pascaliana de *coração* no texto ora analisado está muito próxima daquela que expomos mais acima, tendo por base alguns fragmentos dos *Pensées*, segundo a qual o *coração* é uma *disposição a amar*.

É importante que se frise que, se, no *Da arte de persuadir*, o *coração*, em nenhum momento, surge como o "órgão" responsável pelos primeiros princípios, em *Do espírito geométrico* as coisas não se passam de maneira diversa.

Ali, descrevendo o método próprio à geometria, Pascal assevera que a ordem desta ciência - que considera ser a mais perfeita dentre os homens - *"consiste em não definir tudo, ou tudo demonstrar, não em nada definir ou nada demonstrar, mas sim manter-se no meio termo, ou seja, não definir as coisas claras e entendidas por todos os homens, e definir as que não o são, não provar o que já é conhecido dos homens e provar todas as outras que não o são"*[72].

Na declaração transcrita, nosso autor nos diz que há coisas que, apesar de não serem *definidas (ou demonstradas)*, são *entendidas (ou conhecidas)* por toda gente[73]. De fato, ainda que não determinemos o que seja o *tempo*, quando escutamos ou lemos esta

---

[70] Pascal, Blaise. *Da arte de persuadir*, in *Opúsculos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.103-104.
[71] Pascal, Blaise. *Da arte de persuadir*, in *Opúsculos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.105, grifo nosso.
[72] Pascal, Blaise. *Do espírito geométrico*, in *Opúsculos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.85.
[73] O que, de modo algum, significa que conheçamos a *essência* do que quer que seja. Voltaremos a isto no tópico "*Recusa da prova cartesiana* a priori".

palavra, *"todos dirigimos o pensamento para o mesmo objeto"* [74]. Aliás, o mesmo pode ser dito de todos os *termos primitivos* – que nada mais são que "*palavras incapazes de ser definidas*" [75] -, tais como *espaço, movimento, número* e *ser.*

Todavia, será que é possível assegurar que o *coração* é a instância responsável por esta infalível remissão dos *termos primitivos* aos objetos por eles designados? Se nos restringirmos ao *Do espírito geométrico*, a resposta certamente será negativa. Com efeito, no referido opúsculo, ao expor o procedimento da mais perfeita das ciências, nosso filósofo afirma: *"não define tudo nem prova tudo, e é aí que fraqueja. Porém, como supõe tão somente coisas claras e constantes, graças à luz natural, é, por isso, perfeitamente verdadeira, pois que a natureza a sustenta à falta de discurso"* [76].

Pascal não poderia ser mais explícito: o que faz com que nos remetamos todos ao mesmo objeto à audição de determinada *palavra primitiva* – bem como aquilo que confere certa indubitatibilidade aos primeiros princípios da razão – é a *natureza* ou a *luz natural* – e não o *coração*[77]: termo que, a bem da verdade, não aparece sequer uma vez ao longo de todo *Do espírito geométrico.*

Encontramo-nos, pois, frente a um impasse. De um lado temos: i) inúmeras passagens da obra pascaliana[78] das quais é *possível* se depreender que o *coração* é tão somente uma *disposição a amar* (a Deus - quando tocado pela *graça* - ou ao mundo – quando abandonado a sua própria corrupção); ii) um texto - o *Da arte de persuadir* – onde, além de parecer corroborar a definição de *coração* supracitada, Pascal torna explicito que o "órgão" em questão não tem – ao menos naquele contexto - nenhuma relação com as "verdades naturais" que servem de *princípios* para nossa razão; e iii) um opúsculo – o

---

[74] Pascal, Blaise. Do espírito geométrico, in Opúsculos, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.87.

[75] Idem, ibidem. Imediatamente antes do trecho citado, Pascal evidencia o absurdo em que incorremos ao tentar definir as palavras primitivas: *"não se pode tentar definir o* ser *sem cair no absurdo: pois, com efeito, não é exequível definir uma palavra sem começar pelo verbo* ser*, ou exprimindo-o ou subentendendo-o. Portanto, para definir o* ser, *seria preciso dizer é, e assim empregar a palavra definida na definição".*

[76] Pascal, Blaise. Do espírito geométrico, in Opúsculos, Guimarães Editores, Lisboa, 1960, p.85, grifo nosso.

[77] Gérard Lebrun sugere que, sob as expressões "*luz natural*" e "*coração*", Pascal entende exatamente a mesma coisa. Dirá ele: *"é para tornar mais sensível a fratura entre razão (assimilada a raciocínio) e 'luz natural' que Pascal – retomando, graças a Port-Royal, uma palavra assinalada por São Paulo – acaba por dar a esta 'luz natural' o nome de 'coração'".* Lebrun, Gérard. Blaise Pascal, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.38-39. Como se pode perceber por nosso texto, discordamos, neste ponto, da opinião do comentador francês.

[78] Tais como a *Oração para pedir a Deus o bom uso das doenças* e os fragmentos Laf.268/Br.683, Laf.270/Br.670, Laf.380/Br.284, Laf.382/Br.287, Laf.503/Br.675, Laf.777/Br.847 e Laf.978/Br.100.

Do espírito geométrico – onde o filósofo determina, de modo expresso, que a "potência" responsável por nosso entendimento dos *termos primitivos* é a *natureza* ou a *luz natural.*

Já, do outro lado, temos (apenas) o famoso - e polêmico – fragmento Laf.110/Br.282, no qual é afirmado, com todas as palavras, que nosso *coração* é o responsável pelo conhecimento dos primeiros princípios[79]. Ora, é impossível coadunarmos todos estes textos sem que procedamos à *interpretação* de algum(s) dele(s) – uma vez que, quando tomados ao pé da letra, entram em patente – e inevitável – contradição[80]. Assim, tendo-se em vista que o fragmento Laf.110/Br.282 é *sui generis* – e uma vez que consideramos que sua "letra" destoa substancialmente do "espírito" da obra pascaliana como um todo – lê-lo-emos *interpretando-o* de modo que não entre em choque com os textos por nós investigados até aqui[81].

"Conhecemos a verdade não só 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. (...) Pois o conhecimento dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números são tão firmes quanto qualquer daqueles que nossos raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e funde todo seu discurso (...)*"* (Laf.110/Br.282).

Ao se debruçar sobre este fragmento dos *Pensées*, Gouhier primeiramente nos chama a atenção para o fato de que nele é retomada "*a distinção feita em* Do espírito geométrico *entre* 'os primeiros princípios*' e a razão*", ressaltando, entretanto, que, neste caso, *"o conhecimento dos* 'primeiros princípios' *é explicitamente relacionado ao 'coração'"* [82] – e não à *luz natural*.

Isto posto - e levando em conta que, ao longo da obra pascaliana, o termo *coração* parece significar, no mais das vezes, uma certa *disposição a amar* (ao passo que neste texto nomeia uma "potência" através da qual chegamos a conhecer determinadas

---

[79] Conforme foi apresentado na nota 63.

[80] Sobretudo quando comparamos o que é dito no fragmento Laf.131/Br.282 àquilo que é defendido no *Da arte de persuadir.*

[81] Tarefa em que nos utilizaremos largamente daquilo que é defendido por Henri Gouhier em *Blaise Pascal: conversão e apologética*, Discurso Editorial, São Paulo, 2006 - notadamente no capítulo III: *"Do coração",* p.96-111.

[82] Gouhier, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, capítulo III – *"Do coração",* Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.99.

"verdades") – o comentador propõe-se a perscrutar as causas deste *"deslocamento no emprego"*[83] da palavra em questão.

O primeiro passo da investigação de Gouhier consiste em sondar aquilo que teria movido Pascal a ditar estas linhas a seu secretário. Os motivos do apologeta – diz o comentador – estão explicitados no último dos três parágrafos que compõem o fragmento: *"E é por isso que"* – eis então o "porquê" do texto ter sido escrito – *"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 salvação".*

A preocupação de Pascal – nota-se - é justificar a fé dos que creem em Deus por conta de um "sentimento de coração" (decorrente da *graça*) ante aqueles que fazem profissão de não se curvar senão a "verdades" demonstradas pela razão; afinal, se assim não fosse, por que o apologeta se daria ao trabalho de frisar que os *agraciados* "*são bem-aventurados e <u>muito legitimamente persuadidos</u>"?*(grifo nosso).

Uma vez determinada a finalidade do texto – que é, como vimos, eminentemente *apologética* -, Gouhier dedica-se, então, à analise do fragmento como um todo. De acordo com o comentador, Pascal teria invocado o par princípios/razão – próprio à geometria - para indicar aos incréus racionalistas que, mesmo na mais perfeita de nossas ciências, há dados que são *indemonstráveis* – e que, portanto, *"não se passa em religião nada diferente do que na geometria: numa e noutra, a razão raciocinante não dá conta de tudo que tomamos por verdadeiro"*[84].

Ainda segundo o comentador, Pascal, no fragmento Laf.110/Br.282, nada mais faz que explorar uma *analogia*: *"em religião, o amor de Deus é para a razão raciocinante o que, em geometria, o conhecimento dos princípios é para essa mesma razão raciocinante"*[85]. Ora, é precisamente esta analogia que permitirá ao apologeta utilizar-

[83] Idem, p.103.
[84] Gouhier, Henri. <u>*Blaise Pascal: conversão e apologética*</u>, capítulo III – *"Do coração",* Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.102.
[85] Idem, ibidem.

se – momentaneamente – do vocabulário religioso (especificamente do termo "*coração"*) para fazer menção a um acontecimento que se dá no interior das ciências[86].

Com efeito, parece-nos - assim como para Gouhier - que Pascal afirma que o "coração sente os primeiros princípios" *tão somente* para reforçar esta similaridade existente entre a religião e aquilo que costumamos considerar como sendo o âmbito da estrita racionalidade - e que, portanto, o termo *coração* é utilizado, no fragmento em questão, (apenas) de modo *estratégico.*

Procurando fornecer mais subsídios a esta hipótese de leitura, Gouhier nos remete, por fim, ao fragmento Laf.298/Br.283, onde Pascal parece dissociar, de uma vez por todas, as noções de "coração" e "princípios": *"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"*(grifo nosso).

Com base neste último excerto – e levando em conta tudo quanto dissemos nesta seção -, somos fortemente inclinados a crer que o *coração* pascaliano não é um "órgão" responsável pelo conhecimento dos primeiros princípios e que, assim sendo, o (excepcional) fragmento Laf.131/Br.282 é um texto que, antes de mais nada, deve ser *interpretado* de acordo com sua finalidade apologética.

Ora, mas se o *coração* não é, de fato, o responsável pelo conhecimento daqueles princípios de que partem todos nossos raciocínios, então nada nos obriga a estender à "verdade" de tais princípios a *indubitatibilidade* de que goza a existência de Deus perante os homens que foram presenteados com Sua *graça* (ou seja, os homens cujos *corações* foram convertidos pela divindade)[87].

Além disso, ao descartarmos o *coração* como via pela qual teríamos acesso aos primeiros princípios, só nos resta concluir - tal qual Pascal o faz em *Do espírito*

---

[86] A saber, a *indemonstrabilidade* de seus princípios.

[87] Por estarem certos de sua "boa origem", é *possível* que os *agraciados* - e só eles - não tenham qualquer dúvida no que diz respeito à retidão dos *primeiros princípios* da razão. Esta é, por exemplo, a opinião de Luís Cesar Oliva em *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.47: *"A graça, possibilitada pelo sacrifício de Cristo, age nas esferas ética e gnosiológica. Na Geometria, a graça influi ao purificar o coração e a razão com relação aos efeitos da concupiscência. Faz que a razão não se afaste do discurso correto e que o coração se livre dos princípios enganosos da imaginação. O coração também adquire certeza sobre sua boa origem, o que o livra da dúvida dos céticos sobre o sentimento dos princípios".*

geométrico - que a "potência" que nos possibilita o seu "conhecimento" é a *luz natural* – o que, finalmente, nos obriga a dizermos duas palavras a respeito da noção de *natureza* no pensamento pascaliano.

Como Luís César Oliva nos lembra, *"o pecado original tem, em Pascal, uma força esmagadora"* [88], sendo que suas funestas consequências se fazem sentir *tanto* no campo ontológico *quanto* no campo epistemológico. Com efeito, ao darmos as costas a Deus, aquilo que poderíamos chamar de "substância do homem adâmico" *"se pulverizou em inúmeras qualidades passageiras, incapazes de se reconstituírem como acidentes de uma substância"*[89] – a tal ponto que, hoje, *"a natureza humana se reduz a uma sucessão de estados desligados entre si"* [90]*: "Quando nos sentimos bem dispostos, mal sabemos como faríamos se estivéssemos doentes; quando ficamos doentes, tomamos o remédio de bom grado: o mal nos convence a fazê-lo. Não temos mais paixões nem desejos de divertimentos e passeios, que a saúde nos dava e que são incompatíveis com as necessidades da doença. A natureza proporciona então paixões e desejos de conformidade com o estado presente (...)"*(Laf.638/Br.109, grifo nosso).

Se, em Pascal, a palavra "natureza" não recobre algo como uma substância[91] ou mesmo um conjunto de qualidades estáveis que poderiam ser ditas de todos os homens, ela tampouco designará uma instância capaz de nos proporcionar conhecimentos certos e seguros. A respeito disto, recordemo-nos, em primeiro lugar, que o apologeta nos diz, no fragmento Laf.131/Br.434, que o fato de "*sentirmos naturalmente em nós"* os princípios da razão não constitui *"uma prova convincente da sua verdade"* - já que tal

---

[88] Oliva, Luís César. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.44.

[89] Oliva, Luís César. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, Revista Kriterion, vol.47, Belo Horizonte, 2006, p.401. No intuito de corroborar esta sua afirmação, Oliva cita o fragmento Laf.688/Br.323, onde se lê: *"Que é um eu? Um homem que se põe à janela para ver os passantes, se eu estiver passando, posso dizer que se pôs à janela para ver-me? Não, pois não pensa em mim em particular. Quem gosta de uma pessoa por causa de sua beleza, gostará dela? Não, pois a varíola, que tirará a beleza sem matar a pessoa, fará que não goste mais dela; e, quando se gosta de mim por meu juízo ou por minha memória, gosta-se de mim? Não; pois posso perder essas qualidades sem me perder. Onde está pois esse eu, se não se encontra no corpo nem na alma? E como amar o corpo ou a alma, senão por essas qualidades, que não são o que faz o eu, de vez que são perecíveis? Com efeito, amaríamos a substância da alma de uma pessoa abstratamente, e algumas qualidades que nela existissem? Isso não é possível, e seria injusto. Portanto, não amamos nunca a pessoa, somente as qualidades"*.

[90] Oliva, Luís César. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, Revista Kriterion, vol.47, Belo Horizonte, 2006, p.401.

[91] Tal como Aristóteles a entende, ou seja, como um sujeito de predicados que pode mudar, encaminhar-se de um estado para outro e, apesar disto, permanecer idêntico.

garantia só poderia ser dada pela fé, ou, mais propriamente, pela *graça.* Neste caso, a retidão dos dados fornecidos pela *natureza* são questionados (ou questionáveis) em decorrência de nossa ignorância no que concerne à nossa origem: como poderíamos ter certeza – sem qualquer auxílio sobrenatural – de que não fomos criados por um demônio mau que se apraz em nos enganar?

Todavia, não é *apenas* a hipótese do gênio maligno que é capaz de por em xeque os conhecimentos que nos são oferecidos pela *luz natural.* Afinal, *"sem o auxilio da graça divina, é apenas o hábito que garante a força das verdades básicas da ciência, e esta "natureza" que as sustenta pode muito bem ser apenas hábito"* [92] – o que, de resto, comprova-se pelo fragmento Laf.125/Br.92, onde se lê: *"que são nossos princípios naturais senão princípios de hábito?".*

Aqui - diferentemente do que ocorre quando levamos em conta a hipótese do gênio maligno -, não se trata de afirmar que a *natureza* pode ser, em si mesma, enganadora, mas sim que os dados por ela fornecidos - verdadeiros ou não - são indiscerníveis daqueles que nos são fornecidos pela imaginação (potência enganadora *par excellence*) e fortalecidos pelo hábito. De qualquer modo, em ambos os casos, está claro que a *natureza* – ou a *luz natural* – não é uma instância capaz de nos proporcionar verdades inquestionáveis.

Mas, se é assim, por que o apologista, no fragmento Laf.131/Br.434, dirá que *"a natureza confunde os pirrônicos"?* A nosso ver, tal declaração pascaliana não significa *senão* que nossos "sentimentos naturais" se impõem a nós de tal maneira que, na vida prática, não conseguimos deixar de agir tal *como se* eles fossem indubitavelmente verdadeiros. Como ressalta Maia Neto, "*o que Pascal declara ser verdadeiro na posição dogmática é apenas a* <u>*dificuldade psicológica*</u> *de se duvidar dos princípios intuitivos"* [93] – e nada mais.

De nossa parte, cremos encontrar, no texto em questão, pelo menos dois indícios que parecem comprovar esta tese. Com efeito, se, no início do fragmento, Pascal propunha a indiscernibilidade entre o estado de sono e o estado de vigília, um pouco mais abaixo o

---

[92] Oliva, Luís César. <u>*Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*</u>, Revista Kriterion, vol.47, Belo Horizonte, 2006, p.402.

[93] Maia Neto, José Raimundo. <u>*The Christianization of Pyrrhonism",*</u> Kluwer Academic Publishers, 1995, p.55, grifo nosso.

apologeta defenderá que é *impossível* duvidarmos de que estamos despertos. Ora, uma vez que o próprio autor subscreve o *argumento do sonho*, só nos resta concluir que a mencionada "impossibilidade" refere-se à "dificuldade psicológica" alegada por Maia Neto. Dito de outro modo: Pascal parece defender que é possível - teoricamente – questionarmo-nos se, no presente momento, estamos ou não dormindo, ainda que esta dúvida não seja – nem possa ser – sincera.

Os pirrônicos duvidam *artificialmente* de todas as coisas, pois notam, com razão, que a verdade é algo que se encontra fora do alcance humano. Isto, no entanto, não os livra da influência da natureza (ou de seus *instintos*) - que, por exemplo, faz com que recuem ao contato do fogo, ainda que não estejam absolutamente certos de possuírem um corpo.

É precisamente por isso que Pascal dirá que *"nunca houve pirrônico efetivo perfeito"*(Laf.131/Br.434) – a palavra *efetivo* constituindo, aqui, o segundo dos dois indícios que, para nós, parecem corroborar a tese de Maia Neto. De fato, ao fazer questão de adicionar o termo "efetivo" à sua declaração, o filósofo parece querer nos dizer o seguinte: o pirronismo, enquanto posição teórica, é legítimo, e são muitos os pensadores que o levaram às últimas consequências; no entanto, em nosso cotidiano, não conseguimos agir tal como se duvidássemos de tudo. Em outras palavras: independentemente da posição teórica que defendamos, nossa vida prática sempre comportará certa dose de dogmatismo.

É importante que se note que, ao afirmar nossa incapacidade de sermos *efetivamente* céticos, Pascal não está levantando uma objeção *epistemológica* contra o pirronismo. É verdade que, na prática, a *natureza* nos impõe determinadas crenças das quais não podemos nos desvencilhar; isto, no entanto, não nos dá o direito de concluirmos que tais crenças são, em si mesmas, *verdadeiras* - a despeito de nossas "dificuldades psicológicas", *o pirronismo continua sendo a verdade*[94].

---

[94] *"Pascal diz que não podemos duvidar de que duvidamos (Laf.131). Mas isto é uma declaração relativa a um fato psicológico, não uma objeção epistemológica ao ceticismo. Pascal não está se pronunciando epistemologicamente. Ele não baseia sua posição sobre o* cogito *cartesiano. Sua posição está mais próxima à de Hume, que afirma que o ceticismo não pode ser sustentado na vida ordinária".* Maia Neto, José Raimundo. *The Christianization of Pyrrhonism",* Kluwer Academic Publishers, 1995, p.55-56.

Capítulo 3: Demonstração e argumentação

Antes de darmos início à parte central de nosso trabalho - a análise dos *limites epistemológicos da apologética pascaliana* -, ainda se faz necessário que explicitemos, de modo breve, o que entendemos por *argumentação* e por *demonstração* - já que, a nosso ver, a distinção entre estes dois procedimentos afigura-se essencial quando se trata de compreender o estatuto dos raciocínios desenvolvidos por Pascal ao longo dos *Pensées*.

A *demonstração* é um procedimento racional no qual, uma vez aceitos determinados axiomas e definições, a verdade da proposição que se pretende provar se impõe de maneira inelutável: se impõe como *evidência*[95].

Como nos lembra Chaïm Perelman, René Descartes fará da evidência a própria marca da razão, só considerando racionais "*demonstrações que, a partir de ideias claras e distintas, propaguem, com o auxílio de provas apodíticas, a evidência dos axiomas a todos os teoremas*" [96]. Com efeito, é bem esse o paradigma que o filósofo racionalista pretende seguir nas *Meditações*: o leitor que, após o estabelecimento da dúvida hiperbólica, tiver aceito a descoberta do sujeito, a noção de realidade objetiva das ideias e os princípios de causalidade e correspondência propostos pelo autor, se vê, em dado momento do texto, *compelido* – caso não queira ser irracional - a declarar, com Descartes, que Deus existe.

As coisas, entretanto, se passam de maneira bastante diversa quando se trata da *argumentação:* "*a natureza mesma da deliberação e da argumentação se opõe à necessidade e à evidência, pois não se delibera onde a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência. O domínio da argumentação é aquele do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo*".[97]

Podemos definir a *argumentação* como sendo um procedimento no qual os esforços do sujeito vão no sentido de racionalizar e justificar um determinado ponto de vista teórico

---

[95] Neste sentido, pode-se dizer que todos os silogismos válidos são *demonstrações*; afinal, se aceitarmos que todos os homens são mortais e que, além disso, Sócrates é homem, então somos obrigados a conceder que Sócrates é mortal.
[96] Perelman, Chaïm. *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 1970, p.2.
[97] Idem, p.1.

(e as atitudes que dele decorrem) num campo onde se crê não ser possível alcançar certezas inquestionáveis.

Ora, as questões referentes à condição humana e à verdade do cristianismo que serão desenvolvidas nos *Pensées* – e com as quais nos defrontaremos na sequência deste trabalho – são situadas por Pascal justamente numa esfera onde não serão possíveis as provas apodíticas: *"As profecias, os milagres mesmos e as provas de nossa religião não são de natureza tal que se possa dizer que sejam absolutamente convincentes"* (Laf.835/Br.564).

A argumentação pascaliana, precisamente por ser uma *argumentação*, reserva àquele que a acompanha certa possibilidade de escolha: o leitor de Pascal pode, mesmo concordando com seus princípios e constatações, não aceitar as soluções por ele oferecidas.

Como se verá, é isto que, por exemplo, ocorre nas *análises antropológicas* empreendidas pelo apologeta. De fato, ainda que concedamos que todos possuímos uma *vontade de verdade* e uma *vontade de beatitude* irrealizáveis, nada nos obriga a anuir à explicação oferecida pelo filósofo com vistas a explicar este fenômeno. Neste caso, talvez se possa dizer que o leitor pascaliano estaria sendo pouco razoável - já que o que o apologista pretende indicar, ao longo de toda sua obra, é que o *cristianismo* é a melhor explicação para o homem -, mas não irracional: a recusa do pecado original como explicação de nossas contrariedades não é comparável à irracionalidade daquele que nega que dois mais dois sejam quatro[98] [99].

Todavia, no intuito de aclarar um pouco mais o que entendemos por *demonstração* e *argumentação* é importante, ainda, que digamos o seguinte: o que faz com que classifiquemos determinados raciocínios como *demonstrativos* ou como *argumentativos* não é, preponderantemente, a forma segundo a qual estes estão organizados, encadeados

---

[98] Nem mesmo o mais cético dos pensadores pode negar que 2 mais 2 sejam 4 - já que, naturalmente, não se pode duvidar disto. No entanto, ao problematizar a retidão dos princípios que guiam nossa razão, os seguidores de Pirro nos vetam o direito de considerar o resultado da referida adição como sendo uma *verdade absoluta*, ou seja, como sendo uma verdade não meramente humana. Voltaremos a isto no capítulo 7, quando nos debruçarmos sobre *"o terreno epistemológico da aposta".*

[99] Aliás, o mesmo pode ser dito com relação às *provas históricas do cristianismo* desenvolvidas por Pascal: nada nos obriga a, partindo das contradições presentes na Bíblia, concluirmos, junto com o filósofo, que há um *sentido espiritual* capaz de dissolver todas as gritantes incongruências que povoam as *Escrituras* – ainda que, do ponto de vista pascaliano, seja pouco razoável acreditarmos que os autores bíblicos eram completamente desprovidos de bom senso.

e apresentados, mas sim o estatuto que seus autores conferem a seus resultados ou a suas conclusões. Assim, todas as vezes que um filósofo defender - tácita ou explicitamente - que a conclusão de seus raciocínios é absolutamente verdadeira e inquestionável[100], dizemos que tais raciocínios são (ou se pretendem) *demonstrativos.* Por outro lado, todas as vezes que os autores reconhecem que seus raciocínios não são completamente probantes[101], dizemos que eles são parte integrante de uma *argumentação*[102].

Ora, defendemos, nos capítulos anteriores, que Pascal é um pensador cético e que, portanto, não crê que a Verdade seja algo que está ao alcance do homem. Daí entende-se por que, ao longo de toda esta dissertação, classificaremos os raciocínios pascalianos como *argumentativos* – e nunca como *demonstrativos.* Como se verá, até mesmo os raciocínios matemáticos do famoso fragmento Laf.418/Br.233 podem ser considerados meramente *argumentativos,* já que, a despeito de seu rigor e encadeamento impecáveis, não serão capazes de se desvencilhar da dúvida cética que põe em questão os princípios da razão – e, portanto, como o próprio filósofo reconhecerá, não poderão ser tidos como completamente probantes[103].

Por fim, é importante que se faça um último apontamento: se, mais acima, nos permitimos o uso da expressão "*possibilidade de escolha*" ao nos referirmos a uma certa "liberdade" que o leitor pascaliano teria para aceitar ou recusar a argumentação do filósofo, fizemo-lo por que, neste trabalho, estamos considerando o leitor da *Apologia* apenas enquanto *sujeito racional.* Cientes de todos os problemas que podem decorrer de um recorte artificial como este, acreditamos que ele não é totalmente descabido, pois se trata, aqui, *somente* de analisar os limites *epistemológicos* da apologética pascaliana[104].

---

[100] Tal como o Descartes das *Meditações.*

[101] Tal como o Pascal do fragmento Laf.835/Br.564, citado mais acima.

[102] Isto, por exemplo, faz com que a *prova a priori* da existência de Deus seja *demonstrativa* do ponto de vista de René Descartes (que, na *Quinta Meditações,* já não põe mais em questão a retidão dos princípios racionais), e meramente *argumentativa* do ponto de vista cético, que problematiza a relação entre a razão humana e a Verdade.

[103] Ou seja, em decorrência do critério enunciado no parágrafo anterior, consideraremos os raciocínios que compõem a *aposta* como (simplesmente) argumentativos - apesar de serem *formalmente* demonstrativos. Voltaremos a isto no capítulo 7.

[104] A (falta de) liberdade que o *homem decaído* - o homem de carne e osso, e não o abstrato *sujeito racional* – tem para aceitar (ou não) a argumentação do apologeta é um tema absolutamente interessante, já que se confunde com o questionamento relativo à própria eficácia da obra que Pascal pretendia escrever. No entanto, sua análise extrapola o escopo do presente trabalho, uma vez que sua devida compreensão exigiria um pormenorizado estudo a respeito da teologia pascaliana.

Conclusão

Levando-se em conta tudo quanto foi dito até aqui, é importante que se tenha em mente que os *limites epistemológicos da apologética pascaliana* – que, doravante, passamos a analisar – não são *senão* uma consequência do ceticismo do autor[105] - e, neste sentido, devem ser vistos, antes de tudo, como um indício da coerência que perpassa todo o pensamento de Blaise Pascal.

[105] Que, ao longo destas primeiras páginas de nossa dissertação, tratamos de defender.

Parte II

A recusa das provas metafísicas da existência de Deus

A indiferença da maioria das pessoas com relação a sua origem e seu destino é um fato que impressiona profundamente nosso filósofo: "*Ao ver a cegueira e a miséria do homem, ao olhar todo universo mudo e o homem sem luz, abandonado a si mesmo, e como perdido neste recanto do universo sem saber quem aqui o colocou, o que veio fazer aqui, o que se tornará quando morrer, incapaz de qualquer conhecimento, fico apavorado tal qual um homem a quem se levasse adormecido para uma ilha deserta e pavorosa, que acordasse sem a reconhecer e sem meios de sair dela. E sobre isso admiro como não se entra em desespero diante de tão miserável estado*" (Laf.198/Br.693 – grifo nosso).

Levando-se em conta semelhante quadro, o que seria mais apropriado para retirar o humano da letargia em que se encontra do que *demonstrar* a existência do Ser que o criou e ao qual ele deveria buscar com todas suas forças e dedicar toda sua vida? Não obstante, como é sabido, Pascal não incluiu em seus *Pensées* qualquer *prova da existência de Deus* – fato que caracterizamos como um *limite epistemológico* assumido por sua obra. Ora, como devemos entender a recusa desta que, com justiça, pode ser considerada a mais poderosa arma de um apologista[106]?

Os comentadores pascalianos são quase unânimes ao afirmar que as causas da recusa de que ora tratamos são, sobretudo, de caráter teológico. Isto, aliás, não deve ser motivo de espanto, já que se trata daquele que, na *Conversa com o Sr. de Sacy sobre a filosofia*, disse: "*peço que me perdoe (...) por adentrar assim, na vossa frente, na teologia, ao invés de permanecer na filosofia, que era meu único assunto; mas eu fui conduzido para lá insensivelmente. É difícil não entrar na teologia, independentemente da verdade de que se trata, uma vez que ela é o centro de todas as verdades*"[107].

---

[106] Pascal tinha consciência da peculiaridade de seu empreendimento, qual seja, redigir uma apologia da religião cristã sem recorrer a qualquer prova da existência de Deus. É o que parece indicar o fragmento Laf.781/Br.242, onde, ao criticar a ousadia de outros apologetas, Pascal assinala a importância que tais autores conferem às célebres *demonstrações*: "*Falar daqueles que tratam dessa matéria. Admiro com que ousadia essas pessoas tomam a iniciativa de falar de Deus. Ao dirigir os seus discursos aos ímpios, o seu primeiro capítulo trata de provar a divindade pelas obras da natureza (...)*"(grifo nosso).

[107] Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.49.

Também nós acreditamos que a recusa pascaliana das *demonstrações metafísicas* é preponderantemente fomentada por motivos teológicos. No entanto, defendemos que, mesmo que os motivos supracitados não fossem decisivos, Pascal continuaria excluindo do seu projeto apologético as tradicionais provas da existência de Deus por razões estritamente epistemológicas[108].

Na tentativa de compreendermos o porquê da completa ausência de tais *demonstrações* nos *Pensées*, analisaremos inicialmente como se estruturam algumas das provas da existência de Deus das quais Pascal certamente tinha conhecimento; são elas: a prova agostiniana *pela verdade*, a terceira via tomista (ou *a contingentia mundi)*, a quinta via tomista (ou prova *físico-teológica*) e, por fim, a prova cartesiana *a priori* (conhecida, desde Kant, como prova ontológica).

Uma vez analisadas estas provas, procederemos a uma exposição da *Apologia de Raimond Sebond*[109], célebre ensaio montaigniano que, a nosso ver, influenciará Pascal de maneira decisiva, notadamente no que concerne ao seu ceticismo com relação à nossa capacidade de conhecermos a divindade utilizando-nos de ferramentas meramente humanas.

Finalmente, após termos percorrido este longo trajeto, cremos que estaremos aptos para compreender a recusa pascaliana das *demonstrações da existência de Deus* sob seus diversos aspectos e em todas suas nuances.

---

[108] Ainda que, neste caso, elas talvez pudessem ser utilizadas enquanto meras *argumentações.* Trataremos disto no tópico *"Motivos teológicos da recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus".*

[109] A análise da *Apologia de Raimond Sebond* conterá, por sua vez, uma breve exposição da própria obra sebondiana – a *Theologia Naturalis* ou *Liber Creaturarum*. Além de propiciar um melhor entendimento do ensaio montaigniano, cremos que a exposição de alguns pontos estratégicos do livro do teólogo catalão poderá nos auxiliar a compreender certos aspectos da *Apologia da religião cristã* de Pascal, precisamente por dela diferir de maneira gritante.

Capítulo 4: Demonstrações metafisicas da existência de Deus

Prova agostiniana

Analisaremos, aqui, a demonstração da existência de Deus tal como ela é desenvolvida por Agostinho em *O Livre Arbítrio*. A obra formada por três livros – produzidos entre 388 e 395 – é um diálogo entre Agostinho e Evódio (futuro bispo de Upsala), cuja motivação é a procura da origem do mal.

No esforço que visa defender Deus da acusação de ser o culpado pela existência do mal, Agostinho adota um modelo de investigação no qual precisa dar conta de diversos subtemas, que, "*num movimento ascensional e interiorizante*",[110] vão se remetendo uns aos outros. A prova da existência de Deus sobre a qual nos debruçamos agora é um dos elos dessa complexa e profunda reflexão agostiniana, através da qual o autor pretende mostrar que o mal não tem outra causa senão o uso equivocado que o homem faz de seu livre-arbítrio.

A demonstração comporta, em seu início[111], a constatação de que há homens que não creem na existência de Deus. Ora, a citação do salmista – "*e disse o insensato em seu coração: não há Deus*[112]*"* -, aponta para o fato de que os raciocínios que se seguirão não são válidos somente para aqueles que querem entender aquilo em que já acreditam, mas também para os ateus.

Estes não podem ser abandonados pelos cristãos em sua cegueira e devem ser remetidos primeiramente à autoridade das Escrituras. Disso, contudo, não se deve concluir que Agostinho funde a certeza da existência de Deus apenas na fé e que, por consequência, não admita "*qualquer demonstração propriamente racional*". Como afirma Etienne Gilson, "*com certeza absoluta, a razão é capaz de provar para si a existência de Deus, dado que esta verdade é conhecida pelos filósofos pagãos, ou seja, fora de toda revelação e de toda fé*".[113]

---

[110] Palácios, Pelayo Moreno. *Argumentação filosófica que Agostinho usa no* De Libero Arbitrio*, para entender como o homem pode chegar a conhecer que Deus é ,* dissertação de mestrado, USP, 2001, p.24.

[111] Agostinho, santo. *O livre-arbítrio*, II,2,5; Paulus, São Paulo, 1995, p.77.

[112] Sl 13, 1. Santo Anselmo também recorrerá a este salmo no capítulo II do *Proslógio*, por ocasião do desenvolvimento do famoso "argumento único".

[113] Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Discurso Editorial, 2007, p.34.

O primeiro passo da demonstração consiste em provar a possibilidade da certeza em geral. Isto se faz por meio de uma pergunta direcionada por Agostinho a seu amigo. Aquele quer saber se ele, Evódio, existe[114]. Este, em dúvida sobre o que dizer, protela sua resposta por medo de enganar-se. Mas a dúvida, neste caso, possibilita a sua própria superação, pois, afinal, como poderia duvidar ou mesmo enganar-se aquele que não é?

O conhecimento que o homem tem de sua existência se põe assim como o mais manifesto de todos e será uma primeira verdade capaz de resistir a qualquer Acadêmico: "*se me engano, sou. Está formulado o "cogito" de Agostinho, que expressa aquela perceptibilidade que torna o homem capaz de sabedoria. A evidência de si vai levar à evidência de Deus*"[115].

Na sequência, Agostinho exporá o caráter triádico desta primeira verdade, pois, se por um lado temos certeza de que somos, não nos é menos evidente que vivemos: se não vivêssemos, como poderíamos saber que somos? Além disso, se *sabemos* que vivemos e somos, é evidente que também entendemos.

Mas qual destes três termos será o mais elevado: o ser, a vida ou o conhecimento? Para resolver este problema, Agostinho porá em ação o seguinte princípio: é superior a coisa que, uma vez colocada, implica que a outra também seja posta. Bem, o ser não implica nem o viver nem o conhecer, como, aliás, o provam todos os objetos inanimados. O viver, por sua vez, apesar de não implicar o conhecer (os animais apenas vivem), exige o ser. Finalmente, o conhecer exige tanto o ser quanto o viver.

Estipulada a superioridade do *conhecer* sobre os outros dois termos (e do homem sobre objetos e animais), trata-se, agora, de analisá-lo. Por meio desta análise percebemos que também o conhecimento está dividido em três níveis: os sentidos corporais, o sentido interno (ao qual todas sensações exteriores são reportadas; é ele que, por exemplo, "*adverte a visão para ver um objeto ou para dele se desviar* [116]") e a razão.

Desta vez, o princípio que será proposto por Agostinho no intuito estabelecer uma nova hierarquia de perfeição - e, assim, dar continuidade ao desenvolvimento de seu percurso ascendente – pode ser formulado nos seguintes termos: é superior aquilo que

---

[114] Agostinho, santo. *O livre-arbítrio*, II,3,7; Paulus, São Paulo, 1995, p. 80.

[115] Palácios, Pelayo Moreno. *Argumentação filosófica que Agostinho usa no* De Libero Arbitrio*, para entender como o homem pode chegar a conhecer que Deus é ,* dissertação de mestrado, USP, 2001, p.35.

[116] Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Discurso Editorial, 2007, p.38.

julga, e inferior aquilo que é julgado. Uma vez que isto foi estipulado, fica evidente a superioridade do sentido interno com relação ao externo, já que ele, por exemplo, "*julga que basta ou falta algo do sentido da vista para ter (...) uma visão perfeita*[117]".

A razão, por seu turno, julga tanto o sentido interno quanto o externo: não é ela que os está analisando e hierarquizando? Então, instalados neste novo cume – que, como veremos, não é mais que provisório – tratar-se-á, doravante, de pesquisar se há algo que seja superior à própria *razão*.

Neste ponto, Agostinho declara[118] que, se acharmos algo que seja superior à razão – que é o mais perfeito dos três níveis do conhecimento – teremos chegado à demonstração da existência de Deus. Evódio, todavia, titubeia, asseverando que algo, por ser superior à razão, não pode, simplesmente por esse motivo, ser considerado como sendo o próprio Deus: só teremos certeza que chegamos a Ele quando alcançarmos "*aquele a quem ser algum é superior*"[119].

Frente à ressalva do amigo, Agostinho caracteriza melhor aquilo que pretende descobrir, a saber, algo que, além de encontrar-se acima da razão, seja eterno e imutável. Ora, dirá ele, tal realidade só poderá ser o próprio Deus ou, caso não for Ele, cumpre confessar que aquilo que a superar em perfeição será Deus. Evódio, ainda não convencido da identidade entre a *realidade* visada por Agostinho e "*aquele a quem ser algum é superior"* pede, no entanto, que seu interlocutor dê sequência a sua demonstração.

Gilson nos chama a atenção para o fato de que, para Agostinho, a eternidade e a imutabilidade não são meros atributos de Deus, mas sua própria substância; assim se torna mais claro por que é tão importante para o bispo de Hipona encontrar uma realidade com tais características. "*Todas as coisas mutáveis cessam de ser o que foram e começam a ser o que não foram. O ser verdadeiro, o ser puro, o ser autêntico, somente o tem Aquele que não muda. Aquele que tem o ser é Aquele a quem se disse: Tu mudarás as coisas, e elas serão mudadas; mas Tu permaneces o mesmo. O que é dizer*

---

[117] Agostinho, santo. *O livre-arbítrio*, II,5,12; Paulus, São Paulo, 1995, p. 91.
[118] Idem, II, 6, 14; p.92.
[119] Idem, II, 6, 14, p.93. Não podemos deixar de notar a influência que essa "definição" terá sobre Santo Anselmo, que, na elaboração do "argumento único" do *Proslógio*, se referirá a Deus de uma maneira muito semelhante, chamando-o de "algo do qual não se pode pensar nada maior".

Ego sum qui sum *senão 'Eu sou eterno'? O que é dizer* Ego sum qui sum *senão 'Eu não posso mudar'?*"[120].

Se dentre as coisas sensíveis não se pode encontrar nada que seja imutável e eterno, à razão tampouco se poderá atribuir estas qualidades, pois "*nosso entendimento, às vezes, vê de modo mais claro e, outras vezes, (de modo) menos claro: e, por aí, revela ser mutável*[121]". No entanto, há certos *conhecimentos racionais* dos quais se pode dizer que são eternos e imutáveis. Neste grupo figuram as verdades dos números, do tipo 3 + 3 = 6, além das verdades pertencentes à sabedoria, tais como "as coisas inferiores estão submetidas às superiores", "a cada um deve dar-se o que é seu" e "o incorrupto é melhor que o corrupto".

Tanto das verdades matemáticas (ou especulativas), como das verdades próprias à sabedoria (ou morais), Agostinho irá dizer que, além de eternas e imutáveis, são comuns a *todos* os homens que refletirem sobre elas. De resto, esta é a própria definição das verdades (com "v" minúsculo) - "*conhecimentos necessários, imutáveis e comuns a todos os espíritos que os contemplam simultaneamente*"[122].

Naquele que pode ser considerado como o último passo da prova da existência de Deus, tratar-se-á de pesquisar a origem destas verdades. Já de saída, fica negada a possibilidade de que elas sejam encontradas pelo homem nas coisas sensíveis. Vejamos, por exemplo, o caso das verdades aritméticas. Muito aquém de poder nos fornecer as "*leis de composição dos números*"[123], o mundo sensível não nos dá sequer a ideia de unidade. Reino do escoamento contínuo, nele não há nada de verdadeiramente uno, já que todo corpo, por menor que seja, pode ser dividido indefinidamente[124]; todo corpo é múltiplo, e nós só o sabemos por que já possuímos, de maneira prévia, a ideia de unidade.

Tampouco se pode afirmar que as verdades sejam efeito da razão, pois, como já foi indicado, esta muda, enquanto aquelas permanecem sempre iguais a si próprias. Na realidade, invocando uma vez mais aquele princípio segundo o qual "é superior aquilo que julga, e inferior aquilo que é julgado", Agostinho prova a inferioridade do

---

[120] Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Discurso Editorial, 2007, p.54.
[121] Agostinho, santo. *O livre-arbítrio*, II, 12, 34; Paulus, São Paulo, 1995, p.118.
[122] Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Discurso Editorial, 2007, p.40.
[123] Idem, p. 41.
[124] Esta temática estará presente em Pascal, notadamente no fragmento Laf.199/Br.72 (a divisibilidade infinita) e no fragmento Laf.65/Br.115 (o escoamento de pretensas unidades).

entendimento humano com relação às verdades eternas. Ora, ninguém diz que as coisas eternas *devem* ser superiores às temporais ou que 7 + 3 *devem* ser 10: simplesmente se constata que assim é. Nossos julgamentos *partem* destas "*regras interiores da verdade*"[125], sem que elas próprias possam, alguma vez, ser julgadas.

Se as verdades são superiores à razão, logo são independentes dela e a transcendem. Neste ponto Agostinho dá sua demonstração por encerrada e exorta seu amigo a "abraçar a Verdade". Nas palavras de Gilson, "*ao descobrir a transcendência da verdade, o pensamento descobre a existência de Deus, posto que o que ele percebe acima do homem é o eterno, o imutável e o necessário, ou seja, uma realidade que possui todos os atributos de Deus*"[126].

Obviamente, este "salto" que se dá das *verdades* que encontramos em nossa razão em direção à *Verdade* substancial é o ponto crítico da demonstração agostiniana. Aliás, o próprio Agostinho parece tê-lo notado quando diz a Evódio: "*se em vista disso surpreende-te o que, segundo a sagrada doutrina de Jesus Cristo, aprendemos pela fé, que Deus é Pai da Sabedoria*[127]*, recorda que também aprendemos pela fé que a Sabedoria, engendrada pelo Pai eterno, é igual a ele*"[128].

Este argumento teológico, que visa facilitar a passagem das *verdades* para a *Verdade*, pode, certamente, ser aceito por aqueles que apenas "desejam entender aquilo em que já acreditam", mas não possui valor demonstrativo para os ateus. Se quisermos nos manter no campo da estrita racionalidade, talvez seja necessário afirmar que Agostinho alcança Deus em sua prova de maneira *indireta* - o que de fato apreendemos pela razão são as *verdades eternas e imutáveis dos números e da sabedoria*, cuja existência ficaria sem explicação se não houvesse um Deus que lhes servisse de razão suficiente.

Esta também é a posição de Altaner e Stuiber quando, em sua *Patrologia*, defendem a ideia de que, uma vez encontradas as verdades objetivas, imutáveis e universalmente válidas da lógica, da matemática, da ética e da estética, sua existência seria inexplicável

---

[125] Agostinho, santo. *O livre-arbítrio*,II, 12, 34, Paulus, São Paulo, 1995, p.118.
[126] Gilson, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Discurso Editorial, 2007, p.43.
[127] A palavra *sabedoria* é polissêmica em Agostinho. Neste trecho, para além de sua óbvia identificação ao Cristo, o termo significa o conjunto das verdades morais ou até mesmo – *a discussão inconclusiva desenvolvida em II, 11, 30-32 parece permitir esta interpretação* - a totalidade das verdades morais e especulativas.
[128] Agostinho, santo. *Del libre albedrío*, B.A.C., Madrid, 1971, II, 15, 39; t. 3, p.318. Aqui, optamos pela tradução espanhola por julgarmos que, neste trecho, ela se mostra mais fiel ao contexto do que a tradução brasileira.

"*se não se admitisse uma verdade essencial, idêntica com o próprio Deus, que contém todas as verdades particulares*"[129].

[129] Altaner B., Stuiber A.. *Patrologia*, Edições Paulinas, São Paulo, 1972, p. 435.

Provas tomistas

Agora nos debruçaremos sobre duas demonstrações da existência de Deus propostas por São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, obra inacabada, escrita entre 1265 e 1273. Se na *Suma Contra os Gentios* se tratava de convencer os descrentes de seus erros e de refutar as objeções dos inimigos da fé, na *Suma Teológica* se tratará, sobretudo, de introduzir alunos principiantes nas verdades da fé católica: "*nossa intenção nesta obra é expor o que concerne à religião cristã do modo mais conveniente à formação dos iniciantes*"[130].

Composta por mais de três mil artigos, agrupados em questões que, por sua vez, estão reunidas nas "partes", a *Suma* é a resposta de Tomás de Aquino à falta de ordem e à abundância de "questões inúteis" que, segundo ele, permeavam o ensino da doutrina sagrada em seu tempo – neste sentido, a *Suma* é um esforço que visa ordenar as verdades cristãs de tal modo que seja facilitado o seu estudo.

Assim, depois de estipular a necessidade (I, 2, 1) e a possibilidade (I, 2, 2) da demonstração da existência de Deus, Tomás irá, em I, 2, 3, propor as cinco famosas vias através das quais é possível provar que Deus existe.

Nossa escolha pela terceira e quinta vias – que passamos a analisar a partir de agora – é possibilitada pela relativa autossuficiência de cada uma das provas tomistas e se justifica pelas menções – indiretas - que a elas se faz nos *Pensées*[131].

---

[130] Aquino, São Tomás de. *Somme Theologique*, Prologue, Cerf, Paris, 2004, p.153.

[131] Laf.3/Br.244, Laf.135/Br.469, Laf.429/Br.229, Laf.449/Br.556, Laf.463/Br.243, Laf.466/Br.428, Laf.781/Br.242.

a) Prova pelo necessário

A prova pelo necessário ou *a contingentia mundi*[132] parte – como, aliás, o fazem todas as provas ditas *cosmológicas* – de um dado do mundo cuja existência deve ser explicada. A demonstração em questão lança suas bases na evidência de que há "*coisas que podem tanto existir como não existir*"[133], ou seja, ela parte da evidência de que há coisas meramente *possíveis* ou *contingentes*.

De forma sumária, tal é a estrutura da prova tomista: tudo aquilo que nasce e morre ou que surge e desaparece é *contingente*; ora, é impossível que *todas* as coisas sejam meramente *possíveis* (ou contingentes), pois, se assim fosse, em um dado momento nada teria existido e, por consequência, nada ainda existiria, o que é patentemente falso; logo, há algo *necessário*, ou seja, algo que não deve sua existência senão *a si próprio* e que, precisamente por isso, é o próprio Deus[134].

Por trás destes breves – e complexos - raciocínios podemos encontrar, pelo menos, dois princípios que norteiam a demonstração, o primeiro dos quais se resume à simples afirmação que *nada vem do nada* ou que *o nada nada pode gerar*.

Com efeito, ao nos reportarmos à origem do mundo, uma das hipóteses a ser considerada é que, talvez, ele seja obra de um Criador – tese que São Tomás pretende provar e que, assim sendo, não pode ser pressuposta, sob pena de se incorrer numa petição de princípio. Outra hipótese que poderia ser levada em conta é a de que o mundo tenha surgido, espontaneamente, a partir do nada; todavia, é precisamente contra esta teoria que se insurge o primeiro princípio elencado, que a descarta de saída.

O segundo princípio, por sua vez, pode ser assim descrito: uma possibilidade pode ou não se realizar quando se trata de um indivíduo, mas, quando se trata da espécie, ela "*deve inevitavelmente se realizar*", sem o que "*não seria nada além de uma palavra vã*"[135].

Tornemos esta afirmação mais clara por meio de um exemplo: que se considere a possibilidade *tornar-se filósofo*. Quando a relacionamos a um indivíduo, por exemplo,

---

[132] Esta demonstração tomista da existência de Deus segue, passo a passo, a de Maimônides, que, por sua vez, é similar a de Avicena. Gilson, Étienne. *Le thomisme,* Vrin, Paris, 2010, p.79-80.
[133] Aquino, São Tomás de. *Somme Teologique*, I, 2, 3, Cerf, Paris, 2004, p.172.
[134] O *necessário* é aquilo que obtém sua existência de si mesmo, quer dizer, de *sua essência*. Gilson, Étienne. *Le thomisme,* Vrin, Paris, 2010, p.79.
[135] Gilson, Étienne. *Le thomisme,* Vrin, Paris, 2010, p.80.

Sócrates, ela não deixa de ser uma possibilidade por, eventualmente, não realizar-se nele; em outras palavras, *tornar-se filósofo* continua sendo uma possibilidade para os homens em geral mesmo que o indivíduo *Sócrates* não se torne filósofo. Entretanto, se a possibilidade de *tornar-se filósofo* não se atualizar em nenhum indivíduo da espécie humana, não se poderá mais considerá-la uma *verdadeira possibilidade*, tal qual não consideramos uma verdadeira possibilidade *possuirmos asas*, já que nunca um homem as possuiu de fato.

Tomás de Aquino aplica este princípio à totalidade das coisas existentes, das quais se pode seguramente dizer que *algumas* são meramente possíveis, mesmo que ainda não se saiba se esta contingência se aplica a *todas elas.* Ora, ser contingente nada mais é que portar em si a possibilidade de existir ou não existir. Assim, se *tudo o que há* fosse contingente – quer dizer, se a *não existência* fosse uma verdadeira possibilidade de tudo quanto existe -, então necessariamente já teria havido um momento em que a *todas as coisas* teriam deixado de existir, visto que, como expusemos acima, uma *possibilidade* que mereça este nome deve se realizar quando se trata da totalidade dos indivíduos[136].

Contudo, se já houvesse ocorrido um momento de total *não existência*, nada ainda existiria atualmente, pois seria absurdo supor que o mundo tivesse voltado a existir a partir do nada - *em decorrência do primeiro princípio* -, ou que tivesse sido *recriado* por um ser transcendente - *já que a existência deste* ser *ainda está por ser demonstrada*. Assim sendo, só nos resta afirmar que, para além das inúmeras coisas contingentes que percebemos no cosmos, há, certamente, algo que é *necessário.*

Das coisas que são necessárias, Tomás assevera que, "*ou tiram sua necessidade de outra coisa ou não".*[137] Mas, assim como não é possível que só haja coisas contingentes, também não é possível que *todas* as coisas necessárias o sejam por

---

[136] O Doutor Angélico afirma: *"Se, pois, tudo pode não existir, então, num dado momento, nada existiu"* - Aquino, São Tomás de. *Somme Teologique*, I, 2, 3, Cerf, Paris, 2004, p.172, (grifo nosso). Tomás localiza este "momento privilegiado" - em que tudo deixaria de existir - *no passado* pois joga, *provisoriamente*, com a tese da *eternidade do mundo*. Longe de ser arbitrária, esta hipótese é a única que poderia ser aceita nesta altura da demonstração, posto que, por um lado, já não se pode supor que o mundo tenha surgido *do nada* e, por outro, ainda não se pode afirmar que tenha um *Criador*. Ora, se o mundo existisse desde sempre e, além disso, fosse contingente, certamente *já* teria deixado de existir, pois "*numa duração infinita, um* possível *digno desse nome não pode não se realizar".* Gilson, Étienne. *Le thomisme,* Vrin, Paris, 2010, p.81.

[137] Aquino, São Tomás de. *Somme Teologique*, I, 2, 3, Cerf, Paris, 2004, p.172.

receberem sua necessidade de outra realidade: pelo menos uma dentre elas deve ser necessária por si mesma.

A impossibilidade de uma regressão infinita é um ponto comum a todas provas cosmológicas. Bernard Sève a descreve do seguinte modo: "*seja um elemento A1; se demonstra que esse elemento pressupõe (a título de condição de existência, de condição de possibilidade, etc.) um elemento A2; se demonstra que esse elemento A2 pressupõe, por sua vez, e pelas mesmas razões, um elemento A3; (...) e assim sucessivamente. A serie regressiva dos elementos A parece, pois, prosseguir infinitamente: ora, é necessário que essa regressão (...) se interrompa a um dado momento, senão jamais chegaríamos ao fim e o elemento A1(...) não seria fundado*"[138].

Desta maneira, a série das coisas necessárias que obtêm sua necessidade de outrem deve ter um fim, pois, caso contrário, sua existência não teria qualquer fundamento. Logo há um Ser necessário *por si mesmo*. Ora, dirá Tomás, todos concordam que este Ser é o próprio Deus – está provada, deste modo, a Sua existência.

Este último passo da demonstração - a identificação imediata do *Ser necessário* com *Deus* - é, sem dúvidas, o mais polêmico. Entretanto, tanto Brian Davies quanto Willian Craig defendem que as *cinco vias* são apenas o primeiro estágio da prova tomista da existência de Deus, que, segundo eles, só chegaria a seu termo no final da *questão 11*[139]: se a identificação entre o Ser necessário e o Deus cristão parece precipitada é porque os raciocínios que acabamos de acompanhar provam apenas *um* dos muitos atributos tradicionalmente conferidos a Jeová.

---

[138] Sève, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, p. 56-57.

[139] Craig, William Lane. *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, Londres, 1980, p.159, *apud* Davies, Brian. *The thought of Thomas Aquinas,* Oxford University Press, New York, 1992, p.26-27. Com efeito, para além das características divinas provadas nas *cinco vias*, Tomás terá provado, até a *Questão 11,* a simplicidade, a perfeição, a bondade, a infinitude, a ubiquidade, a imutabilidade, a eternidade e a unidade de Deus.

b) Prova pela causa final

A quinta via pela qual Tomás de Aquino demonstrará a existência de Deus é conhecida como *prova pela causa final*, ou prova *físico-teológica.* Segundo Kant[140], esta demonstração merece especial respeito por ser a mais antiga, a mais clara e a mais apropriada à razão comum. De fato, são abundantes as passagens bíblicas que a corroboram: no *antigo Testamento*, o salmista já declarava que "*os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras das suas mãos"*[141].

No mesmo espírito, o apóstolo Paulo afirmará, na *Epístola aos romanos*, que os homens não podem alegar o não conhecimento de Deus para, com isso, justificar suas idolatrias e depravações, uma vez que *Ele* se faz manifesto a todos por meio de sua obra: "*porque os atributos invisíveis de Deus, assim como seu eterno poder e sua própria divindade, claramente se reconhecem desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das cousas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças"*[142].

No que tange à tradição filosófica, este raciocínio já figurava no *Sobre a natureza dos deuses*, de Cícero: *"pois quem diria que é um ser humano este que, tendo visto os movimentos tão precisos do céu, os encadeamentos tão invariáveis dos astros e todas as coisas formando continuidade e ligadas entre si, negue haver nelas uma razão, mas diga que acontece por acaso o que com tanta sabedoria se realiza (...)?"*[143].

Vale ressaltar, no entanto, que a argumentação do autor latino visa, neste ponto, evidenciar, não a existência de um *Criador* transcendente ao mundo, mas sim a divindade da própria natureza. Com efeito, o pensamento estoico – que Cícero expõe pela boca de Lucílio Balbo, um dos três personagens de seu diálogo[144] – defende a identidade entre a natureza e Deus; como Sêneca dirá mais tarde: *natura sive deus*. Em tal filosofia a *cosmologia* e a *teologia* são indissociáveis – algo que um pensador cristão

---

[140] Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure, PUF, coll. <Quadrige>, p.442, apud* Sève, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, p. 65.
[141] *Salmos,* 19, 1.
[142] *Romanos*, 1, 20-21.
[143] Cícero. *Sobre a natureza dos deuses*, II, cap.XXXVIII, 97, tradução de Leandro Abel Vendemiatti, dissertação de mestrado, Unicamp, Campinas, 2003; p. 88.
[144] Lucílio Balbo - o personagem estoico – não é o porta-voz de Cícero, papel que parece reservado a Caio Cota, o *acadêmico*. O terceiro interlocutor é o epicurista Caio Veleio.

jamais poderia admitir. Assim, Tomás irá buscar o modelo de sua prova não em Cícero, mas, segundo ele próprio, no *De fide orthodoxa*[145] de São João Damasceno.

Sua demonstração parte da constatação de que há, no mundo, seres totalmente privados de conhecimento que, não obstante, obedecem a certa regularidade em suas ações. Ora, o mero acaso não dá conta de explicar, por exemplo, a regularidade do movimento dos astros ou os complexos processos próprios ao reino dos viventes. Assim, é necessário que estes seres, enquanto tendem a um fim, sejam dirigidos "*por um ser conhecedor e inteligente, assim como a flecha é (dirigida) pelo arqueiro"* [146]- este ser inteligente que ordena todas as coisas naturais é Deus.

Como bem indica Bernard Sève[147], esta prova é baseada numa analogia entre as coisas naturais e os artefatos humanos e antecipa, em certo sentido, a comparação que será tão cara ao mecanicismo do século XVII, a saber, a comparação do mundo a um relógio. Da mesma maneira que, quando deparamo-nos com uma máquina, inferimos que ela deve ter sido construída por um ser dotado de razão - visto que todas suas partes estão dispostas de modo a poder cumprir determinado fim -, aquele que voltar sua atenção à natureza inferirá a existência de um Criador inteligente, já que encontrará ordem e harmonia por toda parte.

A vantagem desta demonstração sobre as demais provas tomistas - apesar da "ingenuidade" do raciocínio nela empregado, posto que toda analogia, ainda que lícita, tem seus limites – é que, por meio dela, chegamos, *simultaneamente*, à constatação da existência de Deus e de Sua *inteligência*.

---

[145] Gilson, Étienne. *Le thomisme,* Vrin, Paris, 2010, p.87. É importante frisar que esta prova pode ser compreendida em diferentes graus de profundidade. Sua análise mais detida deve contar, por exemplo, com um estudo a respeito da doutrina das causas em Aristóteles e São Tomás. Todavia, como isto fugiria ao escopo deste trabalho, nos limitamos a expor seus aspectos mais triviais que, aliás, *são os que figuram nos fragmentos pascalianos*.

[146] Aquino, São Tomás de. *Somme Teologique*, I, 2, 3, Cerf, Paris, 2004, p.173.

[147] Sève, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, p. 52-53.

Prova cartesiana *a priori*

Em 1641 vêm à luz as *Meditações* de René Descartes, obra que visa legitimar ao nível da metafísica os fundamentos da ciência que, presentemente, chamamos de moderna. Este projeto fundacionista, tal como ele se dá na obra que ora tratamos, conta com três demonstrações da existência de Deus, a terceira das quais passamos a analisar daqui em diante.

A prova *a priori*, também conhecida, desde Kant, como prova ontológica, é de matriz anselmiana e é formulada pela primeira vez no *Proslógio*. Ali[148], Anselmo pretende provar a existência de Deus a partir de uma consideração de caráter epistemológico. Dirá ele: todos entendemos a expressão "algo do qual não se pode pensar nada maior", assim esse *algo* existe ao menos no intelecto; todavia, "algo do qual não se pode pensar nada maior" não pode estar somente no intelecto, senão se poderia pensar em algo ainda maior, qual seja, "algo do qual não se pode pensar nada maior" existente no intelecto e na coisa; logo "algo do qual não se pode pensar nada maior" existe no intelecto e na coisa, ou seja, Deus existe.[149]

Descartes, ao retomar a demonstração do *Proslógio* nas *Meditações*, não se limita a reproduzi-la, mas altera-a significativamente. Seu ponto de partida, por exemplo, não será mais uma consideração relativa ao que podemos ou não pensar, mas sim uma "definição ontológica"[150], que se refere *exclusivamente* ao ser e às qualidades de seu objeto, a saber, Deus[151]. Na *Quinta Meditação*, o filósofo racionalista afirma encontrar, em si, a ideia de um ser possuidor de todas as perfeições (ou soberanamente perfeito). Ora, a existência é uma perfeição; logo este ser existe.

---

[148] Anselmo, Santo. *Proslógio*, cap. II - IV, coleção "*Os Pensadores*", vol. VII, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

[149] Nos baseamos na exposição esquemática da demonstração anselmiana tal como proposta por Martines, Paulo Ricardo. *O "argumento único" do Proslogion*, Edpucrs, Porto Alegre, 1997, p.13.

[150] Sève, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994, p.24. "Definição ontológica" é aquela que se refere *exclusivamente* ao ser e às qualidades de seu objeto, sem fazer qualquer menção às capacidades e limitações do sujeito conhecedor; "definição epistemológica", ao contrário, é aquela que visa o objeto *a partir de nossa capacidade cognitiva,* quer dizer, *a partir de nossa ciência*. O mais célebre exemplo deste último tipo de definição é justamente o "*id quo majus cogitari non potest"* anselmiano.

[151] A prova ontológica, apesar de não partir das mesmas premissas em Anselmo e Descartes, não empreende demonstrar, em nenhum dos dois casos, a existência de Deus a partir de algum efeito do qual Ele seria a causa; por isso, em ambas as versões, ela pode ser chamada, a justo título, de prova *a priori.*

Todavia, não seria tal ideia uma mera ficção? Descartes nega esta hipótese, afirmando que a composição da ideia de um ser que possui todas perfeições é *necessária* e, portanto, não depende do nosso pensamento: "*quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triangulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos (...); de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que conceber uma montanha que não tenha vale*"[152].

A ideia de Deus resiste a qualquer tentativa de modificação e isto prova a sua validade: não se pode *conceber claramente* um deus mau ou mesmo vários deuses infinitos; por outro lado, a ideia de *um* ser soberano e perfeito - e, por isso, existente - é a mais clara e manifesta que se pode ter[153].

Nas *Primeiras Objeções*, o padre Caterus criticará a demonstração cartesiana, retomando as considerações feitas por Tomás de Aquino com relação à prova do *Proslógio*[154]. Em linhas gerais, a crítica afirma que, mesmo que admitamos que a *existência* seja um predicado e que, enquanto *perfeição*, esteja necessariamente vinculada ao conceito do *ser sumamente perfeito*, daí não se seguirá que este *ser* realmente exista, mas sim que não pode ser *pensado* senão como existente.

Como nos indica Raul Landim, a estratégia de Descartes para se desembaraçar desta objeção é asseverar que sua demonstração tem por premissa principal não a ideia, mas sim a própria essência de Deus. Segundo a filosofia cartesiana, toda vez que temos a ideia clara e distinta de *algo*, podemos afirmar que conhecemos a *sua essência.* Assim, do mesmo modo que das ideias claras e distintas que representam os objetos matemáticos "*é legítimo inferir o conhecimento da essência verdadeira desses objetos*", seria legítimo inferir o conhecimento da essência imutável e verdadeira de Deus a partir

---

[152] Descartes, René. *Meditações*, meditação quinta, Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.125.

[153] Gueroult assevera que a prova ontológica cartesiana, por si só - isto é, sem a regra geral, conquistada na terceira meditação, que garante a verdade das ideias claras e distintas - não é probante para um ateu ou para um "filósofo escrupuloso". Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, França, 1975, p.335, 343. Cremos, no entanto, que é necessário nuançar esta afirmação: a regra geral se faz necessária *somente* num contexto onde se considere a possibilidade da existência de um gênio maligno ou algo que o valha; em qualquer outra situação, os raciocínios da prova ontológica terão, em principio, sua autonomia preservada. (*ver, abaixo, nota 27*)

[154] São Tomás critica a prova ontológica anselmiana na *Suma Teológica*, I, 2, 1.

da ideia clara e distinta que possuímos do *Ser perfeitíssimo*. Ora, se é a própria *essência* divina que me garante a indissociabilidade entre a perfeição "existência" e Deus, então não há motivos para temer a objeção de Caterus, já que aquilo que o padre não pode admitir é a dedução de uma existência a partir de uma *ideia*[155].

[155] Landim Filho, Raul. *Argumento ontológico: a prova* a priori *da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes*, Revista Discurso (31) 115-55, USP, São Paulo, 2000, p.119.

Capítulo 5: Montaigne e a *Apologia de Raimond Sebond*

Filho da protestante Antoinette de Louppes e do católico Pierre Eyquem, Michel de Montaigne nasceu em fevereiro de 1533. Criado segundo ideias pedagógicas consideradas inovadoras para a época, seu pai fez questão de que o latim fosse seu primeiro idioma, fato que possibilitou que Montaigne tivesse, desde a infância, grande contato com o pensamento antigo. Tendo frequentado algumas das melhores instituições de ensino de então[156], aos 21 anos já era magistrado, ocupação que só viria a abandonar em 1570, quando se afasta dos cargos públicos e começa a escrever os *Ensaios*, aos quais se dedicará até a sua morte, em 1592.

No que concerne à sua obra, o filósofo afirma: *"quem estiver em busca de conhecimento, que o pesque onde ele se aloja: não há nada que eu professe mais. Aqui estão minhas fantasias, através das quais eu não viso dar a conhecer as coisas, mas eu próprio. (...) Que não se preste atenção às matérias, mas à maneira por que as trato"*[157].

Com efeito, muitos dos assuntos sobre os quais nosso autor se debruça ao longo de seus 107 ensaios - tais como a diversidade dos costumes, o poder alienante das paixões e dos preconceitos, as imposturas dos prestígios sociais - já haviam sido amplamente tratados tanto pelos pensadores da antiguidade quanto pelos humanistas. No entanto, sua originalidade começa a se delinear quando lembramos que, enquanto os grandes humanistas do século XV - notadamente Marsílio Ficino e Pico de la Mirandola - pretendiam criar sínteses universais entre a filosofia antiga e o cristianismo, a obra de Montaigne "*aviva os antagonismos, faz trabalhar as tensões internas da cultura de que (ele) é tributário, para daí extrair problemas, objetos de meditação em vez de ensinamentos inteiramente acabados"*[158].

---

[156] Segundo Pierre Villey, Montaigne estudou em Bordeaux, no colégio de Guyenne, "*um dos melhores colégios da época*", além de, provavelmente, ter frequentado a então renomada Faculdade de Toulouse. Villey, Pierre. *La vie et l'ouvre de Montaigne* in Montaigne, Michel de. *Les Essais*, PUF, Paris, 2004, p.XVIII.

[157] Montaigne, Michel de. *Les Essais*, II, x, PUF, Paris, 2004, p.407-408. Todas as citações dos *Ensaios* serão realizadas com base na supracitada edição, cujas traduções são de nossa inteira responsabilidade.

[158] Tournon, André. *Montaigne*, Discurso Editorial, São Paulo, 2004, p.90.

Os escritos de Montaigne não são teorias condensadas nem comportam máximas infalíveis, mas sim *exercícios*[159] efetuados sobre qualquer objeto, já que neles se trata, sobretudo, de compreender os alcances e os limites do julgamento do próprio filósofo. Como bem indica André Tournon, o que se observa nos ensaios de Montaigne é uma espécie de "*redução fenomenológica"*, na medida em que a investigação "*se reorienta do objeto, bem ou mal conhecido, para o sujeito que conhece"*[160].

O intuito do autor dos *Ensaios* não é demonstrar eventuais verdades absolutas que, uma vez encontradas, poderiam pôr fim à pesquisa, mas sim tornar legível para si mesmo seus procedimentos intelectuais, movido por um incansável desejo de investigação. Esta atitude antidogmática, que permeia toda a obra, emerge como opção filosófica refletida na *Apologia de Raimond Sebond*, aquele que geralmente é tido como o "*ensaio cético por excelência*"[161].

Na *Apologia* o filósofo visa defender - possivelmente motivado por um pedido de Margarida de Valois – o autor da *Theologia naturalis* (obra que havida sido traduzida e publicada por Montaigne em 1569) das severas críticas que lhe são dirigidas.

Ora, a análise de alguns pontos do supracitado ensaio é, a nosso ver, importante para que possamos compreender a recusa pascaliana das provas da existência de Deus, já que, ao lado de Santo Agostinho e Descartes, Montaigne foi, indiscutivelmente, um dos pensadores que mais influenciaram Blaise Pascal. Todavia, antes de procedermos a tal análise, julgamos não ser desprovido de interesse realizar uma breve exposição da própria obra sebondiana.

---

[159] O título da obra de Montaigne é, em francês, *Essais,* termo que (no singular) pode ser traduzido como *ensaio, experiência, prova ou tentativa.* Tenhamos em mente que apenas depois de Montaigne – e seguindo seu exemplo - este termo designará um gênero literário ou filosófico. Segundo Tournon, "*no século XVI, ele tem duas acepções principais: a) tentativa, exercício antes visando dar prova de uma aptidão do que obter um resultado (...); b) apreciação por prova, experimentar uma bebida (...)".* Idem, p.110.

[160] Tournon, André. *Montaigne*, Discurso Editorial, São Paulo, 2004, p.114.

[161] Eva, Luiz Antonio Alves. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na* Apologia *de Raimond Sebond*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.11.

O *Liber creaturarum*[162]

O *Liber creaturarum*, também conhecido como *Theologia naturalis*, foi escrito entre 1434 e 1436, ano da morte de Raimond Sebond (Ramón Sibiuda). O catalão – que, além de jurista, era mestre em teologia, artes e medicina - produziu sua obra a partir dos cursos que ministrou na Universidade de Toulouse, onde foi reitor por duas vezes: em 1428 e 1435.

Visando o grande publico letrado (e não somente o círculo universitário ou clerical), a obra se diferenciaria dos escritos de teologia e filosofia tradicionais por não pressupor o conhecimento "*nem da gramática, nem da lógica, nem de qualquer uma das sete artes liberais, nem da física, nem da metafísica".* Note-se que, não obstante a rudimentariedade da ciência que Sebond irá propor – ou, talvez, justamente por causa desta rudimentariedade -, o autor julga que ela é capaz de proporcionar mais conhecimento "*em um mês*" do que os tratados "*dos doutores*" podem proporcionar "*em cem anos de estudo"*[163].

Em que pese o fato de o livro do escritor catalão se utilizar, por vezes, de argumentos de valor medíocre, de sofríveis ligações lógicas e de encadeamentos um pouco inocentes – o que faz com que se pense que "*ele poderia ter dado mais (...) vigor intelectual ao seu texto"*[164] -, sua obra não é desprovida de valor filosófico, o que, aliás, sua época e as gerações posteriores parecem ter notado, como sugerem as inúmeras reedições e traduções do *Liber creaturarum*[165].

---

[162] São inúmeros os títulos atribuídos à obra ao longo de sua história: *Liber creaturarum* e *Theologia Naturalis* são apenas os mais famosos. Sabe-se hoje que seu título original era *Scientia libri creaturarum seu naturae et de homine.*

[163] Sebond, Raimond. *Tratado del amor de las criaturas*, prólogo, Altaya, Barcelona, 1995, p.65-67. Trata-se do próprio *Liber creaturarum* em sua tradução castelhana, realizada por Ana Martínez Arancón. Sebond atribui à sua ciência (que chamará de "ciência do homem") um profundo caráter propedêutico: "*Ademais, por esta ciência é fácil de entender a todos os santos doutores, pois está incorporada em seus livros, ainda que não se manifeste, do mesmo modo que o alfabeto está incorporado em todos os livros. Esta ciência é como o alfabeto de todos os doutores, e por isso, assim como o alfabeto, deve ser a primeira a ser aprendida. De modo que, se alguém quer entender em pouco tempo todos os doutores e toda a Sagrada Escritura, que aprenda esta ciência, porque é a luz de todas as ciências". Idem, p.65.*

[164] Puig, Jaume de. *L'impensable rationnel dans le Liber creaturarum* in Blum, Claude. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond – de la Theologia à la Théologie,* Librairie Honoré Champion, Paris, 1990, p.81-82. Alan Guy, não obstante filiar Raimond Sebond ao "*tomismo oficial*", chega a classificá-lo como "*anti-intelectualista"*; *La theologia naturalis en son temps,* in Blum, Claude. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond – de la Theologia à la Théologie,* Librairie Honoré Champion, Paris, 1990, p.42.

[165] Sobre as inúmeras reedições e traduções da obra sebondiana, ler Simonin, Michel. *La prehistoire de l'apologie de Raimond Sebond,* in Blum, Claude. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond – de la Theologia à la Théologie,* Librairie Honoré Champion, Paris, 1990, p.85-116. Para se ter uma ideia da

Em seu *prólogo* – posto no *Index* por Paulo IV por ser considerado muito racionalista e menosprezar a autoridade eclesial – Sebond deixa claro o objetivo de seu livro: ensinar ao homem o que lhe é necessário saber sobre *si próprio* e sobre *Deus*, indicando-lhe tudo aquilo que necessita para alcançar sua *salvação* e *perfeição*.

Ora, se a *Theologia naturalis* pouco se afasta das sumas teológicas medievais no que tange à sua temática, a sua visada é, no entanto, completamente outra. Com efeito, nas sumas toda a Criação é enfocada a partir de Deus: o percurso inicia-se no Criador e termina na criatura. Já em Sebond, "*Deus e Criação"* serão considerados *"de um ponto de vista antropocêntrico"*[166].

Por conta desta prioridade epistemológica do homem, não é de se estranhar que a via pela qual alcançaremos conhecimentos certos e indubitáveis seja a *experiência*, entendida, por Sebond, como "*o testemunho que o homem dá sobre si mesmo, sua convicção interior"*[167].

Mas, quem é este homem, testemunha de si próprio? Primeiramente, ele é uma criatura *decaída* de seu estado original, um pecador afastado de sua perfeição primitiva. Todavia, mais do que isso, ele é uma criatura *que se desconhece*, não por falta de capacidade, mas por ainda não ter procedido à sua investigação de maneira correta.

O *ser racional e livre* ocupa o mais alto lugar na criação. Entretanto, o *conhecimento certo* deve sempre começar pelas coisas inferiores para, só então, alcançar as superiores. Assim, se quisermos entender o que seja o homem, é necessário que, inicialmente, consideremo-lo *criatura entre outras*, tendo a humildade de partir daquilo que é naturalmente mais simples[168]. É justamente desta tarefa que Sebond pretende dar conta

---

difusão da obra, basta que se diga que a tradução feita por Montaigne (que já era o segundo tradutor francês de Sebond) foi, só ela, impressa *seis vezes* entre 1569 e 1641.

[166] Colomer, Eusebi. *Raimond Sebond, um humaniste avant la lettre*, in Blum, Claude. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond – de la Theologia à la Théologie,* Librairie Honoré Champion, Paris, 1990, p.52.

[167] Puig, Jaume de. *L'impensable rationnel dans le Liber creaturarum* in *op. cit*., p.77-78.

[168] Se o ponto de partida e as exigências de Sebond (respectivamente, o homem e conhecimentos indubitáveis) fazem com que ele *pareça*, num primeiro momento, um precursor das *Meditações* cartesianas, sua aceitação "acrítica" do mundo sensível o aproxima muito mais de São Tomás de Aquino, afastando-o decisivamente do filósofo francês.

na primeira parte de sua obra (que, ao todo, possui 330 capítulos), onde se propõe a tratar do *livro (do conjunto) das criaturas*[169].

O autor – retomando um lugar-comum do cristianismo – considera que a natureza porta as marcas de seu Criador: ela é *um livro*, no qual "*cada criatura"* é "*uma letra escrita pelo dedo de Deus*". No entanto, não se pode esquecer que, após a queda, o homem perdeu sua visão e, a menos que Deus o queira curar e limpar do pecado original, ele continuará totalmente cego ao verdadeiro significado da criação[170].

O primeiro passo de Sebond é agrupar os seres naturais em quatro níveis: há aqueles que apenas são (os minerais); há aqueles que, além de ser, vivem (os vegetais); há os que são dotados de ser, vida e sensibilidade (os animais); e, finalmente, há os que, além de possuírem todas estas qualidades, são inteligentes e livres (os homens)[171].

Por meio da *reflexão*, o humano vê *em si* todas as perfeições pertencentes aos outros seres e, ao mesmo tempo, duas que lhes são exclusivas e que o fazem ocupar o mais alto grau na escala da natureza: a inteligência e o livre-arbítrio. Ora, estes apanágios não podem ter sido dados ao homem por ele mesmo. Logo, "*é necessário se reportar a um Artesão todo-poderoso, Deus. Esse "dominus" deu medida e proporção a tudo, nos diferentes planos e reinos da natureza; ele é único, porque, a despeito da pluralidade dos seres, eles são todos atingidos por um ordenamento que atesta uma unidade profunda de agenciamento e de desejo"*[172].

---

[169] Não obstante o nome "*Liber creaturarum"* designar o livro de Sebond em sua totalidade, ele também é utilizado para se fazer referência à primeira parte da obra, que se estende do capítulo 1 ao 205. A segunda e última parte da obra sebondiana – conhecida como *Liber Bibliae* – se estende, por sua vez, do capitulo 206 ao 330.

[170] Sebond, Raimond. Tratado del amor de las criaturas, prólogo, Altaya, Barcelona, 1995, p.67-70. "*E, por isso, nenhum dos antigos filósofos pagãos puderam ler esta ciência, porque não podiam ver sua salvação, ainda que tenham podido ler alguma sabedoria em tal livro (da natureza); e, de fato, toda (sabedoria) que alcançaram foi tirada dele. Mas, a verdadeira sabedoria, a que conduz à vida eterna, não puderam lê-la, ainda que estivesse escrita nele". Idem, p. 69-70.*

[171] É nítida, aqui, a retomada dos diferentes *níveis de ser* estabelecidos por Santo Agostinho no *Livre Arbítrio II,3,7*. Note-se, todavia, que o filósofo catalão *subdividiu* o segundo grau da escala agostiniana – viver - em dois níveis distintos - viver e sentir -, além de lhe ter acrescido a liberdade.

[172] Guy, Alain. La theologia naturalis en son temps, in *op. cit*., p.24. A interpretação de Guy nos leva a entender a demonstração sebondiana como uma retomada - mais ou menos fiel - da demonstração agostiniana, exposta detalhadamente mais acima. De acordo com esta hipótese de leitura, ambas partiriam do mundo sensível em direção ao homem e, em seguida, identificariam neste último *algo* cuja existência implicaria a existência de um Criador (em Agostinho este *algo* é, como sabemos, a verdade ou *as verdades*; já, em Sebond, seriam a *inteligência* e - sobretudo - *o livre-arbítrio*, atributo pelo qual participamos diretamente da essência de Deus). A posição defendida por Eusebi Colomer é, no entanto, outra: para o comentador, Raimond Sebond estaria, nestas linhas, anunciando a segunda prova da

A análise da *scala naturae* faz com que nos percebamos como um *microcosmo* onde se podem encontrar todas as perfeições do *macrocosmo:* além de imagem e semelhança do Criador, somos um resumo da Criação. Neste sentido, àquela *prioridade epistemológica* do homem - que se justifica por ser ele o ponto de partida de todo conhecimento - junta-se, agora, sua *prioridade ontológica*: somos a mais perfeita das criaturas ou, como dirá o teólogo, a principal letra do livro da natureza[173].

Mas isto ainda não é tudo. Segundo Sebond, apesar de todos os seres terem suas próprias perfeições, nenhum deles *sabe* que as possui e, por isso, não podem regozijar-se com sua posse. O homem, enquanto *ser inteligente*, é o único que usufrui de todos os bens do mundo criado, pois é o único que tem consciência deste tesouro: "*só o homem pode alegrar-se, não simplesmente com o que ele tem, mas ainda com o que as outras criaturas têm; por exemplo (...), toda alegria que a rosa deveria sentir por ser a mais bela das flores, só o homem a sente"*[174].

Assim, vem à tona a *prioridade teleológica* do homem sebondiano, uma vez que o cosmos existe simplesmente para a manutenção de nosso corpo e deleite de nossa alma, expectadora solitária de tão grandioso espetáculo: "*porque não há nada nesse mundo que não trabalhe dia e noite para o bem do homem, o universo é para ele, por causa dele; é uma maravilhosa estrutura minuciosamente regrada e ordenada para ele"*[175].

No capítulo 63 de sua obra, o filósofo catalão reconstrói fiel e resumidamente a *prova anselmiana*[176] sem, contudo, referir-se nominalmente ao Doutor de Canterbury. Como bem nota Jaume de Puig, o raciocínio do *Proslógio*, por se desenvolver inteiramente no campo da *convicção interior*, está em estreita sintonia com o pensamento sebondiano*: "Sebond aprecia esse argumento em razão de sua imediatez e de sua clareza, para ele* evidente; *ele constitui, a seus olhos, o tipo de raciocínio próprio ao homem, enraizado*

---

existência de Deus das *Meditações metafisicas* de Descartes: *"o homem sabe que possui um conjunto de perfeições (...). Ele sabe também que não é sua origem. Logo, ele as recebeu de um Outro".* Colomer, Eusebi. Raimond Sebond, um humaniste avant la lettre, in *op. cit*., p.57-58. De qualquer maneira, o texto sebondiano é muito equívoco neste ponto (cap.2-3), o que torna temerária toda interpretação que se pretenda conclusiva.

[173] Sebond, Raimond. *Tratado del amor de las criaturas*, prólogo, Altaya, Barcelona, 1995, p.68.

[174] Sebond, Raimond. *Liber creaturarum*, cap.98, p.124, apud Guy, Alain. *La theologia naturalis en son temps,* in *op. cit*., p.26.

[175] Sebond, Raimond. *Theologie Naturelle*, cap. 97, tradução de Michel de Montaigne, edição de 1641, p.170. Disponível em <http://books.google.com>, acessado em 20 de outubro de 2012.

[176] Por nós abordada no tópico *"Prova cartesiana* a priori".

em sua natureza, que Sebond deseja e procura no intuito de estabelecer certezas indiscutíveis"[177].

A primeira parte do livro ainda conta com uma longa e rica meditação a respeito do *amor* - onde é analisado o poder que este tem para assimilar ou identificar o amante ao ser amado – e com algumas considerações sobre os *anjos*, as quais coroam e finalizam o estudo do *livro das criaturas.*

Contudo, se ao homem adâmico bastava o *livro da natureza* ou *das criaturas* para enxergar a Deus, a cegueira decorrente da queda fez com que se nos tornasse necessário um outro livro, a saber, a Bíblia, que será o objeto de análise da última parte da obra de Sebond.

A *Escritura* é a palavra de Deus que, por compaixão, se revela aos homens pela segunda vez. Mas, como ter certeza das verdades ali enunciadas? Que não se espere que, neste ponto, Sebond apresente uma exegese erudita ou recorra a complexos raciocínios. Na realidade, o que se observará é a repetição do procedimento adotado com relação às criaturas em geral, agora aplicado à Bíblia: "*do mesmo modo que as criaturas"* - notadamente o homem – *"nos manifestaram Deus, portando em si um* signo *pelo qual nós conhecemos se são (...) da criatura ou do criador (...), assim também nós descobriremos, através das próprias palavras da Bíblia, se elas são de Deus e se elas foram pronunciadas por Ele"*[178].

Paradoxalmente, aquilo que dará testemunho das verdades bíblicas é a *ausência de provas*[179]. Situando-se no campo da mais estrita autoridade, a *Escritura* não se preocupa em demonstrar nada do que afirma, quer no que tange à história, quer no que tange à moral, pois isto seria indigno de Deus: somente os escritos humanos precisam *apresentar razões.* Assim, em regime de *credo quia non intellego*, o signo distintivo da *palavra divina*, que garantirá sua origem, será a *ousadia* com que ela é proferida[180].

---

[177] Puig, Jaume de. *L'impensable rationnel dans le Liber creaturarum* in *op. cit*., p. 82.

[178] Sebond, Raimond. *Liber creaturarum,* cap. 210, p.308, apud Guy, Alain. *La theologia naturalis en son temps,* in *op. cit*., p.32. O acréscimo entre parênteses é nosso.

[179] Como ficará claro no capítulo 9 de nossa dissertação, tal afirmação sebondiana é completamente antípoda à exegese pascaliana, que consiste em demonstrar a verdade do relato bíblico *justamente* a partir das inúmeras provas que, segundo o apologeta, povoam as Escrituras.

[180] Pode-se afirmar que, do mesmo modo que o *livre-arbítrio* é um signo do *Criador do homem*, a *ousadia* é um signo do *Inspirador da Palavra*.

Ademais, toda reflexão de Sebond concernente a fatos que escapam a qualquer experiência possível – como, por exemplo, a *inspiração* dos escritores bíblicos ou a união das naturezas divina e humana em Jesus – se beneficia de uma regra (formulada pelo autor no capítulo 67) que tem por objetivo determinar aquilo que merece ou não ser objeto de nossa crença. Eis sua prescrição: o homem só deve crer naquilo que lhe traga mais utilidade, comodidade, perfeição e dignidade.

Puig vê nestas linhas do *Liber creaturarum* um verdadeiro anúncio da *aposta* pascaliana: "*trata-se da regra que ele (Sebond) dá para o caso em que uma verdade e seu oposto parecem ambas sustentáveis do ponto de vista estritamente racional. (...) Ele obriga o homem a se comprometer, em todos os casos onde possa haver dúvida, com aquilo que lhe é mais útil e positivo. (...) O que condiciona a escolha é precisamente a não-indiferença"*[181].

Todavia, o que não é falado por Puig é que, diversamente do que ocorre em Pascal[182], Sebond formula sua regra por meio da contemplação da natureza. Segundo o filósofo catalão, todos os seres utilizam os dons que lhes foram dados por Deus para seu próprio proveito; este é, com efeito, um "*mandamento expresso da natureza*", cujo cumprimento é facilmente observável entre os animais.

O homem também é um ser natural e, por isso, está obrigado a utilizar todas suas forças e faculdades em benefício próprio. Ora, o que lhe poderia trazer mais felicidade, paz, esperança e dignidade do que a crença num Deus perfeito, que o criou à sua imagem e semelhança, e que, além disso, sofreu em seu lugar para que ele vivesse eternamente? Assim, o homem não pode, *sem trair a natureza*, abrir mão de tão preciosos bens: logo, ele *deve* ser cristão[183].

Ao longo de toda sua obra – *da qual apresentamos apenas alguns pontos estrategicamente escolhidos*[184] - Sebond tenta estabelecer a verdade dos dogmas cristãos, no que não se diferencia dos grandes autores escolásticos. Não obstante, ele o faz sem apelar a qualquer autoridade, levando em conta apenas a razão e o interesse humanos, fato que impregna com ares renascentistas (ou até mesmo modernos) o seu

---

[181] Puig, Jaume de. *L'impensable rationnel dans le Liber creaturarum* in *op. cit*., p.83.
[182] A *aposta* pascaliana será minunciosamente tratada no capítulo 7 desta dissertação.
[183] Sebond, Raimond. *Theologie Naturelle*, cap. 66-67, tradução de Michel de Montaigne, edição de 1641, p.124 – 128. Disponível em <http://books.google.com>, acessado em 20 de outubro de 2012.
[184] A segunda parte do livro contém ainda uma vasta *cristologia*, uma tentativa de *fundamentação racional dos Sacramentos* e algumas considerações de caráter *escatológico*.

pensamento. Isto, provavelmente, é o que fará com que seu livro desperte o interesse de Montaigne[185], cuja famosa *Apologia* às avessas iria eternizar o nome do professor de teologia da faculdade de Toulouse.

[185] Na sua abordagem da "pré-história" da *Apologia de Raimond Sebond,* Michel Simonin se questiona se, de fato, teria sido o pedido do pai de Montaigne aquilo que fez com que este traduzisse o *Liber Creaturarum: "(...) nossa vigilância crítica deve se exercer e, ao contrário de todos aqueles que creram ser autêntica essa versão da pré-história da tradução de Sebond, a ter por suspeita, livres de ter que lhe reconhecer alguma verossimilhança ao cabo da pesquisa". La prehistoire de l'apologie de Raimond Sebond,* in *op. cit.,* p.96.

A *Apologia de Raimond Sebond*[186]

Como já havíamos indicado, o assunto do ensaio que ora tratamos não fora escolhido de maneira arbitrária: Montaigne redigiu a *Apologia de Raimond Sebond* supostamente motivado por um pedido de Margarida de Valois, dama de alta posição[187].

Em seu projeto de defesa do teólogo catalão, Montaigne reparte os detratores do *Liber creaturarum* em duas categorias, segundo o teor de suas críticas. De acordo com o autor, o primeiro grupo de objetores visa Sebond por este querer provar, através de meios puramente humanos, uma crença *"que só se concebe pela fé e por intervenção particular da graça divina"* (p.440). Já os indivíduos que compõe o segundo grupo – dos quais Montaigne dirá que são maliciosos – vituperam o teólogo pela vulnerabilidade que julgam encontrar em seus raciocínios: "*alguns dizem que seus argumentos são fracos e impróprios para demonstrar o que ele deseja e dispõem-se a atacá-los facilmente."* (p.448).

Acompanhemos, primeiramente, a resposta que o ensaísta direciona a este último grupo de difamadores da *Theologia Naturalis.* Aqui, ao invés de enveredar pelo caminho que, à primeira vista, seria o mais óbvio, a saber, apresentar os motivos pelos quais considera consistente a obra de Sebond, Montaigne adota uma estratégia alternativa - ele denunciará a debilidade da razão humana, indicando que é impossível ao homem chegar a qualquer certeza mediante provas e raciocínios e que, por tanto, os raciocínios de Sebond têm, na pior das hipóteses, tanto valor quanto quaisquer outros que se lhe contraponham.

Curiosamente, antes de proceder à argumentação que pretende indicar a impossibilidade humana de encontrar a verdade por meio da razão - e dos sentidos -, Montaigne empreende um devastador ataque à vaidade do homem, cujo primeiro passo é a negação da hierarquia das criaturas, um dos axiomas centrais do *Liber creaturarum*[188]: "*consideremos então agora o homem só, sem socorro estrangeiro, armado somente de suas armas, e desprovido de graça e conhecimento divino, que são*

---

[186] Montaigne, Michel de. *Les Essais*, II, xii, PUF, Paris, 2004. Todas as citações da *Apologia de Raimond Sebond* serão - salvo exceções devidamente assinaladas - realizadas do seguinte modo: a transcrição do trecho do texto montaigniano, seguida da página em que ele consta na edição supracitada.

[187] Quem o sugere é André Tournon, em *Montaigne*, Discurso Editorial, São Paulo, 2004, p.119.

[188] Como vimos, o estabelecimento da hierarquia das criaturas - a *scala naturae* imaginada pelo teólogo – é um dos momentos lógicos da *primeira demonstração da existência de Deus proposta por Sebond*, cujo poder probante começa, desde já, a ser negado pela argumentação montaigniana.

toda a sua honra, sua força e fundamento do seu ser (...). Que ele me faça entender, pelo esforço da sua razão, sobre quais fundamentos ele baseou essas grandes vantagens que pretende ter sobre as demais criaturas. Quem o persuadiu de que as mudanças admiráveis da abóboda celeste (...) e os movimentos espantosos desse mar infinito tenham sidos estabelecidos e perdurem durante tantos séculos para sua comodidade e para seu serviço?"[189]*(*p.449-450*).*

Assim, o filósofo começa seu ataque à temática humanista da *dignitas hominis* por meio de considerações cosmológicas: como pode uma criatura tão mísera como o homem crer que o universo gira ao seu redor, existindo apenas para sua manutenção e deleite?

Não contente em ridicularizar tão absurda crença, Montaigne assume – ao que tudo indica, apenas de modo estratégico – a tese de que os astros têm influência sobre as decisões e atos humanos: enquanto os corpos celestes gozam de incorruptibilidade e de perfeita regularidade em seus movimentos, nós, além de estarmos sujeitos a todas as desgraças, sequer somos senhores de nossas decisões, as quais são regidas mais por Marte ou Plutão do que por nossa própria vontade.

Além disso – dirá Montaigne – não podemos negar, de maneira cabal, a possibilidade de que os astros sejam dotados de razão: "*por que os privaremos de alma, vida e razão? Teremos reconhecido neles alguma estupidez inerte e insensível, nós que não temos com eles nenhuma relação, senão de obediência?"(*p.451-452*).* O fato de nunca termos constatado a existência de alma racional em outras criaturas não implica que sejamos os únicos detentores de tal bem, afinal "*nossa experiência particular não pode ser critério para a existência de tudo que há"*[190].

Em vista de tal princípio, não podemos desconsiderar a hipótese de que os animais, também eles, sejam dotados de razão - tese que, direta ou indiretamente, o filósofo defenderá ao longo de mais de trinta páginas ricas de exemplos e anedotas que, vale dizer, às vezes beiram o fantástico. Tal é o caso da pega (espécie de ave) de Plutarco, a

---

[189] Note-se a influência desta passagem sobre o fragmento Laf.199/Br.72 dos *Pensées,* onde Pascal discorre sobre a desproporção humana: *"Tendo voltado a si, considere o homem o 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 valor. Que é um homem dentro do infinito?".*

[190] Eva, Luiz Antonio Alves. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na* Apologia *de Raimond Sebond*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.26.

qual teria ficado "*pensativa, muda e melancólica (...), exercitando seu espírito e preparando sua voz"*(p.465.) para conseguir simular com maestria o som de alguns instrumentos musicais cuja execução presenciara alguns dias antes.

Ainda com o propósito de atacar a vaidade do homem que presume ser o mais nobre dentre os seres, a argumentação de Montaigne defende a capacidade de comunicação dos animais e elogia sua incrível habilidade para viver em comunidade. Por fim, aponta que a tese oposta à sua – ou seja, a suposição de que os bichos obedecem unicamente a seus instintos - tampouco depõe a favor da superioridade humana: "*com isso, sem pensar, lhes outorgamos (aos animais) uma enorme vantagem sobre nós, pois admitimos que a natureza, por uma doçura maternal, os acompanha e guia, como que pela mão, em todas as ações e comodidades da vida, enquanto nos abandona ao acaso e à fortuna, nos obrigando a procurar, pela arte, as coisas necessárias à nossa conservação"*(p.455).

Ao desmentir as falsas prerrogativas de que o homem cria ser o detentor, o filósofo nos recoloca dentre as demais criaturas, às quais, em princípio, não somos nem inferiores nem superiores, visto que estamos todos sujeitos *"à mesma lei e à mesma fortuna" (*p.459). Neste ponto, já parcialmente purificado de seu desmedido orgulho e da cegueira dele decorrente, o leitor montaigniano está mais apto - posto que já foi despojado de alguns dos seus preconceitos humanistas[191] - a acompanhar o implacável ataque que o ensaísta direciona contra a capacidade de conhecer do homem.

O primeiro tópico da crítica de Montaigne é a maleabilidade de nossos juízos diante das paixões e das enfermidades. Longe de ser imparcial e constante, nossa razão chega a diferentes conclusões de acordo com nosso humor e nossa saúde. Ora, esta oscilação é insuperável, pois não temos como decidir em qual estado nos encontramos mais próximos da verdade (p.568), já que, para averiguá-lo, seria necessário um juiz completamente isento de tais influências, e, portanto, não sujeito à condição humana.

A flutuação da razão também é constatável por meio da *diaphonía* que se faz onipresente na história da ciência. Uma teoria, por mais inquestionável que pareça a

---

[191] Aqui entendemos por *humanismo* a tendência filosófica surgida "*no século XV com a ideia renascentista da dignidade do homem como centro do Universo* (...). *O humanismo não separa homem e Natureza, mas considera o homem um ser natural diferente dos demais, manifestando essa diferença como ser racional e livre, agente ético, político, técnico e artístico*". Chauí, Marilena. Convite à filosofia, Editora Ática, São Paulo, 2000, p.346.

uma determinada época, cedo ou tarde acabará caindo em descrédito: "*o céu e as estrelas se movimentaram durante três mil anos; todo mundo creu nisso, até que Cleantes de Samos (...) se lembrou de sustentar que a terra é que se movia pelo círculo oblíquo do Zodíaco, girando em torno do seu eixo; e em nosso tempo, Copérnico fundou tão bem essa doutrina, que dela se serve regularmente em todas as consequências astronômicas. Que tiramos daí, senão que não temos que nos importar em saber qual das opiniões é a correta? Quem sabe se uma terceira opinião, daqui a mil anos, não as destruirá a ambas?"*(p.570).

Aliás, na filosofia as coisas não se passam de maneira diversa, pois os bons autores sempre são capazes de tornar verossímeis suas teses. Referindo-se às obras clássicas do pensamento, Montaigne confessa: "*os escritos dos antigos – eu digo os bons escritos – plenos e sólidos me tentam e praticamente me levam aonde quiserem; aquele que eu estiver acompanhando me parece sempre o mais vigoroso; acho que eles têm razão, um após outro, ainda que eles se contradigam"*(p.569-570).

Reino da discórdia *par excellence*, a filosofia se torna um verdadeiro tatear às cegas quando se volta às questões da moral. Com efeito, isto é decorrência da completa incompetência da razão para afirmar o que seja o soberano bem. Seguindo Enesidemo e Sexto Empírico, Montaigne crê ser impossível alcançar qualquer verdade quando se trata das regras de conduta ou das leis que devem ser adotadas por um povo: somente a vaidade dos filósofos os faz asseverar que encontraram leis (pretensamente) naturais, pois, se de fato houvesse leis *"imutáveis e perpétuas",* haveria ao menos uma que gozaria do consenso geral, a qual *"*nós *observaríamos indiscutivelmente de comum acordo"*(p.580). Infelizmente, tanto aqui como alhures, a razão não passa de uma ferramenta que pode ornar todo tipo de falácias, mas que é grosseira demais para tocar a verdade sem torná-la irreconhecível[192].

Por fim, ao voltar sua crítica aos sentidos, Montaigne atinge aquele que, utilizando-nos do vocabulário cartesiano, poderíamos chamar de "o último grau da dúvida natural"[193],

---

[192] *"É crível que haja leis naturais, como se veem nas outras criaturas; mas em nós elas estão perdidas, com essa bela razão humana intrometendo-se em tudo para dominar e comandar, embaralhando e confundindo a face das coisas segundo sua vanidade e inconstância".* Montaigne, Michel de. Les Essais, II, xii, PUF, Paris, 2004, p.580.

[193] A distinção (que será retomada mais adiante) entre "dúvida natural" e "duvida artificial" não se encontra - explicitamente - no texto montaigniano, mas é um esquema conceitual que tomamos de empréstimo às *Meditações* cartesianas no intuito de tornar mais clara a sinuosa argumentação da *Apologia.*

já que, para ele, são precisamente os sentidos a fonte primeira de todo nosso conhecimento – eles são "*o grande caminho pelo qual a persuasão penetra diretamente no coração do homem e no santuário do seu espírito"*(p.587).

Inicialmente, a crítica empreendida pelo ensaísta trabalha com a tese de que não temos como ter certeza de que possuímos todos os sentidos que existem na natureza, já que "*um sentido não pode revelar outro*"(p.588). O gênero humano se encontra, sob este aspecto, na mesma situação dos cegos de nascença, os quais não sentem, de fato, falta da visão, posto que não fazem nem ideia do que ela seja; com efeito, os cegos sequer saberiam que a visão existe caso não fossem informados a respeito dela por aqueles que enxergam.

Suponhamos, pois, que a hipótese exposta acima seja verdadeira e que, portanto, o homem não possui todos os sentidos existentes ou possíveis[194]: que decorre daí, senão que nossa apreensão dos objetos sensíveis é apenas parcial e que, portanto, toda nossa ciência é míope? Como ter certeza de que a carência de algum sentido - por nós totalmente desconhecido - não nos interdita o acesso à verdade?

Contudo, mesmo que tal hipótese "pessimista" seja descartada por ser considerada muito vaga, ainda assim não teremos o direito de crer que estamos em boa situação no que concerne ao conhecimento da verdade, já que não temos como estar certos de que as informações que nossos cinco sentidos nos fornecem a respeito dos objetos mantêm, de fato, alguma relação com a essência dos mesmos: *"podemos confessar que a neve nos parece branca, mas quanto a estabelecer se, na sua essência e na verdade, ela é assim, não saberíamos responder: e, com tal princípio abalado, toda ciência do mundo vai necessariamente por água abaixo"*(p.599).

É importante percebermos que, se a incerteza dos sentidos é capaz de pôr em xeque a totalidade dos conhecimentos humanos, isto ocorre porque a razão não é competente para nos socorrer quando se trata de *"aquilatar a aparência das coisas"*, ou seja, ela não pode cumprir o papel de "*instrumento aferidor"*, cuja função seria a de averiguar a relação que nossas impressões sensoriais mantêm com os objetos.

---

[194] Como, de resto, parecem indicar os incríveis atos de alguns animais, os quais excedem nossa capacidade de compreensão: *"Talvez seja algum sentido particular que revela aos galos a hora da manhã e da meia-noite e os impele a cantar"* (p.590).

Com efeito, por não ter senão um contato mediato com os objetos dos sentidos, a razão não tem como decidir se as imagens que lhe chegam são fiéis aos originais que representam: *"quem não conhece Sócrates e lhe vê o retrato não pode dizer se é parecido. Ora, suponhamos que alguém, no entanto, pretendesse julgar pelas aparências: se for por todas é impossível, pois elas se atrapalham mutuamente por suas contradições e discrepâncias, como vemos por experiência; será que algumas aparências selecionadas regram as outras? Será necessário verificar essa selecionada por meio de uma outra selecionada, a segunda pela terceira; e assim isso nunca estará acabado"*(p.601).

Pode-se dizer que, neste ponto, já foram elencadas por Montaigne todas as *razões naturais* que há para se duvidar de que sejamos capazes de conhecer a verdade através de recursos meramente humanos, ou seja, unicamente por meio da razão e dos sentidos.

Estes *motivos* ou *razões* são chamados de *naturais* por se basearem, direta ou indiretamente, em *fatos*[195] constatáveis por todos que sobre eles refletirem, tais como: a mutação de nossas ideias em decorrência da oscilação de nossa saúde e de nossas paixões; a incrível divergência de opiniões que perpassa toda a história da ciência e da filosofia; a infinita variedade de leis (e a inexistência de uma lei que seja respeitada por todos os povos); a existência de animais que parecem possuir alguns sentidos que não possuímos e a incerteza inelutável em que nos encontramos no que tange à correção e justeza de nossas impressões sensíveis.

Por outro lado, o momento da argumentação montaigniana que decidimos chamar de "*dúvida artificial*"[196] não se desenvolve a partir de *fatos*, mas - a exemplo do que ocorre

---

[195] Podemos dizer que a *dúvida natural* é forjada pela prudência de "*nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez"* (Descartes, René. Primeira Meditação, p.86). Ora, os sentidos, a ciência, a filosofia e a própria razão já nos enganaram, então é *natural* que deles duvidemos. Todavia, é importante notar que a "duvida natural" em Montaigne é mais abrangente que em Descartes, já que, para o filósofo racionalista, somente uma "dúvida artificial" ou "metafísica" - o deus enganador - será capaz de questionar a correção da *razão humana*, ao passo que, para o ensaísta, o poder das paixões do corpo e da alma nega à razão a isenção que seria necessária para a conquista de qualquer verdade definitiva.

[196] Lembramos novamente que tal esquema conceitual não se depreende de maneira direta do texto montaigniano, mas é apenas um instrumento que visa facilitar a compreensão da *Apologia*. Ainda que tentadora (ou, talvez, precisamente por isso), a aproximação do ensaio que ora tratamos com a *Primeira Meditação* deve ser realizada de maneira cautelosa, já que, diferentemente do que ocorre em Descartes, Montaigne não elabora uma dúvida que vai se tornado, gradualmente, mais abrangente e menos natural. Uma prova disto é que, no texto da *Apologia,* a exposição das "razões naturais de duvidar" é posterior à apresentação da "dúvida artificial".

na "*duvida artificial"* da *Primeira Meditação*[197] - tem por base (apenas) uma *suposição*, a saber, a *regionalidade da razão humana*. Todavia, para que compreendamos o que Montaigne entende por *razão regional*[198] é necessário que, anteriormente, se diga algo sobre sua concepção de *Deus.*

A onipotência é, para Montaigne, o principal dos nomes divinos. A *fé* cristã – e não qualquer pretensa demonstração racional – exige que consideremos Deus como Aquele que tudo pode: a Ele tudo é permitido, inclusive a não observância de princípios que, para nós, são os mais básicos, tais como o princípio de não-contradição. Contudo, se Deus não está submetido às regras elementares que regem nossa razão, o que poderemos afirmar a respeito Dele senão que é impensável? Assim, será por defender a tese da total incompreensibilidade divina que Montaigne dirá: *"De todas opiniões humanas e antigas acerca da religião, a que me parece ter sido a mais verossímil e justificável é a que reconhece Deus como um poder incompreensível, origem e força conservadora de todas as coisas (...), recebendo e levando a bem as honras e a reverência que os humanos lhe rendem sob qualquer aparência ou nome, da maneira que for: Todo-poderoso Júpiter, pai e mãe do mundo, dos reis e dos deuses"*(p.513 – grifo nosso)[199].

Mas, se Deus é aquilo que, por definição, extrapola a razão humana, o que pensar da teologia? Bem, para o filósofo, *todo discurso* que pretende afirmar algo concernente a Deus não passa de uma analogia infundada, pois estabelece, de maneira arbitrária, uma relação entre o que conhecemos (nós próprios) e o que desconhecemos (a divindade). Um clássico exemplo deste equívoco é a mitologia greco-romana, onde são atribuídos aos deuses toda sorte sentimentos, qualidades e defeitos dos homens[200].

---

[197] *"Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora,* quem poderá me assegurar *que esse Deus tenha feito com que não haja nenhuma terra (...)?"* Descartes, René. *Meditações,* Meditação Primeira, Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.87. Grifo nosso.

[198] A expressão é de Vicent Carraud. *L'imaginer inimaginable: le dieu de Montaigne* in Marion, Jean-Luc. e Carraud, Vincent. *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie,* PUF, Paris, 2004, p.157.

[199] Note-se que, apesar de defender a tese da *incompreensibilidade divina*, Montaigne qualifica-a apenas como "opinião verossímil", e não como algo demonstrado (ou demonstrável) pela razão.

[200] O antropomorfismo dos deuses greco-romanos já é evidenciado pelos autores cristãos, pelo menos, desde a *Cidade de Deus.* Lá, Santo Agostinho, ao falar a respeito da "mãe dos deuses", critica as "obscenidades infames" que ela exigiria em seus cultos: "*Assim a mãe dos deuses, que o último dos homens não teria reconhecido como mãe, querendo apossar-se das almas romanas, reclama o cidadão mais virtuoso. (...) Quer apenas seduzi-lo,* parecida com aquela mulher caçadora das almas preciosas*, como diz a Escritura. (...) Que pretende, senão induzi-lo em erro, essa deusa que em suas solenidades exige divertimentos que as pessoas de bem repeliriam com horror de seus banquetes?".* Agostinho, Santo. *A Cidade de Deus*, II, V, Editora Vozes, São Paulo, 2009, p.72-73.

Tal confusão não é, entretanto, um apanágio de Hesíodo e Homero; na verdade, este erro também é cometido pelos cristãos que, ao se pronunciarem sobre Deus, restringem-lhe a natureza, querendo "*sujeitá-lo às aparências frágeis e vãs de nosso entendimento"*(p.523). Com efeito, ainda que o antropomorfismo da religião grega seja mais patente, quando os cristãos pretendem decidir, apenas de acordo com sua racionalidade, o que Deus pode ou não fazer[201], também eles estão procedendo à construção de um *ídolo*.

Aliás, toda divindade que possuir qualquer qualidade humana será uma divindade forjada pelo homem, pois "*nada do que é humano"* - inclusive a razão – *"pode assimilar-se ou relacionar-se, de qualquer maneira, à natureza divina, sem lhe macular ou lhe imprimir a marca de nossa imperfeição. Como essa infinita beleza, poder e bondade poderiam aceitar alguma correspondência e similitude com a coisa abjeta que nós somos?"*(p.523).

Ora, mas se nossa razão não pode ser conferida a Deus como um de seus atributos, então só nos resta classificá-la como *regional*, quer dizer, como algo que só tem validade *para nós* e cuja jurisdição não extravasa as parcas fronteiras do porão em que nos encontramos, a saber, *nosso* mundo. Ferramenta não desprezível quando aplicada às questões da vida cotidiana, a razão não demora a revelar sua carência de fundamentos quando, movida pela vaidade, tenta alçar voo em direção ao absoluto.

Salta à vista que, em regime de *razão regional* é impensável algo como a *prova anselmiana*[202] retomada por Raimond Sebond, pois, afinal, como um instrumento tão volúvel, incerto e limitado poderia decidir algo a respeito do Ser? No entanto, ao denunciar nossa incapacidade para demonstrar o que quer que seja, o ensaísta cumpriu –

---

[201] *"(...) não está no poder de Deus fazer com que Seu corpo esteja no paraíso e na terra e em muitos lugares ao mesmo tempo"*(p.527). Ora, isto só seria verdadeiro se Deus estivesse submetido à nossa lógica, o que, como vimos, é negado pelo autor dos *Ensaios*.

Ainda que não o diga explicitamente, Montaigne atribui a frase supracitada aos protestantes de sua época. A este respeito, lembremos que João Calvino – teólogo contemporâneo ao defensor de Sebond – negava a presença real de Cristo na eucaristia, alegando que Seu corpo não poderia estar em dois lugares distintos simultaneamente. Não obstante, vale frisar que, quando se trata das coisas divinas, *todos os cristãos* – inclusive os católicos - correm o risco de cometer antropomorfizações e, assim, construir ídolos: "*não podemos conceber dignamente a grandeza dessas altas e divinas promessas, uma vez que sequer as podemos compreender: para dignamente lhes imaginar, é necessário lhes imaginar inimagináveis, indizíveis e incompreensíveis, e completamente outras em relação àquelas de nossa miserável experiência "*(p.518).

[202] Assim como se torna inviável a *primeira demonstração da existência de Deus* (de caráter agostiniano) apresentada por Sebond – que, de resto, já havia sido problematizada por ocasião da refutação da *scala naturae.*

ou, pelo menos, acredita ter cumprido - a tarefa que havia se proposto, a saber, indicar que os raciocínios do teólogo catalão são tão rigorosos quanto os que se poderiam lhes contrapor, já que, se eles não são completamente probantes, isto não se deve à incompetência do autor do *Liber Creaturarum,* mais sim à imperfeição da humana razão.

Uma vez analisada a resposta que Montaigne dirige ao segundo grupo de detratores de Sebond, ainda se faz necessário que compreendamos aquilo que o filósofo redargui aos primeiros objetores da obra do teólogo catalão. Em linhas gerais, tais contestadores, movidos por *"um zelo piedoso"*, defendem que "*os cristãos se enganam ao querer apoiar sua crença em razões humanas, a qual não se concebe senão pela fé e por uma inspiração particular da graça divina*"(p.440).

Neste ponto, aqueles que, como nós, já conhecem a opinião de Montaigne no que tange à (in)capacidade de demonstrar da razão, podem perguntar-se: em que sentido esta última objeção difere da posição filosófica de nosso autor? O próprio Montaigne não defende ser a fé a única capaz de revelar "*os altos mistérios de nossa religião"* e confirmar sua verdade?(p.441).

Para o ensaísta, o conhecimento das coisas divinas é, com efeito, algo que só pode ser fornecido – ainda que parcialmente - pela fé, a qual é um dom de Deus. Se não pudéssemos contar com nada além de nossa inteligência, continuaríamos eternamente alheios a tais "mistérios": uma prova disto são os inúmeros espíritos privilegiados da antiguidade que, não obstante sua sagacidade, não lograram alcançar certas verdades que são triviais para o mais simples dos cristãos.

Entretanto, a discordância entre Montaigne e o primeiro grupo de objetores da *Theologia Naturalis* começa a delinear-se quando o filósofo ressalta a beleza que há em se pôr, a serviço da fé, "*os meios de investigação que o homem recebeu de Deus*"(p.209). Já que é uma exigência moral do cristianismo que homenageemos o Criador por meio de nosso corpo, de nossos pensamentos e de nossos atos – em suma, que o glorifiquemos com todo o nosso ser -, por que não deveríamos dedicar-lhe nossa razão?

O desafio que ora se impõe é, pois, compreender que sentido há em se colocar a razão a serviço da fé, quando já sabemos, de antemão, que ela é incapaz de qualquer

demonstração ou certeza. Em outras palavras, trata-se agora de determinar o valor que pode ter uma apologia racional da religião cristã numa atmosfera onde predomina o ceticismo.

Sabemos que o autor do *Liber Creaturarum* (assim como todos que enveredaram por tão espinhosa senda) não conseguiu alcançar seu objetivo, ou seja, não conseguiu *demonstrar* a verdade dos dogmas cristãos. Isto, no entanto, não impede Montaigne de afirmar que o livro de Sebond pode "*servir de encaminhamento e de primeiro guia a um aprendiz para pô-lo a caminho desse conhecimento (*das coisas divinas), *em certa medida moldando-o e tornando-o capaz para a graça de Deus"*(p.447).

Ora, antes de acusar o autor dos *Ensaios* de ter caído em contradição, é necessário que atentemo-nos para o vocabulário por ele utilizado ao longo dos vinte e seis parágrafos que compõem a resposta aos primeiros objetores. Ao longo de tais parágrafos, Montaigne emprega as palavras "*establir"* e *"verifier"* (respectivamente, "estabelecer" e "demonstrar"[203]) apenas quando se refere ao que Sebond *pretendia* com sua obra, e *não ao que de fato conseguiu* realizar: *"seu* objetivo *é ousado e corajoso, pois se propõe - apenas por meio de razões humanas e naturais - a* <u>*estabelecer*</u> *e* <u>*demonstrar*</u>*, contra os ateus, todos os artigos da religião cristã*"(p.440 – grifos nossos).

Por outro lado, as palavras "estabelecer" e "demonstrar" nunca aparecem sob a pena do escritor quando, por exemplo, se trata dos deveres que os intelectuais cristãos têm para com sua religião: o mais digno uso que um católico letrado pode fazer de sua inteligência é (simplesmente) "*embelezar, estender e ampliar a verdade de sua crença"*(p.441), pois, como vimos, não está em seu poder *demonstrar* os fundamentos daquilo em que acredita. Ainda falando a respeito do dever do católico, Montaigne comenta: "*é necessário (...) acompanhar nossa fé de toda razão que há em nós, mas sempre com a reserva de não pensar que ela* (a fé) *depende de nós, nem que nossos* <u>*esforços e argumentos*</u> *possam alcançar uma tão sobrenatural e divina ciência"(*p.441 – grifo nosso).

A nosso ver, o vocabulário do ensaísta continua muito significativo quando, referindo-se à demonstração físico-teológica da existência de Deus, ele assevera que "*não há peça*

[203] No texto de Montaigne, o termo "*verifier*" é empregado no mesmo sentido de "*démontrer*" (demonstrar). Quem o afirma é Pierre Villey, Montaigne, Michel de. <u>*Les Essais*</u>, PUF, Paris, 2004, p.440, nota 6.

do mundo que desminta seu fabricante. Seria contrário à bondade divina se o universo não estivesse de acordo com a nossa fé"(p.447 – grifo nosso). Note-se que, se Montaigne elogia a prova em questão, não a elogia *enquanto prova*, mas simplesmente enquanto um raciocínio que não entra em choque com a realidade: o mundo não *demonstra* a existência do Criador, apenas não a *desmente;* o universo não *demonstra* a verdade de nossa fé, apenas não lhe opõe nenhum obstáculo.

De acordo com nossa hipótese de leitura, Montaigne atribui à prova físico-teológica – como, de resto, a todas as demonstrações da existência de Deus – o estatuto de *argumentação*[204 205], isto é, ele a considera como uma construção intelectual que, apesar de não-probante, é capaz de racionalizar e justificar a escolha daqueles que optam[206] por ser cristãos. Dito em outras palavras, pode-se asseverar que a ordem e organização que vigoram no mundo, mesmo que não constituam uma *prova* inquestionável da existência de Deus, são um bom *indício* de que o todas as coisas são regidas por um Criador.

O ensaísta *parece* ter isso em mente quando declara que "*os argumentos de Sebond (...) são capazes de servir de encaminhamento e de primeiro guia a um aprendiz para pô-lo a caminho desse conhecimento (*das coisas divinas)"(p.447) - ainda que só fé sobrenatural seja capaz de conferir total firmeza e solidez ao seu discurso.

Ironicamente, as demonstrações racionais da existência de Deus só conseguem *provar* que Ele existe àqueles que, por uma inspiração particular da graça divina, já creem na Sua existência. Como mais tarde dirá Pascal: *"mas quê, não dizeis vós mesmos que o céu e os passarinhos são provas de Deus? Não. E a sua religião não o diz? Não. Pois, ainda que isso seja verdadeiro em certo sentido para algumas almas a quem Deus deu essa luz, é entretanto falso para a maioria."*(Laf.3/Br.244).

Por fim, cremos que não seja descabido afirmar que, se os raciocínios de Sebond não passam de um malogro quanto considerados como *demonstrações* (cuja fraqueza

---

[204] Lembremo-nos, neste ponto, das diferenças – por nós abordadas no capítulo 3 - existentes entre a *argumentação* e o procedimento racional conhecido como *demonstração.*

[205] Montaigne *"deve (...) confessar incessantemente a fragilidade objetiva de suas "fantasias"; elas só empenham a ele, e não poderiam pretender impor-se como verdades demonstradas".* Tournon, André. *Montaigne*, Discurso Editorial, São Paulo, 2004, p.117. Ao se acreditar em Tournon, Montaigne não entendia seus próprios escritos como textos que *demonstram* determinada(s) verdade(s) – o que, aliás, condiz perfeitamente com sua postura cética em relação à capacidade de conhecer humana.

[206] Esta *escolha* a que nos referimos se dá no nível (ou estágio) meramente humano da fé - aquele do homem que, por ainda não ter recebido a graça divina, reflete sobre qual seria a atitude mais razoável a ser tomada: continuar ateu ou tornar-se cristão. Todavia, nunca devemos perder de vista que a *real conversão* só se dá pela ação de Deus sobre nós, a qual não depende, em absoluto, de nossa vontade.

Montaigne expõe exaustivamente ao segundo grupo de objetores), enquanto *argumentações* eles estabelecem boas razões para que nos convertamos ao cristianismo, mesmo que ainda não tenhamos sido tocados pela graça de Deus[207]. Assim, apesar de não alcançar a principal de suas metas, a saber, provar a existência de Deus, Raimond Sebond teria – segundo o ensaísta - conseguido apontar a verossimilhança e plausibilidade do cristianismo como nenhum outro conseguira, e este é um fato que os opositores "piedosos" do teólogo não podem nem devem desprezar: "*em verdade, acho-o tão firme e tão bem sucedido que não penso que seja possível fazer melhor em se tratando desse assunto, nem acredito que alguém tenha se igualado a ele"*(p.440).

[207] A nosso ver, é precisamente por isso que, a despeito de seu ceticismo quanto à nossa capacidade de conhecer e demonstrar, Montaigne "recomenda" a leitura da *Theologia Naturalis.*

Capítulo 6: A recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus

Motivos epistemológicos

Os fatores epistemológicos que inviabilizam a utilização de qualquer *demonstração metafísica da existência de Deus* no interior da *Apologia da religião cristã*[208] serão por nós analisados caso a caso. Procederemos desta maneira, pois, como pretendemos indicar, os motivos pelos quais Pascal não pode aceitar a prova agostiniana são outros em relação àqueles pelos quais não pode aceitar a prova cartesiana; do mesmo modo, ver-se-á que as causas que motivam sua recusa da quinta via tomista não são exatamente a mesmas que interditam a terceira via proposta pelo Doutor Angélico.

Por outro lado, quanto tratarmos dos motivos teológicos da recusa das *provas*, o faremos em bloco, já que, diferentemente do que se passa com as causas epistemológicas, as causas teológicas incidem sobre todas as provas de maneira uniforme, o que significa dizer que, teologicamente, todas as *demonstrações* padecem da *mesma* falta de valor[209].

---

[208] Ou seja, que determinam o *limite epistemológico* de que ora tratamos.

[209] Como indicaremos, há uma *hipótese* de caráter epistemológico que, por questionar os fundamentos da própria razão humana, também ataca – e inviabiliza – todas as *demonstrações metafisicas da existência de Deus* de maneira uniforme, isto é, independentemente da forma e dos pressupostos peculiares a cada *prova*.

a) Recusa da prova agostiniana

Vimos que a prova agostiniana da existência de Deus é baseada na descoberta, por parte do homem, de determinados conhecimentos, cujas características centrais – necessidade e imutabilidade – indicam que sua origem não deve ser procurada nem dentre as *coisas materiais* nem no interior da *razão humana*, já que ambas, enquanto mutáveis, jamais poderiam produzir algo imutável.

Como também já assinalamos, a existência de tais *verdades*[210] seria inexplicável "*se não se admitisse uma verdade essencial, idêntica com o próprio Deus, que contém todas as verdades particulares*"[211]. Eis, pois, que ao decretar a necessidade da existência de *algo* que sirva de razão suficiente às verdades descobertas pela razão, Agostinho pretende ter demonstrado a existência de Deus.

Grosso modo, Agostinho divide os conhecimentos necessários e imutáveis em dois grupos: as verdades dos números (teórico-especulativas) e as verdades da sabedoria (morais ou práticas)[212]. Debruçando-nos, primeiramente, sobre este segundo grupo, a pergunta que guiará nossa análise é: será que Pascal pode concordar com o bispo de Hipona e atribuir o estatuto de *verdade* às sentenças concernentes à sabedoria?

No intuito de tentar esclarecer a questão, nos focaremos nas seguintes sentenças, todas alocadas, por Agostinho, no interior da *sabedoria*: "a cada um deve dar-se o que é seu", "o incorrupto é melhor que o corrupto" e "as coisas eternas são superiores às temporais"[213].

"Dar a cada um o que é seu": eis que estamos diante da clássica definição de justiça. Mas, será que os homens sabem, de fato, o que é a justiça? "*Sobre que fundará ele a economia do mundo que quer governar? Será sobre o capricho de cada indivíduo? Que confusão! Será sobre a justiça? Ele a ignora. Certamente se ele a conhecesse não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens, que*

---

[210] É importante que se lembre que, como explica Gilson, Agostinho entende as *verdades* precisamente como "*conhecimentos necessários, imutáveis e comuns a todos os espíritos que os contemplam simultaneamente*". Gilson, Étienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, Discurso Editorial, 2007, p.40.

[211] Altaner B., Stuiber A.. Patrologia, Edições Paulinas, São Paulo, 1972, p. 435.

[212] A caracterização das *verdades matemáticas* como "teórico-especulativas" e das *verdades da sabedoria* como "morais ou práticas" é de Étienne Gilson. Introdução ao estudo de Santo Agostinho, Discurso Editorial, 2007, p.40.

[213] Escolhemos estas três proposições por julgarmos serem as mais propícias para evidenciar as diferenças existentes entre Pascal e seu mestre.

cada um siga os costumes do seu país. O esplendor da verdadeira equidade *teria subjugado todos os povos. E os legisladores não teriam tomado como modelo, em vez dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e dos alemães. Vê-la-íamos implantada em todos estados do mundo e em todos os tempos, em lugar de não se ver nada de justo ou de injusto que não mude de qualidade ao mudar de clima, três graus de aproximação do polo invertem toda a jurisprudência; um meridiano decide a verdade. (...) Justiça engraçada essa que um rio limita. Verdade aquém dos Pirineus, erro além*"(Laf.60/Br.294 – grifos nossos).

Ora, se Agostinho afirmara ser uma verdade eterna e imutável a célebre definição da justiça (*dar a cada um o que é seu*), Pascal, por seu turno, é taxativo ao afirmar que a justiça é algo totalmente desconhecido do homem e que a verdade é cambiável de acordo com a jurisdição em que nos encontramos. Assim sendo, é obvio que o apologista não pode conferir o estatuto de *conhecimento imutável* à sentença em questão[214].

Mas, o que dizer das sentenças que afirmam que "o incorrupto é melhor que o corrupto" e que "as coisas eternas são superiores às temporais"? Podem ser consideradas verdadeiras? Na realidade, ainda que elas sejam *verdades inquestionáveis* para um cristão que nota a vanidade de sua vida presente e que, por isso, dedica-se totalmente a sua salvação – demonstrando, assim, preferir o incorrupto e eterno (Deus) ao corrupto e temporal (o mundo) -, elas estão longe de ser *verdadeiras* para os homens *des*graçados, que as observam do ponto de vista meramente humano.

Criticando os letrados libertinos de sua época, que, ao conferirem mais valor ao "instante" da vida atual do que à eternidade do "estado da morte", conduzem-se de maneira assaz extravagante, Pascal assevera: *"Como se pudessem anular a eternidade desviando dela o pensamento, só pensam em se tornar felizes no momento presente*". Com efeito, tais intelectuais *"tomam o partido para fazer tudo o que é preciso para cair nessa desgraça se ela existir, de esperar para tirar a prova na hora da morte, de ficar*

[214] Ao se aplicar os raciocínios desenvolvidos em *Do espírito geométrico* à presente questão, vê-se que a sentença "a *justiça é dar a cada um aquilo que é seu*" não passa de uma definição nominal, que, enquanto tal, não pode ser considerada nem verdadeira nem falsa. Com efeito, as definições servem apenas para resumir e depurar o discurso. Assim, ao darmos o nome de "justiça" à ação *"dar a cada um aquilo que é seu"*, não estamos descobrindo nenhuma verdade, mas simplesmente avisando nossos interlocutores a respeito daquilo que temos em mente todas as vezes que proferimos – ou escrevemos – o termo "justiça".

*enquanto isso muito contentes com seu estado, de fazer dele profissão e mesmo vaidade"(*Laf.428/Br.195 – grifo nosso)[215].

Neste ponto, poder-se-ia objetar: será que, apesar de os homens preferirem – na prática – o corrupto e temporal ao incorrupto e eterno, não reconhecem a superioridade deste último com relação ao primeiro? Em outras palavras: será que, no fundo, não reconhecemos a superioridade do eterno com relação àquilo que se esvai no tempo e, não obstante este saber, continuamos *moralmente* indiferentes à escolha daquilo que *sabemos* ser melhor[216]?

Se lembrarmos do fragmento Laf.60/Br.294, veremos que Pascal não admite esta possibilidade. Lá, como vimos há pouco, ao referir-se à justiça, nosso filósofo afirma que, caso os homens a conhecessem, a adotariam inelutavelmente como *cânon* de suas legislações: *"Certamente se ele a conhecesse não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens, que cada um siga os costumes do seu país. O esplendor da verdadeira equidade teria subjugado todos os povos. (...) Vê-la-íamos implantada em todos estados do mundo e em todos os tempos"*(grifo nosso)[217].

Estamos aqui diante de um caso onde o *conhecimento* de determinada verdade *teria* inevitáveis consequências práticas. Ora, aparentemente não há motivos para supormos que as coisas se passam de modo diverso no que tange às outras "verdades" da sabedoria aqui analisadas. Assim sendo, se os homens considerassem *verdadeiras* as sentenças "*o eterno é superior ao temporal"* e *"o incorrupto é melhor que o corrupto",* eles agiriam de acordo com elas. Todavia, sabemos que, em geral, só os *agraciados*[218]

---

[215] Àqueles que ainda não estejam convencidos de que o homem decaído pascaliano possa preferir o temporal e corrupto ao eterno e incorrupto vale lembrar a fala que, no "diálogo" da *aposta*, o apologista coloca na boca do libertino, por meio da qual este último lembra que os prazeres desta vida talvez sejam valiosos demais para serem postos em risco, mesmo quando o premio em questão é a beatitude eterna: "*Sim, é preciso apostar, mas talvez eu esteja apostando demais*" (Laf.418/Br.233). Voltaremos a isto no capítulo 7 desta dissertação, quando trataremos especificamente da *aposta*.

[216] Uma outra objeção possível seria afirmar que os homens não agem em consonância com o *eterno e o incorrupto* porque não refletem suficientemente sobre estes assuntos e, portanto, não têm a oportunidade de perceber a inferioridade daquilo que é *temporal e corrupto*. Ora, ainda que a maioria dos homens seja alheia a tais questionamentos, este *não* é o caso do público visado por Pascal, já que, como lembra Henri Gouhier, seus interlocutores "*pertencem à nobreza ou à burguesia cultivada". Blaise Pascal: conversão e apologética*, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.183.

[217] Esta ideia já está em Montaigne que, na *Apologia de Raimond Sebond,* afirma que, *caso o homem conhecesse* leis eternas e imutáveis, ao menos uma dentre elas gozaria do consenso geral, sendo respeitada de bom grado por todos os povos. Montaigne, Michel de. *Les Essais*, II, xii, PUF, Paris, 2004, p.580.

[218] Que, como já apontamos, consideram – pela luz fé - estas sentenças como *verdades inquestionáveis.*

por Deus adequam suas ações a estas "máximas". Logo, não se pode dizer que tais *verdades*[219] sejam evidentes para aqueles que se utilizam apenas da humana razão[220].

É bem verdade que Agostinho não defende a tese de que os homens sabem propriamente o que são a justiça, a caridade e todas as outras coisas deste gênero, já que isto implicaria um conhecimento direto da inteligência divina[221]. Entretanto, enquanto *regras ou princípios de ação* oferecidos pelo Mestre interior - para que, por exemplo, possamos *discernir* o justo do injusto e o caridoso daquilo que não é caridoso – é inegável que, para o autor das *Confissões*, as *verdades da sabedoria* gozam da mesma evidência própria às *verdades matemáticas*.

Ora, já sabemos que Pascal não considera como *verdades evidentes* as sentenças pertencentes à sabedoria tal como compreendida por Agostinho. Resta, pois, entender a posição do apologista no que tange às *verdades matemáticas.* Como se verá, a *hipótese* que não permite que nosso filósofo aceite tais *verdades* como um momento lógico da prova da existência de Deus é tão abrangente que, por si só, inviabiliza toda e qualquer

---

[219] Quanto às outras *verdades da sabedoria* determinadas por Agostinho, pode-se dizer que Pascal também as problematiza, quer pelas razões que acabamos de indicar, quer pela razão – ainda a ser apresentada - que fará com que ele não aceite as *verdades matemáticas* como um momento lógico da (impossível) demonstração da existência de Deus.

[220] Ainda que a *verdadeira conversão* não possa ser *causada* pelo descobrimento de qualquer verdade – o que, aliás, torna trágica a tarefa do apologista -, ela, uma vez dada, traz em seu bojo uma série de novos conhecimentos àqueles que Deus decide chamar. A respeito disto, podemos ler em *Sobre a conversão do pecador: "A primeira coisa que Deus inspira à alma que ele se digna tocar verdadeiramente é* <u>*um conhecimento e uma vista extraordinária pela qual a alma considera as coisas e ela mesma de uma forma toda nova*</u>. (...) *Considera as coisas passíveis de perecimento como perecíveis, e mesmo como já perecidas (...), encontra motivo para se assustar ao ver que aquilo que lhe é mais caro se escoa a cada momento e que, finalmente, virá o dia em que sem dúvida se achará despojada de tudo em que havia depositado sua esperança.* <u>*De forma que ela compreende perfeitamente*</u> *que, tendo o coração ligado apenas ao que é frágil e vão, sua alma acabará por se encontrar só e abandonada ao sair desta vida, visto não ter cuidado de se unir a um verdadeiro bem, por si próprio subsistente, que pudesse sustentá-la no decurso desta vida e após ela. Resulta, portanto, daí,* <u>*considerar como um nada tudo o que ao nada deve voltar*</u>*".* <u>*Sur la conversion du pécheur*</u> in <u>*Oeuvres completes*</u>, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.290, grifos nossos. Comentando esta passagem, Gouhier dirá: "*Compreende-se o que quer dizer a palavra "conhecimento" que acabamos de ler ao lado da palavra "vista". Sob a palavra "vista" Pascal descreve uma espécie de inversão nos sentimentos.* <u>*Ora, todo sentimento inclui um juízo de valor e, nesse sentido, um conhecimento: o avaro que ama o dinheiro julga que o dinheiro é um bem e, assim, o conhece como sendo um bem; que seja verdadeiramente um convertido e não ame mais o dinheiro, ele então não julga mais o dinheiro um bem e o conhece como não sendo mais um bem*</u>. (...) *Trata-se de uma revolução no mundo dos valores: o que agradava deixa de agradar, o que tinha valor não tem mais*, <u>*juízos que nos pareciam naturais perdem sua evidência*</u>". <u>*Blaise Pascal: conversão e apologética*</u>, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.53-55, grifos nossos.

[221] "*(...) todas estas noções não têm outro conteúdo que o julgamento pelo qual elas se explicitam: a justiça é dar a cada um o que lhe é devido; a sabedoria é preferir o eterno ao temporal; a caridade é amar Deus acima de todas as coisas, e assim por diante. Enfim, também é certo que santo Agostinho frequentemente qualifica estas noções como "regras" segundo as quais julgamos".* Gilson, Étienne. <u>*Introdução ao estudo de Santo Agostinho*</u>, Discurso Editorial, 2007, p.188.

possibilidade de demonstração, seja ela de caráter agostiniano, tomista ou cartesiano. Eis porque, antes de apresentá-la, vamos analisar os motivos pontuais que concorrem para que Pascal recuse a terceira e a quinta vias de São Tomás e a prova *a priori* de Descartes.

b) Recusa da *terceira via* tomista ou da prova pelo necessário (*a contingentia mundi*)

Num dos *pensamentos* do maço *divertimento* encontra-se um esboço da prova pelo necessário ou *a contingentia mundi*. No fragmento Laf.135.Br.469, lemos:

"*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 e infinito, mas vejo bem que há na natureza um ser necessário, eterno e infinito"*.

Ao nos debruçarmos sobre este "fragmento de prova"[222], a primeira tentação que devemos combater é a de tentar filiá-lo à segunda das demonstrações da existência de Deus propostas por Descartes nas *Meditações.* Lá, o ex-aluno da *La Flèche* empreende demonstrar a existência de Deus partindo da constatação de suas próprias imperfeições, tais como os desejos e a carência de certos conhecimentos.

Estas imperfeições já nos dizem, de saída, que não somos o autor de nosso próprio ser. Com efeito, se fôssemos, nos teríamos feito possuidores de todas as perfeições de que temos ideia: "*e não devo imaginar que as coisas que me faltam são talvez mais difíceis de adquirir do que aquelas das quais já estou em posse; pois, ao contrário, é bem certo que foi muito mais difícil que eu, isto é, uma coisa pensante, haja saído do nada, do que me seria adquirir as luzes e os conhecimentos de muita coisa que ignoro, e que são apenas acidentes dessa substância. E, assim, sem dificuldade, se eu mesmo me tivesse dado esse mais de que acabo de falar, isto é, se eu fosse o autor de meu nascimento e de minha existência (...) não me teria privado de nenhuma das coisas que estão contidas na ideia que concebo de Deus".*[223]

Ao se reconhecer como *criado* por outrem, Descartes se recusa a procurar a causa de seu ser nas coisas materiais – cuja existência, aliás, só será provada na *Sexta Meditação* – e remete-se diretamente a Deus, já que, segundo o filósofo, o autor de seu ser deve, necessariamente, possuir em si todas as perfeições concebíveis.

Ora, no seu "fragmento de prova", Pascal também parte do *eu* considerado como *coisa pensante*. Todavia, se Descartes exclui o mundo material de seu trajeto (chegando a

[222] A expressão é de Philippe Sellier, *Pascal et Saint Augustin,* Librarie Armand Colin, 1970, p.57.
[223] Descartes, René. *Meditações,* III, Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.110, grifo nosso.

declarar expressamente que seus pais não são nem poderiam ser os autores de seu ser), o apologista reconhece que não existiria - mesmo enquanto *pensamento* -, caso sua mãe tivesse morrido antes que ele tivesse sido "animado".

Isto, a nosso ver, aproxima a "prova" pascaliana da *terceira via tomista* e a afasta da *demonstração* cartesiana, já que, apesar de Pascal também partir do *eu pensante*, ele não atribui a este qualquer estatuto especial. Dito de outro modo, o *eu pensante* do fragmento Laf.135.Br.469 não é uma instância privilegiada como o das *Meditações* – onde cumpre o papel de *único ponto de partida possível para a demonstração da existência de Deus* -, mas é apenas *algo* contingente que, precisamente por ser contingente, aponta para a necessidade de que haja ao menos um ser no universo que seja o fundamento de si mesmo[224].

Ainda que a *terceira via tomista* seja mais desenvolvida e sofisticada que a "prova" esboçada por Pascal, ambas estruturam-se em torno do *princípio de razão suficiente*, que reza que nada existe ou acontece sem uma *causa* ou *motivo*. Ora, é evidente que existem coisas contingentes - quer dizer, seres que não trazem *em si* o motivo de sua existência. Por outro lado, de tudo que há, pode-se dizer que possui uma razão de ser; no entanto, como assinalamos anteriormente[225], não se pode regressar indefinidamente na busca por um fundamento, pois semelhante regressão não nos daria a razão de ser daquilo que existe *atualmente*. Como afirma Bernard Sève, ou "*a regressão é finita ou ela não é conclusiva*"[226]. Daí a necessidade de se colocar um termo à cadeia de causas, o qual é identificado ao próprio Deus: razão suficiente de si e de toda criação.

---

[224] O *eu pensante* do fragmento Laf.135/Br.469 é apenas um exemplar daquilo que Tomás de Aquino chama de "*coisas que podem tanto existir como não existir*". Somme Teologique, I, 2, 3, Cerf, Paris, 2004, p.172. Em principio, ao invés de usar o *eu pensante* como ponto de partida de sua "prova", Pascal poderia ter utilizado, por exemplo, sua própria mãe e, ainda assim, chegaria à mesma conclusão: a necessidade da existencia de algo que fundamente a si mesmo.

[225] Por ocasião da análise da *terceira via tomista.*

[226] Sève, Bernard. La question philosophique de l'existence de Dieu, PUF, Paris, 1994, p. 57. A respeito das demonstrações da existência de Deus baseadas na contingência do mundo, Sève observa: "*As provas* a contingentia mundi *(provas pela contingência do mundo) repousam sobre a seguinte ideia: se há o contingente, é porque há o necessário; se há um ser (que é) por outro, é porque há um ser (que é) por si. O contingente, com efeito, é (por definição) o que poderia não ser; é preciso, pois, procurar uma razão (um fundamento) da existência do que é contingente, para explicar porque ele existe (já que ele poderia não existir). Se essa razão é, por sua vez, contingente, é necessário remontar mais alto na pesquisa de um fundamento último. Para reter esta remontada "regressiva" (de causa em causa, de fundamento em fundamento), é necessário chegar a uma existência necessária, que não tenha, por seu turno, necessidade de ser fundada, e que seja o fundamento último de toda a série. Essa existência necessária é então identificada à de Deus".* Idem, p.60. A nosso ver, tudo quanto Sève afirma no trecho acima pode ser dito tanto da *terceira via tomista* quanto do "fragmento de prova" pascaliano.

Pressupondo muito pouco - que existo apesar de não ser necessário - e apelando tão somente para *um* princípio racional – o princípio de *razão suficiente* -, a prova *a contingentia mundi* parece agradar Pascal[227]. Numa leitura rápida, chega-se mesmo a pensar que o filósofo a crê probante. No entanto, não devemos nos iludir: tal demonstração jamais voltaria a cair sob a pena do apologista. Para nós, o motivo deste "abandono" é explicitado na última frase do próprio fragmento Laf.135.Br.469: "*não sou tampouco eterno e infinito, mas vejo bem que há* <u>*na natureza*</u> *um ser necessário, eterno e infinito"*(grifo nosso).

Pascal, com sua argúcia costumeira, nota que os raciocínios envolvidos na prova *a contingentia mundi*, apesar de não conterem nenhum erro formal, são incapazes de extrapolar a esfera do *natural*. Com efeito, o que fica demonstrado na conclusão da *terceira via tomista* é (apenas) a existência de um ser necessário - não sua transcendência com relação ao mundo. Isto significa que, no limite, os raciocínios empregados na prova ora em questão poderiam ser utilizados, por exemplo, por um epicurista que pretendesse defender a eternidade/necessidade dos átomos[228].

A incapacidade de demonstrar a transcendência do *ser necessário* é, portanto, um dos motivos epistemológicos que dissuadem o filósofo de desenvolver adequadamente a

---

[227] Parece agradar Pascal, pois, diferentemente do que ocorre com a prova físico-teológica – cuja exposição é sempre seguida de críticas -, o fragmento que apresenta a demonstração em questão não comporta qualquer juízo negativo concernente à sua correção ou ao seu valor apologético.

[228] Epicuro compreende a natureza como um: *"agregado de corpúsculos indivisíveis, eternos e imutáveis (os átomos), e concebe o cosmo (ou a ordem natural) como o efeito do entrechoque de átomos, que se unem ou se separam no vácuo".* Chauí, Marilena. <u>*Introdução à história da filosofia II, - As escolas helenísticas*</u>, Companhia das Letras, São Paulo, 2010, p.74. O mestre de Lucrécio considera que o próprio universo é eterno, e não admite senão a existência dos corpos (átomos ou aglomerados de átomos) e do vazio. Apesar de defender a existência dos deuses – que é provada pelo fato de *todos* os homens terem deles noções inatas (Cícero, <u>*Da natureza dos deuses*</u>, I, xvi, 43 – xvii, 45) - Epicuro nega que as divindades tenham criado o mundo a partir do nada e que, além disso, se (pre)ocupem com o que se passa conosco e com a natureza, já que isso perturbaria sua plena felicidade.

Depois de ter sido longamente atacado pelos pensadores cristãos, o epicurismo foi reavivado pelos humanistas e, no século XVII, foi adotado por Pierre Gassendi como o modelo sobre o qual deveria ser erigida a nova *filosofia da natureza* – em detrimento do aristotelismo escolástico. Este padre católico - amigo de Mersenne e correspondente de Campanella, Beekman, Galileu e Heveltius – "batizou" o epicurismo, introduzindo-lhe ideias estranhas como a de Providência. De qualquer modo, é inegável que a "filosofia do jardim" fazia parte do panorama intelectual no qual se moviam Pascal e seus interlocutores.

Curiosamente, no fragmento Laf.449/Br.556 Pascal se refere aos "*epicuristas"* como sendo aqueles que creem num Deus "*autor da ordem dos elementos".* Ora, quem afirma a existência e a inteligência do Criador com base na ordem que crê encontrar na natureza é Pierre Gassendi. Logo, o que Pascal parece criticar no fragmento supracitado - sob o nome de "epicurismo" - é a tentativa de síntese entre o cristianismo e a filosofia de Epicuro pretendida pelo autor das *Quintas Objeções* às *Meditações* cartesianas. Sobre o "epicurismo batizado" de Gassendi: Osler, Margaret J. <u>*Divine will and the mechanical philosophy*</u>, Cambridge University Press, New York, 1994, p.36-77.

prova *a contingentia mundi.* Ora, se tal demonstração não consegue provar plenamente aquilo que se propõe – ainda que seja formalmente impecável -, então ela não poderia ser inclusa na *Apologia.* De fato, Pascal nos alerta sobre o efeito negativo que as demonstrações imperfeitas podem despertar naqueles que se quer converter: "*dizer a eles que lhes basta ver a mínima das coisas que os cercam para nelas verem a Deus de modo patente (...) é dar-lhes a ocasião de pensar que as provas de nossa religião são bem fracas, e vejo por razão e por experiência que nada é mais apropriado para fazer nascer neles o desprezo por ela"*(Laf.781/Br.242)[229].

Levando-se em conta tudo quanto dissemos, ainda se faz necessária uma última questão a respeito deste "fragmento de prova" pascaliano, a saber, se Pascal considera tal demonstração inutilizável numa apologia da religião cristã, por que se deu ao trabalho de redigi-la e preservá-la, juntando-a a um de seus "maços"? A resposta desta pergunta parece ser oferecida pelo próprio autor, quando este escolhe anexar o fragmento Laf.135.Br.469 ao maço intitulado "divertimento". Como se sabe, o filósofo chama de *divertimento* toda ocupação – inclusive a intelectual – que seja capaz de desviar nosso pensamento de nossa condição "*fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando a consideramos de perto"(*Laf.136/Br.139).

De acordo com nossa hipótese de leitura, ao juntar seu esboço da prova *a contingentia mundi* ao maço "divertimento", Pascal talvez pretendesse indicar que tal "demonstração" não passa de um empreendimento sem qualquer valor intrínseco, e que, justamente por isso, nada mais logra do que fazer com que desviemos momentaneamente nossos pensamentos de nossa infelicidade natural[230]. De resto, esse é o estatuto que o apologista atribui à filosofia como um todo. Crítico feroz das especulações metafísicas, ele sacramenta: "*não achamos que toda a filosofia valha uma hora de trabalho penoso"*(Laf.84/Br.79).

---

[229] Tendo isto em vista, Pascal fará questão de frisar que as *provas históricas do cristianismo* não são completamente probantes (Laf.835/Br.564) – desarmando, de antemão, aqueles que as atacassem em decorrência de sua "imperfeição".

[230] O que, diga-se de passagem, não deve ser visto como algo positivo, já que somente a visão de nossa miséria nos instrui a respeito de nossa necessidade de salvação.

c) Recusa da prova pela *causa final* ou *físico-teológica*

Diferentemente dos estoicos, de São João Damasceno e de São Tomás de Aquino, Pascal não crê que a regularidade e a ordem que encontramos na natureza sejam marcas inequívocas da existência de uma Inteligência ordenadora. No fragmento Laf.3/Br.244 – que simula o diálogo entre um ateu e um cristão -, lê-se: "*Mas quê, não dizeis vós mesmo que o céu e os passarinhos são provas de Deus? Não. E a sua religião não o diz? Não. Pois, ainda que isso seja verdadeiro em certo sentido para algumas almas a quem Deus deu essa luz, é entretanto falso para a maioria".*

A prova *físico-teológica* é a demonstração da existência de Deus mais citada – e também a mais criticada – por nosso filósofo. Tal prova, com efeito, não poderia ser utilizada dentro de um projeto apologético, já que, como vimos, somente o fiel é capaz de ver o mundo (e tudo que nele há) como obra da divindade. Os indivíduos destituídos de graça não são capazes de ver a mão do Criador no curso da Lua ou no ciclo das marés.

Pascal, colocando-se no ponto de vista do incréu[231], escreve: "*Aí está o que vejo e o que me perturba. Olho para todos os lados e por toda parte só vejo escuridão. A natureza não me oferece nada que não seja matéria de dúvida e inquietação"*(Laf.429/Br.229) - veja-se a que distância estamos aqui do pensamento de Lucílio Balbo, estoico que questionava se poderia ser chamado de homem aquele que, vendo "*os encadeamentos tão invariáveis dos astros"*, não se encontrasse plenamente persuadido de que uma Razão os governa[232].

Contudo, que não se pense que esta carência de signos ineludíveis da existência de um Criador é algo que depõe contra o cristianismo. De fato, se o cristianismo se resumisse à "*adoração de um Deus considerado como grande, poderoso e eterno"*(Laf.449/Br.556), seus inimigos teriam motivos para atacar sua pretensão de ser a Verdade. Neste caso, poder-se-ia, com justiça, perguntar: por que o Ser Supremo não se manifesta com toda evidência possível? Tal crítica, entretanto, revela-se descabida quando lembramos que o

---

[231] Na verdade, nem sempre é fácil determinar com precisão se as "falas" que povoam os *Pensées* apresentam diretamente a posição de Pascal ou se dão voz ao ateu, que em alguns casos é um libertino empedernido e, em outros, alguém que busca sinceramente a Deus. De qualquer modo, independentemente da boca em que aloquemos a "fala" supracitada, ela é proferida por alguém que observa a natureza *apenas* por meio dos olhos da razão.

[232] Cícero. *Sobre a natureza dos deuses*, II, cap.XXXVIII, 97, tradução de Leandro Abel Vendemiatti, dissertação de mestrado, Unicamp, Campinas, 2003; p. 88.

ponto central das Escrituras é "*o mistério do Redentor"* – se a falta de indícios naturais da existência da divindade pode se apresentar como um obstáculo para o deísmo, ela sequer deve ser levada em conta por aqueles realmente compreendem em que consiste a religião baseada no sacrifício do Cristo.

Segundo Pascal[233], a Bíblia deve ser estimada por nunca ter empreendido "provar Deus pela natureza". Aproveitando a ocasião para espicaçar o reverendíssimo P. Noel, ele afirma: "*Davi, Salomão, etc. nunca disseram "não existe vácuo, portanto Deus existe". Era preciso que eles fossem mais hábeis do que as pessoas mais hábeis que vieram desde então, que se serviram todas desse argumento"*(Laf.463/Br.243).

Esta interpretação das *Escrituras* comporta, no entanto, alguns problemas, pois, se podemos dizer que o salmista se pronuncia *enquanto* crente - e *para* crentes - quando declara que "*os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia as obras das suas mãos"*[234], estes não parecem ser o local de fala e o público alvo[235] do apóstolo Paulo ao repreender a infidelidade e a idolatria dos homens, imperdoáveis a seu ver, uma vez que a existência do Altíssimo se faz evidente desde sempre através de Sua criação: "*porque os atributos invisíveis de Deus, assim como seu eterno poder e sua própria divindade, claramente se reconhecem desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das cousas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças"*[236].

O modo como o apologeta interpreta estes versículos da *Carta aos romanos* é, no mínimo, curioso. Numa de suas cartas à Mademoiselle de Roannez, Pascal refere-se ao discurso paulino nos seguintes termos: "*o véu da natureza que cobre Deus foi penetrado por muitos infiéis, que, como diz São Paulo, reconheceram um Deus invisível pela natureza visível [Rom.,I,20]"*[237]. Aqui é patente o esforço feito pelo apologista no sentido de nuançar a afirmação do apóstolo: ainda que não possa negar cabalmente que

---

[233] Laf.466/Br.248.
[234] Salmos 19, 1.
[235] Ou seja, o apóstolo não crê estar declarando um (mero) conteúdo de sua fé a outros fiéis; ao invés disso, pretende estar se pronunciando sobre um fato óbvio que, em princípio, poderia ser constatado por todos os homens, quer compartilhem ou não de sua crença. Ora, é exatamente esta "obviedade" que Pascal se nega a atribuir ao Deus de Abraão, Isaac e Jacó.
[236] Romanos, 1, 20-21.
[237] *Lettres aux Roannez, IV,* in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.267. Mais adiante retornaremos a esta questão, tentando entender o que Pascal quer dizer quando afirma que alguns infiéis foram capazes de conhecer a Deus.

Deus seja "visível" em Sua criação – pois isto seria contradizer de maneira explicita o texto bíblico -, Pascal insiste em caracterizar a natureza como um véu, ou seja, não como algo que revela a divindade espontaneamente, mas como aquilo que precisa ser superado (rasgado ou "*penetrado"*) para que a Verdade seja alcançada.

É importante que se note que, ao "forçar a letra" da *Carta aos romanos*, nosso filósofo está agindo em consonância com sua chave interpretativa das *Escrituras*, que lhe é oferecida pelo profeta Isaías, quando este clama: *"Em verdade és tu um Deus escondido"*[238]. Como aponta Lucien Goldmann, a consciência trágica – da qual Pascal é, talvez, o maior representante – está visceralmente ligada à temática do *Dieu caché*. Para o homem trágico, Deus é uma realidade escondida que guia sua vida de maneira integral e exclusiva, mas com a qual ele não mantém "*nenhum tipo de relação imediata e direta"*, não podendo sequer "*provar a sua existência*"[239].

É inegável que o católico Pascal dedica todo seu ser ao Deus criador dos céus e da terra – no que não difere em nada dos grandes pensadores cristãos, tais como João Damasceno e Tomás de Aquino. No entanto, se estes santos veem na organização do mundo algo que não se explica senão pela existência de um Ordenador, o apologista confessa que, caso não se aceite a Revelação, não há como estarmos certos de que aquilo que nos produziu foi *"um deus bom, um demônio mau ou o acaso"*(Laf.131/Br.434). Ora, ao reconhecer que até mesmo o *acaso* pode ser a causa do universo tal como o conhecemos, Pascal mina os pressupostos da *quinta via tomista*; o que se lerá no fragmento Laf.201/Br.206 nada mais é que consequência psicológica desta mudança epistemológica: *"o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora"*[240].

---

[238] Isaías, 45, 15. Citado por Pascal em Laf.242/Br.585; Laf.427/Br.194; Laf.781/Br.242; Laf.921/Br.518. Além de ser essencial para que se entenda a recusa da *demonstração da existência de Deus* baseada na ordem do "cosmos", a temática do "Deus escondido" mostrar-se-á central quando se tratar da interpretação pascaliana das *Escrituras*. Voltaremos a isto no último capítulo deste trabalho.

[239] Goldmann, Lucien. *Le Dieu Caché*, Gallimard, Paris, 2005, p.86. *"Nós já dissemos e repetimos, para a consciência trágica Deus é um postulado prático ou uma aposta, mas não uma certeza teórica".* Idem, ibidem. Fazemos nossas as palavras de Goldmann, ressalvando, contudo, que Deus deixa de ser um mero *postulado prático* ou *aposta* para todo aquele que recebe Sua graça; com efeito, estes ficam perfeitamente convencidos da existência da divindade, ainda que não se possa classificar tal certeza como *teórica.*

[240] A filosofia pascaliana é, em certa medida, debitária da "nova astronomia" de Copérnico e Giordano Bruno. Esta influência é pertinentemente indicada por Alexandre Koyré, no seu clássico *"Do mundo fechado ao universo infinito": "Já se sublinhou muitas vezes – com justiça – que a destruição do cosmos e a perda, pela Terra, de sua situação central e singular (se bem que por nenhum motivo privilegiada),*

d) Recusa da prova cartesiana *a priori*

Ainda que Pascal não faça, em nenhum fragmento dos *Pensées*, qualquer referência à prova *a priori* desenvolvida por Descartes, é muito provável que ele a conhecesse, já que, como lembra Gouhier, nosso filósofo respirava, desde jovem, "*um ar cartesiano no meio científico em que seu pai o introduziu*"[241]. Tendo-se em vista o prestígio de que gozava a obra deste seu eminente contemporâneo, é quase certo que, caso subscrevesse a demonstração da existência de Deus da *Quinta Meditação*, Pascal a teria incluído em seu projeto apologético. Ao invés disso, é sabido que o apologista considerava o ex-aluno dos jesuítas inútil e incerto[242]. Ora, é precisamente esta "incerteza" da metafísica cartesiana - notadamente a "incerteza" da prova alcunhada por Kant de *ontológica* - que passamos a analisar a partir de agora.

Vimos que, no *Proslógio*, Santo Anselmo empreendera demonstrar a existência de Deus a partir de Sua definição: "algo do qual não se pode pensar nada maior". Segundo o Doutor Magnífico, o *id quo maius*[243] não pode estar somente na inteligência daquele que entende esta expressão, pois, se assim fosse, poder-se-ia pensar em algo ainda maior, a saber, "algo do qual não se pode pensar nada maior" existente na coisa (*in re*) e na inteligência. Logo, o *id quo maius* está em ambos - *in intellectu et in re*-, ou seja, Deus existe.

Na sequência, indicamos que São Tomás de Aquino não aceita tal prova, denunciando que, ao definir Deus como "algo do qual não se pode pensar nada maior", Anselmo não demonstra que Ele existe, mas apenas que Deus não pode ser pensado *senão* como existente. Nas palavras de Landim Filho, "*se "existência" fosse uma quididade, o conceito de Deus conteria essa nota característica, pois esse conceito deve conter todas*

---

levou inevitavelmente à perda, pelo homem, de sua posição singular e privilegiada no drama teocósmico da Criação, do qual o homem era até então, tanto a figura central como a cena. Ao fim da evolução, encontramos o mundo mudo e aterrorizante do "libertino" de Pascal, o mundo desprovido de sentido da filosofia científica moderna. Ao fim, encontramos niilismo e desespero". Do mundo fechado ao universo infinito, Forense Universitária, São Paulo, 2001, p.50. Ainda que Koyré afirme que a "fala" do fragmento Laf.201/Br.206 pertence ao "libertino", acreditamos que esta é uma daquelas declarações que é difícil decidir, de maneira peremptória, se expressam a posição do próprio apologista ou de seus interlocutores. De qualquer maneira, ela representa os sentimentos de um homem que *não* vivencia sua finitude com indiferença.

[241] Gouhier, Henri. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.282.

[242] *"Descartes inútil e incerto"* (Laf.887/Br.78). Trataremos da "inutilidade" cartesiana mais adiante, no tópico *"Motivos teológicos da recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus"*.

[243] Forma abreviada de "*id quo maius cogitari non potest",* expressão geralmente traduzida como "algo do qual não se pode pensar nada maior".

as notas que exprimem perfeição, mas de nenhuma dessas notas características poderia ser extraída a prova da existência efetiva de Deus"[244].

Por fim, apontamos que Descartes, ao formular sua versão da prova *a priori*, pretende se desvencilhar da crítica tomista – que lhe é dirigida pelo Padre Caterus nas *Primeiras Objeções* às *Meditações* – afirmando que o ponto de partida de sua demonstração não é propriamente a ideia de Deus, mas a essência divina: "*o que nós concebemos clara e distintamente pertencer à natureza ou à essência, ou à forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode ser dito ou afirmado com verdade dessa mesma coisa"*[245]. Ora, dirá Descartes, a ideia que nos representa um ser possuidor de todas as perfeições é a mais clara e distinta de todas; a "existência" é uma perfeição, logo, Deus existe.

Como bem nota Gérard Lebrun, "*para Descartes, a ideia clara e distinta (...) me dá acesso à natureza inteira daquilo de que ela é ideia"*[246]. Pascal, no entanto, discorda deste "otimismo" epistemológico e, diferentemente do filósofo racionalista, não crê que o homem tenha acesso à essência do que quer que seja. Dissertando a respeito dos "termos primitivos" – tais como *espaço, tempo, movimento, ser* - o autor de *Do Espírito Geométrico* declara: "*assim, não é a natureza destas coisas que eu digo ser conhecida por todos, mas simplesmente a relação entre o nome e a coisa; de sorte que com a expressão* tempo, *todos dirigem o pensamento para o mesmo objeto: o que basta para que tal termo não tenha necessidade de ser definido, ainda que, em seguida, ao examinar o que é o tempo, nos aconteça diferir de opinião depois de um pouco havermos pensado nisso; pois as definições são feitas apenas para se designar as coisas que nomeiam, e não para lhes mostrar a natureza"*[247].

Pelo que foi exposto acima fica claro que Pascal não pode aceitar a tese cartesiana segundo a qual *temos acesso à essência das coisas*, desde que tais coisas nos sejam *representadas por ideias claras e distintas*. Na filosofia pascaliana, nem os *termos primitivos* nem os *primeiros princípios* nos propiciam o acesso a qualquer verdade

---

[244] Landim Filho, Raul. *Argumento ontológico: a prova* a priori *da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes*, Revista Discurso (31) 115-55, USP, São Paulo, 2000, p.121.

[245] Descartes, René. *Resposta às 1ªs Objeções*, p.149-150 apud Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, França, 1975, p.346.

[246] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.36.

[247] Pascal, Blaise. *Do Espírito Geométrico* in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.350. Neste contexto, *"essência"* e *"natureza"* são sinônimos, quer no vocabulário cartesiano, quer no vocabulário pascaliano. *"No entanto, há diversas opiniões a respeito da* essência *do tempo. (...) Assim, não é a* natureza *dessas coisas que eu digo que é conhecida de todos".* Idem, Ibidem.

indubitável: ainda que sejam o intransponível ponto de partida de toda nossa ciência, estão longe de ser o fruto de um "contato imediato" com o Verbo divino. Com efeito, o fato de não podermos definir determinadas palavras e demonstrar certos princípios "*testemunha antes nossa miopia que nossa penetração*"[248].

Se, para Pascal, o homem não tem acesso à essência das coisas, então a verdadeira premissa da prova *a priori* cartesiana é o mero conceito de Deus, que é definido como "ser perfeitíssimo". Isto, em princípio, reabilita a crítica do Padre Caterus que, como vimos, consiste em apontar que da definição (adequada) de Deus nada decorre senão que Ele não pode ser pensado como não-existente. Agora, cabe perguntar: será que Pascal, em alguma medida, endossa esta crítica tomista à demonstração da *Quinta Meditação?* Sim. Pelo menos é o que parece indicar a seguinte frase da *carta a Le Pailleur: "não há ligação necessária entre a definição de uma coisa e a afirmação do seu ser"*[249].

Estas palavras são proferidas pelo Pascal *cientista*, por ocasião de sua querela com o P. Noel a respeito do vácuo. O jesuíta negava a existência do vazio - entre outros motivos - baseado numa determinada definição de corpo, segundo a qual *o corpo* é *a única "coisa" capaz de transmitir a luz*, seja por meio da refração, seja por meio da reflexão. Ora, dirá o padre, o espaço que Pascal julga estar vazio transmite a luz, logo, ele deve necessariamente estar preenchido por algo.

Ainda que a definição à qual fazemos menção não seja formulada explicitamente pelo P. Noel, ela pode, no entanto, ser facilmente depreendida do seguinte trecho da *primeira carta* enviada pelo jesuíta a Pascal: *"Eu li vossas* Experiências a respeito do vácuo, *que considero muito belas e ingênuas, mas eu não entendo esse* vazio aparente *que surge dentro do tubo depois da descida, seja da água, seja do mercúrio. Eu digo que é um corpo, porque age como um corpo, transmitindo a luz com refrações e reflexões* (...)"[250].

---

[248] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.32.
[249] Pascal, Blaise. *Carta a Le Pailleur*, in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.210.
[250] *Primeira carta do P. Noel a Pascal*, in *Pascal, Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.199, grifo nosso.

Note-se que a "definição de corpo" com que trabalhamos aqui é *parcial*, visto que só leva em conta a relação deste com a luz[251]. Todavia, ela é adequada para nosso objetivo atual, que consiste em mostrar que o jesuíta comete o mesmo "erro" de Descartes, a saber, ambos pretendem, a partir da definição de algo, demonstrar sua existência - ainda que o autor das *Meditações* não admita que o ponto de partida de sua prova seja uma "definição".

Ora, mesmo que se considere que a definição cartesiana de *Deus* como "o ser detentor de todas as perfeições" seja menos arbitrária que a definição de *espaço* do P. Noel, é inegável a desconfiança de Pascal com relação a raciocínios que se pronunciam a respeito da realidade sem, no entanto, basear-se em qualquer tipo de experiência[252]. Como veremos, até mesmo a argumentação que visa estabelecer a razoabilidade do cristianismo finca uma de suas raízes na *experiência* que o homem tem de si próprio.[253]

Em suma: Pascal não aceita a tese cartesiana de que as ideias claras e distintas nos dão a conhecer a essência ou a natureza das coisas. Isto faz com que a premissa da prova *a priori* seja o mero conceito de Deus, e não Sua essência, como pretendia Descartes. Além disso, Pascal também nega que haja qualquer "*ligação necessária entre a definição de uma coisa e a afirmação do seu ser".* Assim sendo, ainda que não se dê ao trabalho de formular uma refutação específica no que tange à demonstração da *Quinta Meditação*, o Pascal metodologista/cientista não nos deixa sem pistas a respeito das causas que o fazem julgar como *"incerta"* a principal obra do mais célebre dos filósofos de seu tempo.

---

[251] No trecho a seguir, o P. Noel expõe sua definição de luz, tornando patente a indissociabilidade que acredita haver entre ela e os corpos: *"A quinta (objeção) é uma prova peremptória do pleno, por que a luz, ou antes, a iluminação, é um movimento luminoso de raios, compostos de* corpos luminosos *que preenchem os* corpos transparentes *que são postos em movimento somente por outros* corpos luminosos (...); *ora, essa iluminação se encontra no intervalo abandonado pelo mercúrio; é, pois, necessário que esses intervalos sejam um* corpo transparente." Primeira carta do P. Noel a Pascal, in Pascal, Oeuvres completes, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.200, grifos nossos.

[252] O termo "experiência" deve ser entendido, aqui, em dois sentidos: como sinônimo de *experimento científico* (no caso das questões da física) e como sinônimo de *vivência* (no caso das "questões humanas").

[253] Isto ocorre, sobretudo, nos fragmentos tradicionalmente agrupados em torno da temática da "Razão dos efeitos". Voltaremos a isto mais adiante, no capítulo 8.

e) A *hipótese* da "razão regional": uma herança montaigniana[254]

"Prefácio. As provas metafísicas de Deus estão tão distantes do raciocínio dos homens e tão implicadas *que elas impressionam pouco e, mesmo que isso servisse para alguns, não serviria senão no instante em que eles veem essa demonstração, mas uma hora depois temeriam ter se enganado. (...)"*(Laf.190/Br.543 – grifo nosso).

O fragmento citado acima traz à tona aquelas que podem ser classificadas como as *causas psicológicas* da recusa pascaliana das demonstrações metafísicas da existência de Deus. Não cremos, no entanto, que tais motivos de caráter psicológico tenham representado um papel decisivo – ou mesmo considerável – no processo de exclusão das tradicionais provas.

Afirmamos isto *primeiramente* porque as causas em questão são aventadas pelo autor *apenas* no fragmento Laf.190/Br.543. Além disso, não acreditamos que haja motivos para se pensar que elas incidem mais sobre as demonstrações *metafísicas* do que sobre as provas *históricas* da religião cristã[255]: com efeito, as *sutilezas metafísicas* e as *reflexões a respeito do sentido espiritual do antigo testamento* parecem estar igualmente afastadas do raciocínio da maioria dos homens[256]. Do mesmo modo, não há motivos para se crer que as "certezas" proporcionadas pelas demonstrações metafísicas sejam mais evanescentes do que as "certezas" alcançadas por meio de reflexões relativas a acontecimentos históricos, tais como os narrados nas *Escrituras*.

Por tudo quanto foi dito, defendemos que o fragmento Laf.190/Br.543 nos auxilia a compreender a recusa pascaliana das demonstrações metafísicas da existência de Deus, *sobretudo* ao ressaltar uma característica – epistemológica - comum a todas as *provas*, a saber, sua *"implicação"*. A respeito desta "imperfeição congênita" compartilhada por

---

[254] A presente análise retoma – e, de certo modo, pressupõe – a discussão por nós desenvolvida na primeira parte desta dissertação, onde tratamos especificamente da questão do *conhecimento* em Pascal. A hipótese da "razão regional" – de que passamos a tratar a partir de agora – é precisamente aquela *hipótese* a que nos referimos na nota 209 e no último paragrafo do tópico "*Recusa da prova agostiniana*".

[255] Que, como se sabe, são amplamente trabalhadas por Pascal.

[256] A "distância" das provas metafísicas de Deus em relação ao raciocínio dos homens revela-se como um empecilho ainda menos considerável quando lembramos que o "público alvo" da *Apologia* era formado por "*pessoas instruídas, formadas na escola das '*Humanidades'*".* Sobre estas pessoas, Henri Gouhier afirma: *"algumas seguem com inteligência e competência os progressos da ciência que está sendo feita. (...) Cabe dizer que esses homens vivem sem refletir sobre o sentido da vida, a busca da felicidade, a natureza do verdadeiro e soberano bem? Não."* Blaise Pascal: conversão e apologética, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.221.

todas as *demonstrações*, Franklin Leopoldo e Silva assevera: *"as provas metafísicas de Deus são implicadas em si mesmas, isto é, enquanto elaboração da razão, elas dependem de pressupostos e categorias que se encontram no interior dos limites da razão e do seu estilo de pensar"*[257].

Esta "implicação" das provas revela toda sua gravidade quando nos atentamos para o fato de que, para Pascal, não há como se ter certeza – fora da fé – da veracidade dos princípios da razão: "*As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provém 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 ao acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem"*(Laf.131/Br.434).

Neste ponto, é importante que nos lembremos da *Apologia de Raimond Sebond*, notadamente daquilo que convencionamos chamar de "duvida artificial" montaigniana. Como vimos, para Montaigne Deus é, antes de tudo, um ser *onipotente* ao qual tudo é permitido, inclusive a não-observância dos princípios basilares da razão, tais como o de identidade e o de razão suficiente. A divindade é, por definição, aquilo que não tem proporção conosco: *"nada do que é humano pode assimilar-se ou relacionar-se, de qualquer maneira, à natureza divina, sem lhe macular ou lhe imprimir a marca de nossa imperfeição. Como essa infinita beleza, poder e bondade poderiam aceitar alguma correspondência e similitude com a coisa abjeta que nós somos?"*[258].

Se o Criador não está submetido às leis que regem nossa razão, então não temos mais garantias de que esta última tenha qualquer validade fora da "pequena cela" em que nos encontramos[259]. Note-se que em nenhum momento Montaigne pretende ter *provado* a regionalidade da razão humana. No entanto, em regime de *Deus onipotente*, tal

---

[257] Silva, Franklin Leopoldo e. *Fé e Razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal*, in Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.11, n.1, p.29-44, jan-jun.2001, p.39-40.
[258] Montaigne, Michel de. *Les Essais*, II, xii, PUF, Paris, 2004, p.523.
[259] Montaigne não precisa supor que Deus seja *enganador* para por em xeque a verdade dos princípios, visto que a *onipotência* divina já é suficiente para que se questionem os fundamentos da raz*ão* humana. Já para Pascal – e também para Descartes -a incerteza ou falsidade dos princípios é uma hipótese que vem necessariamente atrelada à ideia de que fomos criados ou pelo acaso ou por um *ser enganador*.

regionalidade é uma *hipótese* ineludível que pode – e deve - ser trazida à baila toda vez que, movido pela vaidade, o homem tentar abarcar o Ser por meio de seu pensamento.

Ao elogiar a filosofia montaigniana na *Conversa*, Pascal se debruça justamente sobre os argumentos *céticos* da *Apologia de Raimond Sebond.* O Montaigne pascaliano é alguém que "*destrói insensivelmente tudo o que passa por mais certo dentre os homens, não para estabelecer o contrário com uma certeza da qual ele é inimigo, mas para fazer ver somente que, as aparências sendo iguais de parte a parte, não há como se saber onde depositar nossa crença"*[260].

Encomiando este "*gênio totalmente livre"* por combater *"com uma firmeza invencível os heréticos de seu tempo",* Pascal demonstra toda sua admiração pelo pensamento do *ensaísta* e, simultaneamente, torna patente a influência que este último exerceu sobre sua filosofia: "*(Montaigne questiona) se temos em nós os princípios do verdadeiro; e se aqueles que cremos ter, e que chamamos de "axiomas" ou "noções comuns", porque elas são conformes em todos os homens, são conformes à verdade essencial; e, porque não sabemos, senão pela fé, que um Ser boníssimo os deu a nós verdadeiros ao nos criar para conhecer a verdade, quem saberia, sem essa luz, se, sendo formados ao acaso, eles não são incertos, ou se, sendo formados por um ser falso e mau, ele os deu a nós falsos a fim de nos seduzir; mostrando por isso que Deus e o verdadeiro são inseparáveis, e que se um é ou não é, ou se é certo ou duvidoso, o outro o será igualmente"*[261].

É curioso que Pascal inclua – ao que parece, estrategicamente[262] – a *hipótese* do gênio maligno na argumentação da *Apologia de Raimond Sebond.* Todavia, o que nos interessa aqui é que tanto a *hipótese* do gênio maligno quanto a *hipótese* da regionalidade da razão como decorrência direta da *onipotência divina* põem em xeque os fundamentos da racionalidade humana.

A nosso ver, Pascal é um herdeiro direto desta desconfiança montaigniana – tese que parece ser amplamente corroborada pelo célebre fragmento Laf.199/Br.72, onde o

---

[260] Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.30.
[261] Pascal, Blaise. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.34.
[262] Se, por um lado, Pascal parece relutante em aceitar a ideia de que Deus, mesmo sendo bom, tenha nos dado princípios falsos, por outro, ele não parece disposto a se "desfazer" da *hipótese* da regionalidade da razão humana. Talvez seja por isso que o apologista tenha "transfigurado" o argumento da *onipotência divina* – que, de fato, é parte integrante da *Apologia de Raimond Sebond* – na hipótese *do gênio maligno* – que é de matriz cartesiana.

apologista chega, por vezes, a parafrasear o texto de Montaigne[263]: *"Pois, afinal, o que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável (...). Ardemos no desejo de encontrar uma posição firme e uma base constante para aí edificar uma torre que se eleve até o infinito, mas todo o nosso alicerce cede e a terra se abre até os abismos. (...) Nada pode fixar o finito entre os dois infinitos que o encerram e fogem dele."*

Uma vez que não há qualquer ponto arquimediano ao nosso alcance – nem física, nem epistemologicamente[264] -, tudo o que a razão humana pode conseguir é construir uma "consistência local", ou seja, uma vez dados determinados princípios, pode-se deduzir corretamente o que neles está implicado[265]: e nada mais. Para Luiz Felipe Pondé é bem essa a "função" do *esprit géométrique*, qual seja, garantir a correção das deduções: *"O* esprit géométrique *(...) não é um meio de dedução para alcançar a metafísica ou a natureza: seu* esprit *não se refere prioritariamente às coisas. Trata-se, basicamente, de um sistema formal de convenções (definições) que busca o estabelecimento* seguro *de significados e suas consequências (geométricas) necessárias. Esse estabelecimento sustenta a* <u>*validade local*</u> *do sistema geométrico em questão".*[266]

Agora já estamos em condições de compreender por que Pascal não pode aceitar a demonstração da existência de Deus agostiniana, mesmo que se apoie tal prova *somente* sobre as verdades matemáticas.

Como vimos, Agostinho pretende demonstrar a existência de Deus partindo de determinados conhecimentos que, por serem *necessários* e *imutáveis*, indicam que sua origem não se encontra nem dentre as *coisas materiais* nem no interior da *razão humana*, já que ambas, enquanto mutáveis, não poderiam produzir algo imutável. Ora, a existência de tais verdades ficaria sem explicação se não admitirmos a existência de

---

[263] Vide nota 189.

[264] *"A nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a mesma posição que o nosso corpo na extensão da natureza"* (Laf.199/Br.72).

[265] Para Pascal *"raciocinar com rigor é sempre deduzir corretamente o que é implicado nos princípios. Suposto um raciocínio correto, o valor das consequências será estritamente função do valor dos princípios".* Mesnard, Jean. <u>*Introdution au commentaire sur l'esprit géométrique de Pascal*</u>, in Pascal, Blaise. <u>*Oeuvres completes*</u>, (edição de Jean Mesnard) Paris, DDB, 1991-1993, p.380-384 apud Pondé, Luiz Felipe. <u>*Conhecimento na Desgraça*</u>, Edusp, São Paulo, 2004, p.68.

[266] Pondé, Luiz Felipe. <u>*Conhecimento na Desgraça*</u>, Edusp, São Paulo, 2004, p.66, grifo nosso.

uma verdade essencial – o próprio Deus -, causa de si e de todas as verdades particulares. Logo, Deus existe.

Sabemos que Pascal não considera evidentes as verdades que Agostinho classifica como sendo próprias à "sabedoria". No entanto, como se poderia por em xeque as "verdades dos números" e o princípio de razão suficiente, segundo o qual é necessário que tais verdades tenham uma *causa*? Com efeito, é impossível não acreditarmos que 1+1 seja igual a 2 e que tudo o que existe ou acontece tem uma razão para existir ou acontecer. Sentimos que tudo isto é verdadeiro. No entanto, *"esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade"*(Laf.131/Br.434) justamente por que a certeza da veracidade dos princípios pode ser alcançada *apenas* mediante à certeza relativa à nossa "boa origem". Em outras palavras, a demonstração da existência de Deus *pressupõe* a verdade dos princípios racionais, de cuja veracidade só estaremos certos quando a existência de Deus estiver provada[267].

Eis a "imperfeição congênita" da qual padecem *todas* as demonstrações da existência de Deus – inclusive a agostiniana[268]. Elas são "implicadas" – quer dizer, cometem uma petição de princípio – porque *pressupõem* que a razão é um bom instrumento para captar a verdade, o que não pode ser admitido até termos certeza de que fomos criados por um Ser boníssimo e, portanto, não-enganador[269].

Quando um Deus veraz não autoriza a perfeita *correspondência* entre o ser e a razão humana, a *regionalidade* desta última permanece sendo uma *hipótese* que, ainda que vaga e até "artificial", corrompe a indubitatibilidade de todas as provas metafísicas, fazendo com que elas "impressionem pouco". É por isso que Pascal dirá: "*Não*

---

[267] É bem esse o espírito da crítica que um dos autores da *Lógica de Port-Royal* dirige a René Descartes nas *Quartas Objeções* às *Meditações.* No trecho a seguir, Antoine Arnauld expõe aquele que - como lembra Richard Popkin – ficaria conhecido como o "círculo de Arnauld": *"Me resta ainda apenas um escrúpulo, que consiste em saber como ele (Descartes) pode se defender de não cometer um círculo quando diz que "nós só estamos seguros de que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são verdadeiras porque Deus é ou existe". Pois nós não podemos estar seguros de que Deus é, senão porque concebemos isso muito clara e distintamente: assim, antes de estarmos seguros da existência de Deus, nós devemos estar seguros de que todas as coisas que nós concebemos clara e distintamente são todas verdadeiras".* Quatrièmes Objections, in Descartes, René. Oeuvres philosophiques et morales, Bibliothèque des Lettres, Vienne, 1948, p.241. Richard Popkin expõe e analisa o "círculo de Arnauld" em História do Ceticismo – de Erasmo a Espinosa, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 2000, p.320-323.

[268] Independentemente das "verdades" sobre as quais ela se apoie: quer as "dos números", quer as "da sabedoria".

[269] Note-se que o modo como compreendemos o termo "implicadas" é ligeiramente distinto do modo como Franklin Leopoldo (citado mais acima) entende o mesmo termo - já que, diferentemente de nós, o referido comentador não chega a identificar a "implicação" das demonstrações metafísicas com uma petição de princípio cometida por seus autores.

conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo. Sem esse mediador é retirada qualquer comunicação com Deus. (...) Todos aqueles que pretenderam conhecer a Deus e prová-lo sem Jesus Cristo não tinham mais que provas impotentes. (...) Sem o mediador necessário, prometido e vindo, não se pode absolutamente *provar Deus"*.(Laf.189/Br.547 – grifo nosso)[270].

Como pretendemos ter indicado, esta impotência a que Pascal se refere é, antes de tudo, de caráter *epistemológico*[271] - as provas são impotentes precisamente porque nada provam além da soberba de quem as formulou: "*Admiro com que ousadia essas pessoas tomaram a iniciativa de falar de Deus"*.(Laf.781/Br.242).

No entanto, apesar de reafirmar em várias ocasiões a impossibilidade em que nos encontramos para demonstrar a existência da divindade, Pascal às vezes menciona o fato de que alguns homens têm certo conhecimento natural de Deus, ou seja, o fato de que certos homens conhecem (ou conheceram) a Deus independentemente da *Revelação*.

Tal é o caso do fragmento Laf.192/Br.527, onde, ao criticar o conhecimento de Deus sem a mediação de Jesus Cristo, Pascal aponta que tal conhecimento é, em alguma medida, possível: *"O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero."* Mas, frente a tudo quanto dissemos, como entender esta declaração – desconcertante[272] – do autor? Qual será o estatuto atribuído por Pascal a este conhecimento?

Como vimos, a prova agostiniana "demonstra" a existência da *Verdade Eterna e Imutável*; a terceira e quinta vias tomistas "demonstram", por sua vez, a existência do

---

[270] As linhas que servem de introdução à *aposta* não deixam dúvidas sobre a incapacidade em que o homem se encontra relativamente ao conhecimento de Deus*: "Falemos agora segundo as luzes naturais. Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem limites nem partes, 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".* (Laf.418/Br.233). Afirmações condizentes com a citada podem ser encontradas, por exemplo, em Laf.191/Br.549 e em Laf.148/Br.425.

[271] Pode-se dizer que as provas metafísicas da existência de Deus também são *impotentes* por não serem capazes de realizar a "verdadeira conversão". No entanto, não trataremos desta questão, já que sua devida compreensão pressupõe um aprofundado estudo sobre a *graça* na filosofia pascaliana.

[272] Apesar de não considerar *contraditórias* as declarações de Pascal a respeito do conhecimento que podemos ter de Deus, Henri Gouhier chega a classificar alguns dos fragmentos que abordam esta temática como "embaraçosos". Tal é o caso do fragmento Laf.189/Br.547, que, apesar de declarar que "*sem o mediador necessário (...) não se pode absolutamente provar Deus",* diz, na sequência: *"só podemos* <u>*conhecer bem*</u> *a Deus conhecendo as nossas iniquidades"*(grifo nosso).

Ser Necessário e do *Criador;* por fim, a prova *a priori* cartesiana "demonstra" a existência do *Ser Perfeitíssimo.* Ora, ainda que sejam "*implicadas*" – e, por isso, não sejam completamente probantes -, todas estas provas afirmam algo de verdadeiro, afinal o Deus de Abraão, Isaac e Jacó é a *Verdade Eterna e Imutável, o Ser Necessário, o Criador e o Ser Perfeitíssimo*[273].

Não obstante serem compostas por raciocínios equivocados – ou, pelo menos, não perfeitamente fundamentados[274] -, as provas metafísicas da existência de Deus fazem afirmações verdadeiras sobre Ele e, neste sentido, pode-se considerar que elas produzem algum tipo de conhecimento sobre a divindade[275]. Segundo nossa hipótese de leitura, é exatamente isto que Pascal tem em mente quando se refere aos sábios que conseguiram "penetrar o véu da natureza" e "encontrar" Deus por contra própria.

Entretanto, vale repetir: por não serem *epistemologicamente* autossuficientes – quer dizer, por serem incapazes de responder por seus princípios -, as demonstrações metafísicas da existência de Deus são vulneráveis aos ataques céticos e, por isso, não podem ser utilizadas na apologia. Isto porque, para Pascal, as demonstrações que, em princípio, são passíveis de justa contestação *podem* surtir o efeito contrário ao desejado: "*é dar-lhes (àqueles que se quer converter) a ocasião de pensar que as provas de nossa*

---

[273] Todos estes são, reconhecidamente, "nomes" de Deus. Pascal, em nenhum momento, problematiza (o uso de) tais nomes. Sobre isto, lembremos, por exemplo, que: i) no fragmento Laf.3/Br.244, o apologista reconhece Deus como sendo o *Criador;* ii) no fragmento Laf.135/Br.469 Pascal refere-se a Deus como sendo um "*ser necessário, eterno e infinito*" (ainda que, pela razão, sejamos incapazes de demonstrar a transcendência deste ser com relação à natureza); iii) no fragmento da *aposta* (Laf.418/Br.233) o filósofo refere-se a Deus como sendo a "*verdade substancial*".

[274] Pois, como vimos, por mais que algumas das demonstrações metafísicas da existência de Deus sejam formalmente impecáveis - tais como a prova agostiniana (baseada nas verdades matemáticas) e a terceira via tomista -, nenhuma delas pode oferecer qualquer certeza a respeito da verdade dos princípios que lhes servem de base.

[275] O vocabulário pascaliano é muito equívoco no que diz respeito ao conhecimento que o homem pode (ou não) ter de Deus. Apesar de acreditarmos que a tese por nós aqui proposta seja suficiente para dirimir a maioria das (falsas) contradições concernentes ao assunto, há fragmentos cujas ambiguidades exigiriam análises específicas - que, no entanto, extrapolariam aquilo a que nos propomos no presente trabalho. Este é, por exemplo, o caso do fragmento Laf.394/Br.288, onde o apologista, logo após afirmar: "*dar-lhe-eis (a Deus) graças por ele não ter se mostrado aos sábios soberbos indignos de conhecer um Deus tão santo",* declara: *"duas espécies de pessoas conhecem (a Deus), aqueles que têm o coração humilhado e que amam a sua baixeza, qualquer que seja o grau de espírito que tenham, alto ou baixo, ou aqueles que têm bastante espírito para ver a verdade, quaisquer que sejam as objeções que tenham a isso".*

religião são bem fracas, e vejo por razão e por experiência que nada é mais apropriado para fazer nascer neles o desprezo por ela"(Laf.781/Br.242)[276].

[276] Note-se como esta posição é divergente daquela de Montaigne sobre as "demonstrações" de Raimond Sebond. Como vimos, o ensaísta não crê que as provas do filósofo catalão prestem um desserviço à propagação do Evangelho, pois, ainda que não-probantes, são o que de melhor pode ser feito pelo homem. Por isso, a declaração definitiva do autor dos *Ensaios* a respeito da *Theologia Naturalis* se dará nos seguintes termos: "*os* argumentos *de Sebond (...) são capazes de servir de encaminhamento e de primeiro guia a um aprendiz para pô-lo a caminho desse conhecimento (*das coisas divinas)". Montaigne, Michel de. *Les Essais*, II, xii, PUF, Paris, 2004, p.447.

Motivos teológicos da recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus

A respeito das provas da existência de Deus, Bernard Sève afirma: *"esses raciocínios são geralmente apresentados como* argumentos *(discutíveis, pois, e dotados de uma força maior ou menor), e não como* demonstrações, *que exigem uma adesão intelectual total e incondicional"*[277].

Apesar de discordarmos de Sève quanto ao estatuto atribuído pelos filósofos aos raciocínios por eles formulados visando demonstrar a existência de Deus[278], adotaremos, aqui, a distinção - por ele assumida - entre *argumentação* e *demonstração*[279] no intuito de compreendermos o aspecto teológico da recusa pascaliana das provas metafísicas.

Já listamos as inúmeras razões *epistemológicas* que fazem com que Pascal não considere nenhuma das provas da existência de Deus *perfeitamente* demonstrativa *ou* probante. Dito de outro modo, nenhuma destas pretensas "demonstrações" envolvem raciocínios que – para usar as palavras de Sève – "*exigem uma adesão intelectual total e incondicional*": motivo pelo qual o filósofo as exclui de seu projeto apologético.

Entretanto, cabe perguntar: Pascal não poderia ter se utilizado das tradicionais provas da existência de Deus em outro registro, a saber, não mais lhes conferindo o estatuto de demonstrações perfeitas[280], mas apresentando-as como *bons argumentos* para se acreditar em Deus[281]*?* Consideremos, por exemplo, a prova agostiniana baseada nas "verdades matemáticas": apesar de não ser plenamente demonstrativa, ela não é

---

[277] Sève, Bernard. La question philosophique de l'existence de Dieu, PUF, Paris, 1994, p.15, grifos nossos. Para Sève, a prova *a priori* ou *ontológica* é uma exceção, podendo ser considerada como "perfeitamente demonstrativa porque puramente conceitual". Idem, ibidem. Independentemente de que estatuto se confira à prova *a priori*, o que nos interessa aqui é que, a nosso ver, tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino pretendem – a exemplo de Anselmo e Descartes – que os raciocínios utilizados em suas respectivas provas são perfeitamente demonstrativos.

[278] Como dissemos na nota anterior, não cremos que Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino e Descartes tivessem quaisquer dúvidas quanto ao poder *demonstrativo* de suas respectivas provas.

[279] Distinção que, de resto, foi o objeto de análise do capítulo 3 desta dissertação.

[280] Pois, como indica o fragmento Laf.781/Br.242, apresentar - levianamente - tais raciocínios como sendo *probantes* pode ocasionar o desdém daqueles que se quer converter.

[281] A ideia de se valer de provas não perfeitamente demonstrativas não é estranha a Pascal. Com efeito, para o apologeta nem mesmo as *provas históricas da religião cristã* são mais que *bons argumentos*: *"as profecias, os milagres mesmos e as provas de nossa religião não são de natureza tal que se possa dizer que sejam absolutamente convincentes, mas são também de tal espécie que não se pode dizer que seja fora de razão acreditar neles"*(Laf.835/Br.564).

formada por raciocínios sólidos e *quase*[282] inquestionáveis? E, neste sentido, ela não poderia ser tomada por uma *argumentação* digna de ser levada a sério por todo e qualquer homem, seja ele religioso ou ateu?

O fato é que nenhuma das tradicionais provas da existência de Deus figura nos fragmentos pascalianos, quer enquanto *demonstração,* quer enquanto *argumento.* Uma das razões desta ausência é, para nós, indicada por Pascal no fragmento Laf.190/Br.543: *"Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt (aquilo que a curiosidade deles os fizera descobrir, a sua soberba os fez perder). É isso que produz o conhecimento de Deus que se obtém sem Jesus Cristo, que consiste em se comunicar, sem mediador, com o Deus que se conheceu sem mediador"*[283].

Neste fragmento, Pascal, ao citar Santo Agostinho[284], aponta aquele que pode ser considerado como um dos motivos *teológicos* de sua recusa das provas metafísicas da existência de Deus: o homem que "encontra" a Deus utilizando-se de seus próprios meios – no caso, de sua razão – corre o risco de perdê-Lo de imediato, pois, presumindo muito de si mesmo em decorrência da grandeza de seu "achado", reincide – ironicamente – na falta que o havia apartado da divindade, a saber, o orgulho[285].

Além do risco de se tornar orgulhoso, o homem que, de algum modo, alcança a Deus por "conta própria", está exposto ao perigo do deísmo: "*Todos aqueles que buscam a Deus fora de Jesus Cristo e que param na natureza, ou não encontram luz alguma que os satisfaça, ou conseguem formar para si um meio de conhecer a Deus e de servi-lo sem mediador, e por essa via caem, ou no ateísmo, ou no deísmo, que são, ambos, coisas que a religião cristã abomina quase que igualmente"*(Laf.449/Br.556).

Concordamos com Henri Gouhier quando este afirma que, no fragmento que acabamos de citar, a palavra *"natureza"* não constitui uma menção específica às provas de estilo tomista – que partem "do mundo" -, mas se refere a *"tudo que pertence à ordem da*

---

[282] Como vimos há pouco, o único fator que faz com que não seja lícito considerá-la uma *demonstração perfeita* é a *hipótese* da regionalidade da razão humana.

[283] Doravante, todas as declarações pascalianas que mencionarem algum tipo de *conhecimento de Deus que não passe por Jesus Cristo* devem ser lidas à luz do que foi falado no tópico "*A hipótese da 'razão regional': uma herança montaigniana*". Levando-se em conta o que lá dissemos, não se deve crer que tal "conhecimento" seja resultado de alguma "demonstração metafísica perfeita", mas, ao invés disso, algo que fora conquistado por meio de raciocínios que, em princípio, podem ser questionados.

[284] Sermão CXLI. Referência dada pela edição dos *Pensamentos* da Martins Fontes, São Paulo, 2005, tradução de Mario Laranjeira.

[285] Que, como se sabe, é o pecado causador da *queda.*

natureza, inclusive as relações matemáticas inscritas em nossa inteligência"[286]. Por isso pode-se dizer que, neste sentido, *todas* as demonstrações metafísicas da existência de Deus "param na natureza".

Bem, já sabemos que quem busca a divindade utilizando-se apenas dos "instrumentos humanos" pode ficar - e, provavelmente ficará[287] – frustrado: Pascal é o primeiro a reconhecê-lo. Mas, o que pensar daqueles que "*conseguem formar para si um meio de conhecer a Deus e de servi-lo sem mediador",* que serão chamados por nosso autor de "deístas"*?*

Neste contexto, podem ser considerados *deístas* todos aqueles que, de alguma maneira, foram persuadidos pelas demonstrações metafísicas da existência de Deus e que, satisfeitos, deram por encerrada a sua busca pela divindade. Estas pessoas creem – por exemplo - na existência do "Autor das verdades eternas" (caso tenham sido persuadidas pela prova agostiniana) ou na existência do "Criador Inteligente" (caso tenham sido persuadidas pela *quinta via* tomista)[288].

Note-se, entretanto, que "Autor das verdades eternas", "Criador inteligente", "Ser necessário" e "Ser perfeitíssimo" são, reconhecidamente, nomes do Deus cristão. Por isso, não podemos concordar com Gouhier quando este - depois de ter afirmado que as demonstrações da existência de Deus são perfeitamente probantes - diz: "*isso não significa de forma alguma que eles (os filósofos) reconheçam sequer uma sombra do verdadeiro Deus sob a palavra que empregam"*[289]. Ora, pretendemos ter mostrado que, do ponto de vista pascaliano, as demonstrações metafísicas jamais poderiam ser consideradas completamente probantes[290]. Além do que, é surpreendente que o comentador francês diga que o Deus "demonstrado" nas provas metafísicas não tem nenhum ponto de intersecção com o Deus Bíblico, tendo-se em vista o que Pascal assevera, um pouco antes, *no mesmo* fragmento: *"o Deus dos cristãos não consiste em um Deus* <u>*simplesmente*</u> *autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas"*(Laf.449/Br.556, grifo nosso).

---

[286] Gouhier. Henri, <u>*Blaise Pascal: conversão e apologética*</u>, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.231.

[287] Caso tenha conhecimento das objeções céticas que podem ser contrapostas às demonstrações metafisicas.

[288] Do mesmo modo, pode-se dizer que quem fora persuadido pela *terceira via* tomista acredita na existência do "Ser necessário" e que quem se deixara persuadir pela prova *a priori* crê na existência do "Ser perfeitíssimo".

[289] Gouhier. Henri, <u>*Blaise Pascal: conversão e apologética*</u>, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.239.

[290] Por conta da *hipótese* da "regionalidade da razão".

Para além da estranha conexão entre os epicuristas e um Deus ordenador dos elementos[291], neste trecho fica sacramentada a identidade[292] entre a divindade cuja existência as provas metafísicas pretendem demonstrar e Jeová, que, apesar de não se limitar a tal, é, incontestavelmente, o autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos. Frente a isto, é lícito que se pergunte uma vez mais[293]: por que Pascal não pensou em utilizar-se - nem mesmo enquanto mera *argumentação* – de qualquer demonstração metafísica na *Apologia* que pretendia escrever, já que o Deus "demonstrado" nestas provas é o mesmo que o da religião[294]?

Vimos mais acima que o perigo de fazer com que seu leitor cometa o pecado do orgulho é um dos motivos pelos quais nosso filósofo parece não crer valer a pena incluir em sua obra nenhuma das tradicionais provas. Agora, já estamos em condições de compreender devidamente o segundo dos motivos *teológicos* dessa exclusão: o risco da suspensão da busca pelo verdadeiro Deus. Afinal, o deísta é aquele que, ao procurar Deus, "parou na natureza", ou seja, é aquele que, tendo sido persuadido por alguma demonstração metafísica, se contentou em ter encontrado, por exemplo, o "autor das verdades geométricas".

Mas, se o Deus verdadeiro - o Deus bíblico – *é* o autor das verdades geométricas, qual seria o problema em reverenciá-lo deste ponto de vista? Dito em outras palavras: que problema há em *"formar para si um meio de conhecer a Deus e de servi-lo sem mediador"*, uma vez que este Deus a quem se "conhece" é o verdadeiro? Ao respondermos a esta questão, adentramos no próprio cerne da teologia pascaliana, pois, se o deísta[295]peca em deter-se no "autor das verdades geométricas" é porque Deus deve ser buscado pelo homem, antes de tudo, enquanto *Salvador*[296].

---

[291] Sobre isto, ler nota 228.

[292] A identidade entre o Deus cristão e o deus demonstrado nas provas metafísicas é, a nosso ver, análoga à identidade que há entre um objeto x e o mesmo objeto representado numa foto – onde é representado de forma parcial, mas, ainda assim, fidedigna.

[293] Já que, apesar de não serem perfeitamente demonstrativas e poderem fomentar o orgulho, tais provas nos dão a "conhecer" o verdadeiro Deus.

[294] Como vimos anteriormente, Montaigne, apesar de não considerá-los completamente probantes, crê que os raciocínios de Raimond Sebond "*são capazes de servir de encaminhamento e de primeiro guia a um aprendiz para pô-lo a caminho desse conhecimento (*das coisas divinas)". Montaigne, Michel de. Les Essais, II, xii, PUF, Paris, 2004, p.447. Não obstante terem concepções epistemológicas muito similares, o autor dos *Ensaios* não parece levar em conta nenhum dos fatores *teológicos* que farão com que Pascal não se utilize - nem enquanto argumentação - de qualquer prova metafísica da existência de Deus.

[295] No fragmento Laf.449/Br.556, Pascal não elabora qualquer diferenciação (nem estabelece qualquer relação) entre *deístas*, *pagãos* e *epicuristas.* Não há como saber, por exemplo, se o filósofo considerava

É bem verdade que o texto do *Memorial*[297] faz uma distinção entre o "Deus de Abraão, Isaac e Jacó" - caracterizado como o "único verdadeiro Deus" - e o "Deus dos filósofos e dos sábios" – que, por motivos óbvios, é necessariamente um falso deus. Mas, em que sentido? Bem, o *criador das verdades geométricas*, sendo o próprio Jeová, não pode ser tido como *falso.* Assim, só nos resta concluir que o *criador das verdades geométricas* se torna um falso deus *ao ser reificado pelos filósofos*. Isto significa dizer que os sábios, ao isolarem (ou se concentrarem exclusivamente sobre) determinadas características do verdadeiro Deus, acabam negligenciando o fato de que elas não passam de *atributos* deste Ser, criando, desta maneira, verdadeiros *ídolo*s que, segundo Franklin Leopoldo, nada mais são que *"cristalizações dos resultados do conhecimento"*[298].

Pascal parece ter isto em mente quando, ao repreender o autor das *Meditações*, afirma: *"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 Deus"*(Laf.1001)[299]. Quem é – segundo Pascal – o Deus de Descartes? Um mero "primeiro motor"[300]. Entretanto, o verdadeiro Deus não é *apenas* o *primeiro motor*, e, ao reduzi-lo a tal, Descartes esta procedendo à construção de um ídolo[301].

O autor das *Meditações*, ao invés de nos indicar o *Salvador*, apresenta-nos um ídolo que ele mesmo construíra tendo em vista uma meta específica: fundamentar sua

---

o paganismo um *tipo de deísmo* (até porque não fica claro se este "paganismo" a que o apologista se refere é a religião greco-romana ou a "teologia" platônica). De qualquer modo – e é isto que importa -, os três grupos são formados por homens que pretendem ser possível um conhecimento adequado da divindade sem a mediação do Cristo.

[296] Voltaremos a isto no capítulo 9, onde nos debruçaremos sobre as *provas históricas do cristianismo.*

[297] Laf.913. (não consta na edição Brunschvicg).

[298] Silva, Franklin Leopoldo e. Notas sobre causalidade e contingência em Leibniz e Pascal in Necessidade e contigência na modernidade , Barcarola, São Paulo, 2009, p.121. *"Faz-se da própria verdade um ídolo para si, pois a verdade fora da caridade não é Deus, e é sua imagem e um ídolo que não se deve amar nem adorar" Laf.926/Br.582.*

[299] Este fragmento não consta na edição Brunschvicg. Trata-se de uma declaração *relatada* por Marguerite Périer, sobrinha do filósofo.

[300] É curioso que Pascal – ou, o que é mais provável, sua sobrinha – tenha atribuído a Descartes tal concepção de Deus, sabidamente aristotélica. Apesar deste equívoco, o espírito do fragmento é claro: o autor das *Meditações* interessa-se por Deus *apenas* enquanto fundamento da metafísica.

[301] Como expusemos no tópico "*A apologia de Raimond Sebond"*, Montaigne também recrimina os filósofos por construírem ídolos, já que, segundo o autor dos *Ensaios,* todo discurso que pretende afirmar algo a respeito de Deus não passa de uma *analogia infundada*, estabelecendo – arbitrariamente – uma relação entre o que conhecemos (nós próprios) e o que não conhecemos (Deus). Todavia, pode-se perceber que os motivos que fazem com que Pascal acuse os filósofos de procederem à construção de ídolos são diferentes daqueles que movem Montaigne.

filosofia – eis porque Pascal o considera *inútil*[302]. Dada a condição decaída do homem, não basta que encontremos em Deus um mero princípio explicativo: necessitamos de redenção, e esta é proporcionada apenas por Jesus Cristo, o *Mediador* que, por meio da graça, é capaz de nos *reaproximar* de nosso Criador, do qual havíamos nos separado em decorrência do pecado.

Mais do que satisfazer uma vã curiosidade, o conhecimento alcançado na busca por Deus deve concorrer para a salvação de nossa alma. Levando-se isto em conta, entender-se-á por que as provas da divindade de Jesus serão tão caras a Pascal, já que *"o conhecimento como reaproximação só é possível pela mediação crística"*[303].

Acreditamos que o apologista preferirá as *provas históricas do cristianismo* às demonstrações metafísicas da existência de Deus *justamente* por elas serem *teologicamente* superiores a estas últimas[304]; pois, se as demonstrações metafísicas encorajam a criação de ídolos - ou, na melhor das hipóteses, "demonstram" Deus sob vieses inúteis à salvação[305] -, as provas do cristianismo apontam para Jesus Cristo: verdadeiro Deus e *único* doador da graça salvífica. Além disso, as demonstrações metafísicas da existência de Deus são motivo de soberba para aqueles que, desta maneira, O encontram; ao passo que, por meio das *provas históricas do cristianismo*, não se corre o risco de exacerbar o orgulho humano, já que, ao conhecermos o Deus que se fez homem, reconhecemos, simultaneamente, nossa necessidade de redenção, ou seja, reconhecemo-nos miseráveis: "*os que conhecem a Deus pelo mediador conhecem a própria miséria"*(Laf.190/Br.543).

---

[302] *"Descartes inútil e incerto"* (Laf.887/Br.78).

[303] Silva. Franklin Leopoldo e. *Fé e Razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal*, in Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.11, n.1, p.29-44, jan-jun.2001, p.41.

[304] Já que, a nosso ver, elas encontram-se no mesmo "patamar epistemológico". Voltaremos a isto quando tratarmos especificamente das *provas históricas do cristianismo*.

[305] *"Ainda que 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 sua salvação"*(Laf.449/Br.556).

Conclusão

Iniciamos esta parte de nossa dissertação ressaltando o espanto de Pascal frente à indiferença da maioria das pessoas no que tange a sua salvação. Defendemos que uma das armas mais profícuas para retirar o ser humano da letargia em que se encontra seria *demonstrar* a existência do Ser que, tendo-o criado, pode condená-lo à danação ou regalá-lo com a vida eterna.

Pascal, no entanto, se recusou a incluir em seu projeto apologético qualquer prova metafísica da existência de Deus. Assim, definimos como sendo nossa principal meta *determinar os motivos desta recusa*[306]. Para isso, apresentamos quatro das mais importantes provas da existência de Deus da tradição filosófica, e, posteriormente, apontamos o porquê de Pascal não poder incluí-las na obra que tencionava escrever, frisando as incompatibilidades *epistemológicas* existentes entre estas *demonstrações* e a posição pascaliana a respeito da (in)capacidade de conhecer do homem.

Tentamos indicar que, dentre os motivos epistemológicos da recusa pascaliana, o mais profundo e abrangente é aquele que convencionamos chamar de *hipótese da razão regional* - a nosso ver, uma ideia sorvida por nosso filósofo na *Apologia de Raimond Sebond*, de Michel de Montaigne. Ao analisarmos o supracitado *ensaio*, intentamos tornar patente a ambígua posição assumida pelo filósofo cético frente aos raciocínios do teólogo catalão – cuja obra expusemos sucintamente. Desenvolvemos uma hipótese de leitura, segundo a qual Montaigne não pode aceitar os raciocínios sebondianos enquanto *demonstrações perfeitas*, não obstante considerá-los uma boa introdução às verdades do cristianismo.

Por fim, afirmamos que a recusa pascaliana das demonstrações metafísicas da existência de Deus também é motivada por fatores estritamente *teológicos*, tais como o pecado do orgulho e o risco representado pelo deísmo.

Eis que, assim, terminamos a apresentação de um dos *limites epistemológicos da apologética pascaliana*, qual seja, o fato de o projeto da *Apologia da religião cristã* de Blaise Pascal não contar com nenhuma prova da existência de Deus; fato que, como pretendemos ter suficientemente apontado, é uma consequência inevitável dos pressupostos *epistemológicos* e *teológicos* assumidos pelo gênio de Port-Royal.

---

[306] Que é um dos *limites epistemológicos* que são analisados no presente trabalho.

Parte III

Argumentação em prol da religião cristã

Na segunda parte do presente trabalho, exploramos os motivos pelos quais Blaise Pascal não pode integrar ao seu projeto apologético nenhuma *demonstração metafísica da existência de Deus.* Frisamos que esta "carência" da obra pascaliana é, antes de tudo, uma *consequência* dos pressupostos *epistemológicos* e *teológicos* adotados pelo autor – o que quer dizer que tal "lacuna" não denuncia senão a *coerência* do pensamento de nosso filósofo.

Agora, tratar-se-á de apresentar os expedientes que Pascal teve que desenvolver na tentativa de realizar satisfatoriamente seus fins apologéticos no vácuo deixado pelo esboroamento das tradicionais provas.

Num primeiro momento, acompanharemos o encadeamento dos raciocínios que compõem a famosa *aposta* – onde o autor se esforça para *demonstrar*, não mais a existência de Deus, mas sim que a atitude humana mais razoável é viver como se Ele existisse, obedecendo-o mesmo antes de Nele crer. Isto feito, nos debruçaremos sobre um grupo de fragmentos - que reunimos sob o nome de *análises antropológicas* - onde Pascal visa evidenciar as mais profundas contradições humanas para, na sequência, apontar que somente a religião cristã é capaz de explicá-las. Por fim, no capítulo nomeado *provas históricas do cristianismo,* acompanharemos a argumentação do filósofo desenvolvida com vistas a provar a divindade de Jesus tendo por base as próprias *Escrituras.*

Alguns dos *limites epistemológicos da apologética pascaliana* que virão à tona nesta parte de nosso trabalho são: i) o fato de o momento mais "racionalista" dos *Pensées*[307] ser – apenas – parte integrante de uma *aposta*, cuja simples existência já nos indica a impotência do homem (e, consequentemente, do apologista) para provar que Deus é; ii) o fato de as *análises antropológicas* não chegarem a *demonstrar* que o homem não está mais no estado em que foi criado, ainda que estabeleçam que a *hipótese* da queda é a única capaz de explicar todos paradoxos da condição humana; iii) o fato de as *provas históricas do cristianismo, não serem* - como seu próprio autor confessa – completamente probantes.

[307] A saber, os raciocínios de teor matemático que figuram no fragmento Laf.418/Br.233.

Capítulo 7: A *aposta*

"Ordem. Carta a um amigo para levá-lo a buscar. 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, segundo essa religião, mesmo quando assim acreditasse, isso de nada lhe serviria. E que assim prefere não buscar. E, sobre isso, responder-lhe: A Máquina"(Laf.5/Br.247).

Revelador, o fragmento acima, além de nos indicar que Pascal chegou a considerar a hipótese de compor sua *Apologia* ao modo das *Provinciais* – ou seja, por meio de sucessivas *cartas* -, torna patente uma das preocupações centrais de nosso filósofo, qual seja, retirar seu leitor da indiferença em que se encontra no que tange às questões relativas à religião.

Já sabemos que, enquanto herdeiro do ceticismo montaigniano, Pascal crê ser impossível *demonstrar*, de maneira perfeita, a existência de Deus – o que faz com que ele não possa contar com aquele que, a justo título, pode ser considerado o expediente mais profícuo de um apologeta: *provar* a existência do Ser ao qual devemos dedicar nossas vidas.

No entanto, esta incapacidade – ou *limite* – da razão não fará com que Pascal desespere de retirar o humano de seu estado letárgico, pois, ainda que o objeto da fé não seja passível de *demonstração*, é possível *provar* – matematicamente - que é mais interessante para o homem *apostar* que Deus existe do que *apostar* em Sua não-existência[308] - tarefa que nosso filósofo leva a cabo brilhantemente no célebre fragmento Laf.418/Br.233, que analisaremos doravante.

Nossa abordagem de tal fragmento se dará em duas etapas, sendo que, antes de nos debruçarmos sobre a *aposta* propriamente dita, nos focaremos nas linhas que lhe servem de introdução e que, segundo pretendemos apontar, são responsáveis por determinar seu *terreno epistemológico* – que será aquele do ceticismo.

Os *limites epistemológicos da apologética pascaliana* que tencionamos evidenciar neste capítulo são: i) o fato de os raciocínios do fragmento Laf.418/Br.233 - que, de

[308] Ainda que, como se verá, tal *demonstração* não seja completamente probante – em decorrência da *hipótese da razão regional*, já analisada mais acima.

acordo com Gouhier, são aquilo que há de mais "racionalista" nos *Pensées*[309] – não serem *senão* etapas da justificação racional de uma *aposta*, cuja existência, por si só, já aponta para o malogro sofrido pela razão em sua tentativa de obtenção de *provas*; afinal, se a *apologia pascaliana* pode - ou precisa - comportar a *aposta*, isto ocorre porque as famosas *demonstrações metafísicas da existência de Deus* não são mais possíveis; ii) o fato de nem mesmo a parte matemática da *aposta* ser completamente probante[310], visto que desenvolve-se num terreno predominantemente cético.

---

[309] *"A aposta representa o que há de mais audaciosamente "racionalista" na apologética de Pascal: lá, nós o vemos ir tão longe quanto possível para racionalizar a escolha à qual nos reduz a ausência de teodiceia racional".* Gouhier, Henri. *Commentaires*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.285.

[310] É importante que se diga desde já que, ao contrário do que se possa pensar, os raciocínios da *aposta* visam *provar* algo, a saber, que aquilo que há de mais interessante para o homem é *apostar* que Deus existe.

O terreno epistemológico da *aposta*[311]

"Infinito. Nada. 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"*(Laf.418/Br.233, grifo nosso)[312]. A nosso ver, o trecho supracitado está em estreita sintonia com o fragmento Laf.131/Br.434[313], cuja posição cética é sucintamente retomada nestas poucas linhas. Com efeito, em ambos os fragmentos, Pascal dá a entender que é *impossível* estarmos certos quanto à veracidade daquilo que Descartes chamara de "coisas matemáticas"[314] – afinal, ainda que não possamos deixar de *crer* (ou de "sentir") que o tempo, o espaço, os números e suas "leis" sejam verdadeiros, *"esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade"*(Laf.131/Br.434). Uma vez que apenas a *fé* nos garante que não fomos criados pelo acaso ou por um *"demônio mau"*[315] que se apraz em nos enganar, nunca poderemos ter *certeza absoluta*[316] de que, por exemplo, duas vezes dois seja, de fato, quatro.

Ora, se não estamos certos de que raciocinamos com retidão a respeito das coisas mais insignificantes e triviais, como poderíamos pretender abarcar Deus por meio de nosso pensamento? A função do segundo parágrafo do fragmento Laf.418/Br.233[317] parece ser exatamente esta, qual seja, ressaltar a desproporção que há entre o homem e seu Criador: *"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*

---

[311] Não é nossa pretensão proceder a uma análise exaustiva das linhas "introdutórias" do fragmento Laf.418/Br.233, sendo que nos focaremos *exclusivamente* sobre algumas afirmações pascalianas que, a nosso ver, visam delimitar o campo *epistemológico* sobre o qual se desenvolverão os raciocínios da *aposta.*

[312] Doravante, todas a citações dos *Pensées* que não estiverem acompanhadas do número do fragmento a que pertencem *são trechos do fragmento Laf.418/Br.233.*

[313] Tratado mais detidamente na parte I desta dissertação.

[314] Delimitando o alcance das "razões naturais de duvidar" na primeira *meditação* cartesiana, Franklin Leopoldo e Silva declara: *"Talvez, no entanto, os elementos últimos do sensível não possam da mesma forma ser colocados em dúvida. Tais elementos são o tempo, o espaço, o número, a relação e outros do mesmo gênero, que Descartes denomina "coisas matemáticas". Embora incluídas no conhecimento geral do mundo sensível, não são propriamente objetos de sensação e percepção, e podem ser considerados à parte, o que precisamente a matemática faz quando trata tais elementos separados das coisas sensíveis".* Descartes: a metafísica da modernidade, Editora Moderna, São Paulo, 2006, p.36.

[315] Laf.131/Br.343.

[316] Através de meios meramente humanos.

[317] Tal como estabelecido por Louis Lafuma. A respeito dos "*dois pedaços de papel*" que foram utilizados por Pascal na redação original da *aposta* – e da complexa relação do "texto central" com suas "notas marginais" -, ler Gouhier, Henri. Commentaires, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, cap. V.

puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus, assim a nossa justiça diante da justiça divina".

Já sabemos que a razão humana é um instrumento que não pode prestar contas de sua precisão[318] – já que parte de princípios cuja verdade não pode ser *demonstrada* – e que, portanto, não pode *provar*, de maneira inquestionável, a existência de Deus – em face do qual *"se torna um puro nada";* desta maneira, como é possível que Pascal afirme, ainda nas linhas introdutórias da famosa *aposta*, que *"pode-se perfeitamente conhecer que há um Deus sem saber o que ele é"?*

Diferentemente do que possa parecer, não há aqui qualquer contradição, mas sim uma mudança de registro. Note-se que, pouco antes de declarar que podemos "*conhecer que há um Deus*", o apologeta assevera que *"sabemos que existe um infinito e ignoramos sua natureza como* <u>*sabemos que é falso dizer que os números sejam finitos*</u>*"* (grifo nosso). Ora, se, no começo do fragmento, os números não passavam de um objeto de *crença*, agora é possível <u>*saber*</u> que eles são infinitos. Isto, a nosso ver, indica que Pascal talvez tenha suspendido – *temporariamente*[319] – a dúvida (artificial) que pairava sobre a verdade dos princípios do saber humano, o que faz com que seja lícito que voltemos a considerar como verdadeiro tudo aquilo que *não podemos deixar de acreditar* sê-lo[320].

Caso nossa interpretação da "introdução" da *aposta* esteja correta, torna-se compreensível a breve menção que Pascal faz, nesta altura de seu texto, à *demonstração da existência de Deus* agostiniana – e, consequentemente, torna-se compreensível sua afirmação de que se *pode conhecer que há um Deus*: *"Não há uma verdade substancial, vendo-se tantas coisas verdadeiras que não são a verdade mesma?"*[321]. Lembremos que, de acordo com o que defendemos na parte II de nossa dissertação[322], o único fator que impede a *demonstração* agostiniana[323] de ser tida como completamente probante - do ponto de vista pascaliano - é a *hipótese da razão regional*, segundo a qual é *possível*

---

[318] De acordo com o que expusemos nas partes I e II de nossa dissertação.

[319] Até por que, caso a suspensão da dúvida cética não fosse temporária, a *aposta* seria desnecessária – já que seria possível *demonstrar* a existência de Deus.

[320] Já que, *naturalmente*, não questionamos a veracidade dos *princípios* da razão.

[321] Gouhier, analisando esta menção pascaliana à *prova* agostiniana, declara: *"ao incorporar essa nota ao texto em face do qual ela se encontra, como faz a cópia, o tornamos incoerente".* <u>*Commentaires*</u>, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.279. Diferentemente do comentador francês, acreditamos ser perfeitamente possível incorporar tal "nota" ao texto central da *aposta,* desde que se tenha em mente a "mudança de registro" a que nos referimos acima.

[322] No tópico *"A hipótese da 'razão regional': uma herança montaigniana".*

[323] Apresentada no livro II do *De libero arbitrio.*

que os princípios que norteiam todos nossos raciocínios não tenham qualquer relação com a *verdade*[324]*;* assim sendo, todas as vezes que esta *hipótese* não for levada em conta, é lícito que se considere a *prova* agostiniana perfeitamente demonstrativa – que é o que parece ocorrer no trecho do fragmento Laf.418/Br.233 que ora analisamos.

No entanto, como já havíamos adiantado, a suspensão da dúvida cética na argumentação pascaliana é apenas temporária, pois, se o apologeta havia chegado a afirmar que *"pode-se perfeitamente conhecer que há um Deus sem saber o que ele é",* agora ele dirá que *"se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível".* Notemos que, assim que é revalidada a *hipótese* pirrônica da *regionalidade da razão,* a certeza quanto à existência de Deus volta a depender da *fé*: *"pela fé conhecemos sua existência, pela glória, conhecemos sua natureza"* (Laf.418/Br.233).

Tal intangibilidade da divindade, além de estar em consonância com a posição epistemológica adotada por nosso filósofo, é algo que é propalado pela própria doutrina católica – tal como interpretada pelos *jansenistas* -, de modo que, ao asseverar a impossibilidade de se *provar* a existência de Deus, Pascal está, simultaneamente, sendo fiel à sua opção filosófica e à sua religião: *"quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente 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"* (Laf.418/Br.233).

A incapacidade da razão para *demonstrar* perfeitamente o que quer que seja – inclusive a existência do *Deus de Abraão, Isaac e Jacó* – é o que faz com que o apologista tenha que encontrar meios alternativos para convencer seu interlocutor a converter-se. Será tendo isto em vista que Pascal elaborará sua *aposta* que, diversamente das tradicionais *teodiceias*[325], não terá a divindade por objeto, sendo que seu objetivo se resumirá a demonstrar que aquilo que há de mais interessante para o homem é viver de acordo com a religião cristã.

---

[324] Quer por termos sido criados pelo acaso, quer por sermos um joguete nas mãos de um gênio maligno. Sobre isto, ler Laf.131/Br.343 e *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003, p.34.

[325] Quem se utiliza do termo "teodiceia" para referir-se às *demonstrações metafísicas da existência de Deus* é Henri Gouhier, em seu livro *Blaise Pascal: conversão e apologética*, Discurso Editorial, São Paulo, 2006; notadamente no capítulo VII – *"A recusa da filosofia na nova apologética".*

O estatuto que nosso filósofo atribuirá a tal *demonstração* será analisado assim que tivermos exposto os raciocínios que compõem a parte “matemática” do fragmento Laf.418/Br.233.

A *aposta*

"Falemos agora segundo as luzes naturais. (...) Examinemos, pois, este ponto. E digamos: Deus existe ou não existe; mas para que lado penderemos? A razão nada pode determinar a esse respeito". (Laf.418/Br.233) – eis o pressuposto e o ponto de partida da *aposta* pascaliana, que se desenvolverá sob a forma de um *diálogo* no qual tomam parte um apologeta da religião cristã e um libertino[326].

O primeiro passo do cristão será reconhecer que nossa incapacidade para *demonstrar* a (in)existência da divindade faz com que toda posição humana concernente a este assunto não passe de uma *aposta*. Dirá ele: *"existe um caos infinito que nos separa (o homem de seu Criador). Joga-se um jogo na extremidade dessa distância infinita, em que dará cara ou coroa. Que aposta fareis?"*

Ingênuo, o interlocutor do apologista responde que, na ausência de verdades certas e seguras[327], o mais sensato a se fazer é *não apostar* - não percebendo que, ao acreditar que não aposta, já está apostando na *não-existência* do Ser Supremo[328]. De fato, o libertino é incapaz de notar que a *aposta "é uma exigência da existência. Eu sou, logo aposto. Existir, quer queiramos ou não, é existir com Deus ou existir sem Deus. Eu tenho liberdade de escolher "com Deus" ou "sem Deus": eu não tenho escolha entre escolher e não escolher"*[329].

---

[326] Investigando o que Pascal entendia por "libertino", Henri Gouhier afirma: *"Com qual sentido a palavra vem sob sua pena? Há na época dois sentidos usuais: o sentido primitivo que, como mais tarde "livre-pensador", inclui a ideia de uma liberação em relação às crenças religiosas; e também o sentido único que sobreviveu e que inclui a ideia de uma liberação em relação à moral e aos costumes. Pascal toma espontaneamente a palavra no primeiro sentido".* Blaise Pascal: conversão e apologética, Discurso Editorial, São Paulo, 2006, p.192.

[327] Como bem indica Luís Cesar Oliva, o que está por trás da relutância do libertino quando se trata de *apostar* é a primeira regra do método cartesiano, que consiste em "*não aceitar nenhuma verdade sobre a qual paire qualquer dúvida*". A questão da graça em Blaise Pascal, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996, p.27. A respeito disto, Gérard Lebrun declara: *"A oposição a Descartes não podia ser mais nítida. O cartesianismo se recusa a ter o provável como uma determinação objetiva. Admitirá, no máximo, que, quando na ação devo tomar "sem demora" um partido, eu escolha uma estratégia cuja saída é apenas provável. Mas, uma vez tomada minha decisão, eu deveria agir como se minha opinião não fosse 'duvidosa', mas 'muito verdadeira e muito certa'. Assim, a ideia do provável é eludida. Minha ação não será analisada relativamente à certeza ou incerteza de seu resultado: seria desarrazoado".* Lebrun, Gérard. Blaise Pascal, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.110.

[328] Voltaire discorda desta asserção, sendo que, na vigésima quinta das *Cartas inglesas,* dirá: *"Evidentemente é falso dizer: 'não apostar que Deus é, é apostar que Deus não é', pois aquele que duvida e pede esclarecimentos seguramente não aposta nem pró nem contra".* Cartas inglesas, *XXV,* in *Coleção "Os Pensadores", vol.XXIII,* Abril Cultural, São Paulo, 1973.

[329] Gouhier, Henri. *Commentaires*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.254.

Dado que não podemos deixar de *apostar*, cumpre, então, investigar que partido devemos adotar, ou seja, cumpre investigar *qual* das duas apostas pode nos ser mais vantajosa[330]. A este respeito, lembremo-nos que, nos capítulos 66 e 67 da *Theologia Naturalis*, Raimond Sebond defendia que *devemos* ser cristãos *precisamente por que temos obrigação de crer naquilo que nos traz mais conforto, dignidade e felicidade*. Uma vez que todos os seres se utilizam dos dons que lhes foram dados por Deus para seu próprio proveito, estaríamos *traindo a natureza* caso nos negássemos a ser católicos; afinal, o que nos poderia trazer mais conforto, dignidade e felicidade do que a crença num Deus perfeito, que nos criou à sua imagem e semelhança, e que, além disso, padeceu para que vivêssemos eternamente?

Contrariando o teólogo catalão, nosso autor, por sua vez, não crê que a *natureza* possa fornecer ao homem qualquer regra de conduta[331] e, por isso, sua argumentação terá de tomar outros caminhos[332]. Pressupondo que todos os homens querem ser felizes[333],

---

[330] *"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 justiceiro. A teologia racional se esboroou, mas o risco da perdição não deixa de permanecer, para cada ser humano, a ameaça mais temível. Deveria, pelo menos, ser assim".* Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.108.

[331] Como atesta o fragmento Laf.126/Br.93, Pascal não acredita que o homem possa elaborar um código de conduta tendo por base pretensas regras naturais: *"Os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada? O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa primeira natureza não venha a ser senão um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza"*(grifos nossos). Além disso, dada a enorme diferença que há entre os seres racionais e os bichos, a conduta destes últimos nunca poderá servir de cânon para nossas ações, afinal *"o homem não é nem anjo nem animal"*(Laf.678/Br.358).

[332] Como se verá a seguir, a *aposta* pascaliana é toda alicerçada sobre rigorosos raciocínios *matemáticos,* que, como bem indica Gouhier (e ao contrário do que alguns chegam a afirmar), nada têm a ver com o famoso *cálculo de probabilidades* – que, a bem da verdade, "*ainda não existia na época em que Pascal escreveu seu texto".* Com efeito, o modelo matemático da *aposta* é o da "regra dos partidos", que foi elaborado pelo filósofo com vistas a realizar a repartição justa do prêmio de um jogo quando este é interrompido antes de seu término, *e não para calcular a probabilidade de ocorrência de um evento futuro.* Comentando a "regra dos partidos", Gouhier dirá: "*Tomemos o caso mais simples, tal qual, em sua carta a Fermat, de 29 de julho de 1654, Pascal o apresenta no início de uma série de exemplos cada vez mais complicados. Somos dois jogadores; eis os dados; cada um aposta 32 pistolas ("pistoles" - antiga moeda de ouro); o ganho será, pois, de 64 pistolas; nós decidimos que ele será daquele que primeiro ganhar três partidas. Ora, eu ganho duas partidas e você, uma: nós queremos interromper o jogo: como repartir as 64 pistolas? Consideremos o que poderia ser a próxima partida: ou eu a ganho e, segundo nossa convenção, arrebato as 64 pistolas; ou vós a ganhais e, então, ficamos em igualdade, cada um tendo ganho duas partidas. Se nós interrompemos o jogo antes desta quarta partida, a equidade quer, antes de mais nada, que eu recupere minha aposta, ou seja, 32 pistolas, pois, de todo modo, eu a recuperaria depois da quarta partida; por outro lado, ao renunciar a jogar esta partida, eu perco uma chance em duas de ganhar as outras 32 pistolas: é, pois, justo que eu receba também a metade dessas 32 pistolas. A repartição será, pois: 32+16, quer dizer, 48 pistolas para mim, e 16 para vós. Assim, o modelo matemático que Pascal aplica à* aposta *não foi adotado para calcular a*

Pascal declara: *"pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhardes, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdereis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar"*(Laf.418/Br.233).

Já que a razão humana nada tem a declarar a respeito da existência divina, o único critério que deverá determinar o partido a ser tomado será nosso *bem*, ou melhor, aquilo que cada uma das apostas nos oferece como prêmio. Ora, é lógico que, levando-se em conta *apenas* as esperanças de ganho, somos compelidos a apostar que Deus *é*. Com efeito, ao apostarmos que Deus *não existe*, nada ganhamos – quer estejamos certos, quer estejamos errados; por outro lado, se apostarmos que Deus *existe*, há a possibilidade de vivermos para sempre: a escolha é óbvia.

Contudo, como ocorre em toda e qualquer aposta, há que se considerar, para além das esperanças de ganho, aquilo que empreendemos ou investimos ao escolher cada um dos partidos. Vimos há pouco que o apologeta assevera que, caso apostemos que Deus existe, ou ganharemos tudo, ou, na pior das hipóteses, não perderemos nada. Note-se que, ao afirmar que *nada perderemos*, Pascal está a pressupor que nossa vida atual não possui nenhum valor intrínseco - tese que, aliás, está em perfeita sintonia com sua consciência trágica, segundo a qual é completamente desprovido de valor tudo aquilo que não é *absoluto*, ou seja, tudo aquilo que não é o próprio *Deus*[334]. Todavia, se o *cristão perfeito* sustenta que "*o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada"*, esta não é a posição inicial do libertino que, ainda que já esteja convencido da necessidade da aposta, se questiona se, ao escolher *Deus existente*, não estaria

---

probabilidade de um evento que ocorrerá ao fim do jogo: ao contrário, ele é utilizado quando renunciamos a provocar este evento". Gouhier, Henri. Commentaires, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.282-284.

[333] *"Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção, por mais diferentes que sejam os meios empregados. Todos tendem para esse fim. O que faz com que uns vão para a guerra e que outros não vão é esse mesmo desejo que está em ambos acompanhado de diferentes visões. A vontade nunca faz o menor movimento que não seja em direção desse objetivo. É o motivo de todas as ações de todos os homens, até aqueles que vão se enforcar"*(Laf.148/Br.425). A ideia de que todos os homens buscam a felicidade é um lugar comum do *pensamento cristão* (para não dizermos do *pensamento ocidental*), sendo que Agostinho, no *De beata vita,* narrando seu festim de aniversário a Mânlio Teodoro, já constatava: *"Retomando, prossegui: queremos todos ser felizes? Apenas havia pronunciado tais palavras, e todos, a uma só voz e espontaneamente, disseram que sim".* A vida feliz, II, 10, Editora Paulus, São Paulo, 2010, p.128.

[334] *"Há 'pouca diferença' entre um homem que tem 'a mais bela profissão do mundo', que se consagra 'ao mais alto exercício do espírito' e 'um simples artesão'. É que não há, para a consciência trágica, nem graus, nem passagem ou aproximação. Ela ignora o mais e o menos para conhecer apenas o* Tudo *e o* Nada. *Não há então para ela senão pouca diferença, e isto quer dizer, no limite, nenhuma, entre tudo que não é rigorosamente válido, entre tudo que, sendo intramundano, não é absoluto".* Goldmann, Lucien. Le Dieu Caché, Gallimard, Paris, 2005, p.61.

apostando demais. Como assinala Lebrun, tal reação do incrédulo é bem compreensível, pois "*não se trata de nada menos do que renunciar a todos os prazeres desta vida, e seu piedoso interlocutor talvez tenha deslizado um pouco depressa neste particular"*[335].

Frente à ressalva daquele a quem quer converter, o apologeta abre mão de trabalhar com a tese de que nossa vida atual nada vale e passa a *demonstrar* que, mesmo que se atribua grande importância à existência terrena, o mais sensato a se fazer é *apostar* que Deus *é*: *"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?"*.

Ora, se é razoável que arrisquemos *uma* vida na esperança de ganharmos *duas* – dado que temos *uma* chance em *duas* de sermos bem-sucedidos em nossa escolha[336] -, seríamos *obrigados* a apostar que Deus existe – caso não quiséssemos ser insensatos – quando o prêmio a ser conquistado consistisse em *três* vidas. Aliás, uma vez que foi prometido aos cristãos, não *três* vidas, mas *"uma eternidade de vida e de felicidade"*, seríamos forçados a apostar na existência da divindade "*mesmo quando houvesse uma infinidade de possibilidades*" das quais somente uma fosse a nosso favor[337] – o que, como se sabe, não é o caso.

Por fim, o libertino sequer pode se negar a apostar que Deus *é* sob o pretexto de que a distância infinita que há entre aquilo que arrisca (sua vida finita) e aquilo que espera ganhar ("*uma infinidade de vida infinitamente feliz"*[338]) é proporcional à distância que há entre a *certeza* daquilo que investe e a *incerteza* do "prêmio" a ser conquistado. Ora, dirá o filósofo, só haveria uma distância infinita entre a *certeza do ganho* (ou a *certeza* daquilo que já se possui) e a *certeza da perda* (ou seja, a certeza de que, ao apostar, escolheremos o partido errado). Daí se pode concluir que só estaríamos escusados de apostar que *Deus existe* caso já soubéssemos, de antemão, ou que Ele *não existe*, ou, ainda, que Ele nos aniquilará *independentemente* do partido que tomarmos no que concerne à Sua existência.

---

[335] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.117.
[336] Posto que existem apenas duas opções, a saber, Deus *existe* ou *não existe*.
[337] Ou seja, mesmo que houvesse outras (inúmeras) hipóteses para além de *Deus existente* e *Deus não-existente.*
[338] Note-se que, com a expressão "*uma infinidade de vida infinitamente feliz",* Pascal indica-nos que a vida que espera os eleitos é infinitamente superior à vida terrena tanto *quantitativamente* (*"uma infinidade de vida"*) quanto *qualitativamente* (*"infinitamente feliz"*).

"Isto é demonstrativo, e se os homens são capazes de alguma verdade, essa o é" – com esta declaração Pascal dá por encerrada a parte matemática de sua *aposta* e devolve a palavra ao libertino, que interroga: *"Confesso, declaro, mas além disso não há meio de ver o que está por baixo do jogo?";* ao que o apologeta retruca: *"Sim, as Escrituras e o resto".* A nosso ver, tal questionamento do libertino pode ser interpretado de dois modos distintos, ainda que não excludentes. Se não, vejamos.

Ao querer saber *"o que está por baixo do jogo",* o incréu pode, inicialmente, estar se referindo a um dogma cristão que, insensivelmente, Pascal introduziu no cerne de sua *demonstração*, qual seja, a ideia de que os escolhidos por Deus viverão eternamente em beatitude. Ora, uma vez que a infinita felicidade dos *agraciados* não é um dado que pode ser descoberto pela razão, é possível que o ateu esteja exigindo de seu interlocutor que ele revele a procedência de tal informação – o que torna compreensível a resposta de nosso autor: "*as Escrituras e o resto*[339]*".*

Além disso, ao indagar o apologeta sobre aquilo que *"está por baixo do jogo",* o libertino talvez espere que seu interlocutor o ponha a par de *qual religião* deve seguir - pois, no fim das contas, se já foi *demonstrado* que é mais vantajoso para o homem apostar que Deus existe, ainda não se disse nada a respeito de *qual* Deus é esse: tarefa que Pascal levará a cabo somente nas *provas históricas da religião cristã* e em suas *análises antropológicas*[340], às quais o filósofo parece nos remeter quando responde ao incréu que aquilo que "*está por baixo do jogo"* da *aposta* são *"as Escrituras e o resto".*

Contudo, independentemente do modo como se interprete a pergunta do incréu e a respectiva resposta pascaliana, o fato é que, ainda que já tenha reconhecido que é-lhe mais vantajoso apostar na existência de Deus, o libertino é incapaz de crer: *"estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forçam-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?".*

Sabendo que a verdadeira fé não é senão um dom divino – e que, portanto, não pode ser infundida nos homens por meio de raciocínios ou argumentações -, o apologeta atinge, aqui, uma das metas que almejava desde o início do fragmento Laf.418/Br.233,

---

[339] Neste caso, ao utilizar-se do termo "resto", Pascal talvez tenha em mente as declarações dos *Padres* e dos *santos*, ou seja, talvez esteja referindo-se à *tradição* da Igreja.
[340] Que serão por nós abordadas nos dois próximos capítulos desta dissertação.

qual seja, demonstrar ao pagão que sua falta de fé não se deve a seu - pretenso - apego à razão, mas, ao invés disso, à sua *carnalidade*; afinal, uma vez que já foi *provado* que a atitude do cristão é mais sensata que a do ateu, só nos resta concluir que aquilo que faz com que o libertino continue a rechaçar a religião são suas *paixões*: *"ficai sabendo ao menos que a vossa impotência para acreditar vem de vossas paixões".*

Ora, uma vez que o que prende o libertino à incredulidade é algo irracional, o apologeta não mais se preocupará em convencer sua razão, mas sim em auxiliá-lo a "*educar o autômato que o domina*"[341], e, assim, lhe recomendará que passe a *agir* como católico, "*tomando água benta, mandando dizer missas, etc.*" Acima de tudo, nosso autor quer que seu leitor se *bestifique* – termo que, apesar de ter horrorizado *"gerações de comentadores e editores"*[342], não significa senão que devemos *"viver para o infinito, agir para o infinito, pensar sempre visando ao infinito e tudo interpretar na direção do infinito, à espera de que Deus nos conceda eternamente sua graça"*[343].

Todavia, é importante que se ressalte que *apostar* na existência do Criador não é o mesmo que ter *fé* – a qual permanece sendo um dom divino *absolutamente gratuito*[344]. Neste sentido, a *bestificação* pode ser tida por um *dever moral* que consiste na obrigação de dispormos *"tudo que está em nosso alcance (seja na ordem material ou racional) para o infinito, mesmo sem compreendê-lo e antes de crer. Bestificar-se é um*

---

[341] Oliva, Luís César Guimarães. A questão da graça em Blaise Pascal, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996, p.29. O "autômato" mencionado por Oliva não é senão a "máquina" à qual Pascal se refere na última linha do fragmento Laf.5/Br.247, por nós citado no início deste capítulo. Ambos os termos estão intimamente relacionados às ações que os homens realizam *automaticamente* ou *maquinalmente;* dito de outro modo, talvez não seja exagerado asseverar que o "autômato" - ou a "máquina" - que domina o homem são seus próprios *costumes*. Neste sentido, a *educação* do *autômato* nada mais seria do que uma *reeducação dos hábitos*.

[342] Lebrun, Gérard. Blaise Pascal, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.121.

[343] Oliva, Luís César Guimarães. A questão da graça em Blaise Pascal, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996, p.32.

[344] Não são raros aqueles que, equivocadamente, defendem que, para Pascal, *apostar* que Deus existe e *crer* na Sua existência são coisas idênticas. Tal é o caso, por exemplo, de Lucien Goldmann, que, em seu clássico estudo sobre obra pascaliana, afirma: "*Nós já dissemos alhures que, ao substituir - no fragmento Br.233 - as palavras "aqueles que agora apostam" por "aqueles que presentemente não tem nenhuma dúvida", Port-Royal não falseou o pensamento de Pascal".* Goldmann, Lucien. Le Dieu Caché, Gallimard, Paris, 2005, p.329.

Richard Dawkins, por sua vez, além de cometer o mesmo erro interpretativo de Goldmann, assevera que os raciocínios do fragmento Laf.418/Br.233 fomentam, quando muito, *"uma crença fingida em Deus"* : *"Há, porém, alguma coisa claramente esquisita no argumento. Acreditar não é uma coisa que se possa decidir, como se fosse uma questão política. Não é pelo menos uma coisa que eu consiga decidir por vontade própria. Posso decidir ir à igreja e posso decidir recitar a novena, e posso decidir jurar sobre uma pilha de Bíblias que acredito em cada palavra escrita nelas. Mas nada disso pode realmente me fazer acreditar se eu não acreditar. A aposta de Pascal só poderia servir de argumento para uma crença* fingida *em Deus".* Dawkins, Richard. Deus: um delírio, *Companhia das Letras, São Paulo, 2007, p.146.*

caminho moralmente sadio para esperar pela graça, mas ainda é uma aposta, uma atitude da esfera humana e, portanto, está longe de ser a verdadeira causa da graça"[345].

Pascal arremata sua argumentação declarando que aqueles que concordarem em se submeter à religião católica, mesmo que nunca venham a receber a *graça* divina, não terão deixado de receber um prêmio "*já nesta vida*". Sobre isto, dirá ele: *"que mal vos ocorrerá se tomardes esse partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro... Na verdade não estareis nos prazeres emprestados, na glória, nas delícias; mas não tereis acaso outros?".*

Deve-se notar que, se os raciocínios desenvolvidos ao longo do fragmento Laf.419/Br.233 logram, na melhor das hipóteses, fazer com que o libertino se *bestifique* – e se a *bestificação* não é idêntica à fé, sendo que sequer pode causá-la -, então a célebre *aposta* de Pascal é incapaz fomentar a *verdadeira conversão* – fato que pode ser considerado um *limite religioso* da *apologia* que nosso filósofo pretendia escrever.

Por outro lado, quando se trata dos *limites epistemológicos da apologética pascaliana* que se evidenciam na *aposta*, cremos que o mais relevante dentre eles é enunciado com particular clareza na asserção que, como dissemos anteriormente, encerra a "parte matemática" do fragmento de que ora tratamos, qual seja, *"isto é demonstrativo, e se os homens são capazes de alguma verdade, essa o é"* (grifo nosso). Note-se que, na declaração supracitada, o filósofo admite que algo pode ser *demonstrado* e, ainda assim, não ser *verdadeiro*; para o apologeta, ainda que nossos raciocínios assumam a *forma* de uma demonstração[346] – como é, por exemplo, o caso dos raciocínios de teor matemático que figuram no fragmento Laf.418/Br.233 – isto não significa, em absoluto, que eles tenham qualquer relação com a verdade.

Uma *demonstração*, por mais rigorosa que seja – e Pascal não parece ter qualquer dúvida com relação à retidão de suas considerações matemáticas[347] -, *sempre* partirá de

---

[345] Oliva, Luís César Guimarães. *A questão da graça em Blaise Pascal*, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996, p.33.

[346] Ou seja, ainda que nossas ideias estejam conectadas umas às outras por meio de um rigoroso encadeamento dedutivo.

[347] Que, como nos lembra Lebrun, já sofreram inúmeras – e graves – críticas: *"a essa 'demonstração', as objeções matemáticas não foram poupadas, desde Condorcet (em um artigo brilhante, Gilles Granger mostra que em todo o rigor matemático, Pascal deveria ter concluído que... não se deve apostar)".* Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p. 117-118.

princípios de cuja verdade nunca poderemos estar completamente certos, ainda que deles não possamos naturalmente duvidar. Ora, tal incerteza não incide apenas sobre os princípios que servem de base às *demonstrações metafísicas*[348], mas também abarca os próprios números e suas "leis" – como sugere o primeiro parágrafo do fragmento que analisamos. Daí se entende por que, logo após *demonstrar matematicamente* que nos é mais interessante apostar que Deus existe, Pascal faz questão de frisar que, a despeito de todo esforço humano, não podemos ter certeza de que os resultados de nossas investigações são, de fato, verdadeiros; afinal, como já apontamos, o fato de não podermos deixar de acreditar nos números "*não é uma prova convincente de sua verdade"*(Laf.131/Br.434).

Retomando a distinção realizada no terceiro capítulo da primeira parte desta dissertação, pode-se dizer que os raciocínios matemáticos do capítulo Laf.418/Br.233, apesar de serem *formalmente demonstrativos*, não são *senão* uma *argumentação* – já que Pascal parece reconhecer que a conclusão à qual nos levam não é absolutamente inquestionável.

Por tudo quanto dissemos, vê-se que nem mesmo a parte que Gouhier considera "*a mais racionalista dos Pensées"* - a saber, o aparato matemático da *aposta* – escapa completamente à dúvida cética (de matriz montaigniana), sendo que, para Pascal, a hipótese da *regionalidade da razão* parece incidir sobre a demonstração de que *devemos* apostar que Deus existe tanto quanto incidia sobre as tradicionais *provas da existência da divindade.*

Há, no entanto, uma diferença nada desprezível entre os raciocínios que visam fazer com que vivamos como cristãos e os raciocínios que pretendem demonstrar a existência de Deus: enquanto estes últimos podem fomentar o orgulho ou levar-nos ao *deísmo*[349], os primeiros nada mais são do que um convite racional à contrição e à busca da *graça* divina – motivo pelo qual serão tão caros ao apologeta.

Por fim, é importante que se note que o ceticismo que chega a lançar seus tentáculos sobre a matemática da *aposta* é, paradoxalmente, aquilo que a torna necessária, pois, se

---

[348] Que, de modo resumido, são: o *princípio de identidade, o princípio de não-contradição,* o *princípio do terceiro excluído* e o *princípio de causalidade* ou *razão suficiente.*

[349] Como foi indicado mais acima, no tópico *"Motivos teológicos da recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus".*

os argumentos céticos não pesassem sobre as *demonstrações metafísicas da existência de Deus* e não corrompessem seu poder probatório, Pascal não se veria obrigado a desenvolver uma argumentação com vistas a racionalizar uma escolha que, no limite, continua sendo realizada no escuro - fato que, a nosso ver, pode ser considerado como um *limite epistemológico da apologética pascaliana*, que, nem em seu momento mais "racionalista", logra dissipar *o silêncio desses espaços infinitos.*

Capítulo 8: Análises antropológicas

Já sabemos que Pascal recusa as provas metafísicas da existência de Deus e que, no entanto, *demonstra matematicamente* que a atitude humana mais razoável é *apostar* que Ele existe. Todavia, como já fora apontado no capítulo anterior, os raciocínios desenvolvidos na *aposta* (Laf.418/Br.233) não se pronunciam, em nenhum momento, a respeito de *qual* Deus devemos procurar, ou seja, não nos dizem *qual* religião é a verdadeira – tarefa que será assumida pelo apologista tanto nas *provas históricas do cristianismo* quanto nas *análises antropológicas* das quais trataremos daqui em diante.

Para Pascal o homem é um ser contraditório, cujas ambições e capacidades, por não manterem nenhuma *proporção* entre si, fazem dele um "*monstro incompreensível"* (Laf.130/Br.420). Ora, o que convencionamos chamar aqui de *análises antropológicas* é precisamente aquela parte da obra pascaliana que é constituída pelas reflexões do filósofo concernentes às nossas mais profundas contradições, as quais – como pretendemos indicar ao longo deste capítulo -, podem ser assim resumidas: o homem deseja avidamente a verdade, mas é incapaz de apreendê-la; ele tem um instinto que lhe diz que não encontrará a felicidade senão no repouso, mas não pode evitar de dispersar-se na busca de objetos que são incapazes de satisfazê-lo.

Em nosso trajeto, nos debruçaremos sobre as análises do autor tocantes tanto à ordem político-social[350] quanto ao campo psicológico (*divertissement).* Como ficará claro mais adiante, tais análises – que compõem uma verdadeira *"anatomia moral"*[351] - exercem, na economia dos *Pensées,* um papel bem definido: mostrar que a doutrina cristã é a *única* capaz de explicar todos os paradoxos da condição humana – incompreensíveis do ponto de vista meramente racional.

É importante que, ao estudarmos a antropologia pascaliana, não nos esqueçamos de que, para seu autor, ela tem a função de um instrumento apologético: uma vez evidenciados determinados *efeitos* (nossas "contrariedades") e a incapacidade em que nos encontramos para descobrir suas *razões,* o apologeta espera que seus leitores possam levar a sério – isto é, sejam capazes de ponderar, livres de preconceitos pseudo-racionalistas - as respostas oferecidas pela religião católica.

---

[350] As quais, por não tratarem senão das contradições e insuficiências humanas, podem muito bem ser consideradas *análises antropológicas.*

[351] A expressão é de Scarlett Marton: *Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral*, Discurso (24), São Paulo, 1994, p.159-172.

Note-se que a exigência de que a *verdadeira religião* deve, necessariamente, ser capaz de explicar o ser humano é o pressuposto que está na base de toda antropologia desenvolvida por nosso filósofo: *"as grandezas e misérias do homem são tão visíveis que é absolutamente necessário que a verdadeira religião nos ensine tanto que existe algum princípio de grandeza no homem como também há nele um grande princípio de miséria. É necessário também que ela explique essas espantosas contrariedades. (...) É necessário que ela nos dê as razões dessas oposições que temos com relação a Deus e nosso próprio bem. É necessário que nos ensine os remédios para essas impotências e os meios de obter esses remédios. Examinem-se a esse respeito todas as religiões do mundo e veja-se se existe alguma outra, fora a cristã, que a isso satisfaça"*(Laf.149/Br.430).

Através do procedimento da *reviravolta do pró ao contra* ("*renversement du pour au contre*") – que teremos a oportunidade de ver em ação na sequência deste trabalho – Pascal relativizará as opiniões do *povo* e dos filósofos e estabelecerá a superioridade do ponto de vista do *cristão perfeito* - o único verdadeiro conhecedor da *razão* dos *efeitos*. Aliás, é exatamente este o *limite epistemológico da apologética pascaliana* que tencionamos trazer à tona neste capítulo, qual seja, as mais profundas e definitivas explicações oferecidas pelo Pascal antropólogo são *dogmas* cristãos[352], admitidos no território da razão (apenas) por seu admirável poder explicativo. Como se verá, isto significa dizer que, ainda que se apresente como uma excelente *hipótese explicativa* da condição humana, a *queda* continuará indemonstrada - e indemonstrável.

[352] Cuja devida compreensão é um apanágio dos *cristãos perfeitos* (entre os quais se inclui Pascal) e o motivo da superioridade de seu ponto de vista, embora os sábios (não-cristãos) possam reconhecer seu poder explicativo.

Análises concernentes à ordem político-social

Pode-se dizer que as análises pascalianas concernentes à ordem político-social partem da constatação de um fato, a saber, a maioria dos homens tem por hábito obedecer as leis e os costumes do local onde nasceram, pois não duvidam de sua justiça. Assim, é comum que, numa sociedade aristocrática, o *povo* honre *"as pessoas de grande nascimento"*(Laf.90/Br.337), já que acredita piamente na superioridade inata dos nobres.

Entretanto, apesar do vulgo respeitar - como que por inércia - as normas político-sociais, não faltam aqueles que denunciam a arbitrariedade destas últimas. Nosso autor chamará estes "agitadores" de *semi-hábeis* (*"demi-habiles"*), os quais, tendo percebido a contingência das regras sob as quais vivem, sentem-se desobrigados a observá-las: *"Os semi-hábeis as desprezam* (as pessoas de grande nascimento), *dizendo que o nascimento não é uma vantagem da pessoa, mas do acaso"*(Laf.90/Br337).

Ora, a aleatoriedade das normas que dão forma aos diferentes grupos humanos não é negada por Pascal, o qual, fazendo eco a Montaigne, decreta não haver "*nada de justo ou injusto que não mude de qualidade ao mudar de clima",* sendo que *"três graus de aproximação do polo invertem toda jurisprudência; um meridiano decide a 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"*(idem)[353].

Não obstante, ainda que endosse a denúncia elaborada pelos *semi-hábeis*, o filósofo de Port-Royal repreende aqueles que se valem desse saber para *"abalar os costumes estabelecidos"*(idem) em nome da construção de uma sociedade pretensamente mais justa. Cedendo, aqui, à tentação de que fala Pierre Force em *Pascal et Machiavel*[354], ofereceremos um nome próprio ao *semi-hábil pascaliano*: Etienne de La Boétie.

---

[353] Estas linhas do fragmento Laf.90/Br.294 são praticamente uma paráfrase da *Apologia de Raimond Sebond,* onde Montaigne declara: *"Qual bondade é essa que ontem eu via valorizada e amanhã não mais, e que a travessia de um rio torna crime? Que verdade estas montanhas delimitam, que é mentira no mundo que fica além delas?" Ensaios, II, xii,* Martins Fontes, São Paulo, 2000, p.371.

[354] *"Quando se lê, no maço "razão dos efeitos", o fragmento 90* (Laf.) *sobre a honra devida às pessoas de grande nascimento, se é tentado a fazer corresponder a cada categoria, do "povo" aos "cristãos perfeitos", passando pelos "semi-hábeis", "hábeis" e "devotos", opiniões políticas reais".* Force, Pierre. *Pascal et Machiavel*, in Ferreyrolles, Gérard. *Justice et force: politiques au temps de Pascal*, Klincksieck, Paris, 1993, p.61. De nossa parte, ao propormos alguns nomes próprios para "preencher" as categorías

No seu famoso *Discurso da Servidão Voluntária* – escrito em 1548 - o jovem La Boétie, após afirmar ser *"um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser"*[355], passa a perscrutar a razão pela qual povos inteiros sujeitam-se aos mandos e desmandos de um só homem *"que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto têm vontade de suportá-lo"* e que *"não poderia fazer-lhes mal algum senão quando preferem tolerá-lo a contradizê-lo"*[356]. Ora, dirá La Boétie, a primeira das causas da *servidão voluntária* é o costume: *"os homens servem de bom grado"* porque *"nascem servos e são criados como tais"*[357].

É precisamente neste ponto que o pensamento do autor do *Discurso* começa a deixar transparecer seus limites ou sua *parcialidade*: La Boétie não crê que o mero costume possa legitimar um governo monárquico – que, para ele, pouco ou nada se distingue da tirania[358]. Como bem nota André Pèrés[359], La Boétie renega o costume como instância legitimadora dos reis em prol de uma reflexão política pautada sobre o *direito natural*[360]: qualquer Estado que desrespeite os direitos naturais dos homens deverá ser considerado injusto e, portanto, ilegítimo.

Otimista, o intelectual *semi-hábil* defende que a natureza fez-nos para sermos livres, de modo que se vivêssemos segundo suas regras – implantadas em nós sob a forma de miúdas e escorregadias *"sementes do bem"*[361] – e de acordo "*com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém"*[362].

---

supracitadas, não pretendemos afirmar que Pascal, ao escrever, tinha em mente tais personagens. Com efeito, nos utilizaremos deste expediente *apenas* para criar alguns contrastes, mediante os quais o pensamento de nosso autor possa tornar-se mais nítido.

[355] Boétie, Etienne de La. Discurso da servidão voluntária, Editora Brasiliense, São Paulo, 1999, p.11.

[356] Boétie, Etienne de La. Discurso da servidão voluntária, Editora Brasiliense, São Paulo, 1999, p.12.

[357] Idem, p.25.

[358] *"Se por ora não quero debater essa questão tormentosa – se as outras formas de república são melhores que a monarquia – gostaria ainda de saber, antes de pôr em dúvida a posição que a monarquia deve ter entre as repúblicas, se ela deve ter alguma, pois é difícil acreditar que haja algo público nesse governo onde tudo é de um"*. Idem, p.11-12.

[359] Para La Boétie *"a origem e legitimidade do poder só podem ser discutidas com referência ao direito natural".* Pèrés, André. L'État chez Montaigne, La Boétie, Pascal, in Ferreyrolles, Gérard. Justice et force: politiques au temps de Pascal, Klincksieck, Paris, 1993, p.73.

[360] Que, no contexto do *Discurso*, deve ser entendido, sobretudo, como *direito natural à liberdade*.

[361] Boétie, Etienne de La. Discurso da servidão voluntária, Editora Brasiliense, São Paulo, 1999, p.21.

[362] Idem, p.17.

É sobejamente sabido que Pascal problematiza a naturalidade da relação entre pais e filhos[363], além de não admitir a possibilidade de uma completa submissão do homem à razão[364]. No entanto, o que mais nos interessa aqui é ressaltar a rejeição do jusnaturalismo realizada pelo apologista: *"existem sem dúvida leis naturais, mas essa razão corrompida tudo corrompeu*"(Laf.60/Br.294). Como já se vem frisando desde o início desta dissertação, Pascal não crê que nossa razão seja capaz de apreender a verdade de maneira segura e inquestionável. Esta incerteza - que permeia todo conhecimento humano - também lança seus tentáculos sobre a esfera ético-política, de modo que, ainda que o Criador da natureza tenha estabelecido normas que diferenciam o justo do injusto, tais regras nos são completamente inacessíveis[365].

Eis por que são perigosos aqueles que defendem – assim como La Boétie – que se destrua a ordem estabelecida na esperança de fazer com que a Justiça platônica desça até este mundo: incapazes de entrar em acordo a respeito do que seja a justiça *em si*[366], caso nos neguemos a viver sob normas arbitrárias não haverá outra opção senão a guerra civil que, segundo Pascal, é o pior dos males que se pode abater sobre uma sociedade[367].

Dado este quadro, o que pensar, por exemplo, a respeito da regra que, numa monarquia, determina quem será o próximo soberano? Afinal, como admite Pascal, *"o que de há menos razoável do que escolher, para dirigir um Estado, o primeiro filho de uma rainha? Não se escolhe para dirigir um navio aquele dentre os passageiros que pertence à melhor família"*(Laf.977/Br.320).

De fato, aquilo que poderia ser considerado uma completa insensatez num contexto onde a racionalidade humana fosse um instrumento eficaz para diferenciar, inequivocamente, o justo do injusto, torna- se algo bem razoável no universo onde "*o juiz de todas as coisas*" não passa de uma "*cloaca de incerteza e erro*"(Laf.131/Br.434).

---

[363] *"Os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada?"* (Laf.126/Br.93).

[364] Ao invés de guiar racionalmente sua conduta, o homem pascaliano só age em obediência às suas próprias paixões e ao constrangimento exterior: *"A concupiscência e a força são as fontes de todas as nossas ações. A concupiscência faz as voluntárias; a força, as involuntárias." (*Laf.97/Br.334).

[365] Do ponto de vista meramente humano, fora de toda Revelação.

[366] *"A ideia que fazemos da "Justiça" varia segundo as paixões, a fantasia ou os interesses de cada qual".* Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.23. Édouard Morot-Sir aloca a palavra "justiça" entre os *termos primitivos* a que Pascal faz referência em *Do Espírito Geométrico: "A justiça é pois uma palavra indefinível, fonte de princípios e raciocínios variados, até mesmo contraditórios"*. Morot-Sir, Édouard. *La justice de Dieu selon Pascal*, in Ferreyrolles, Gérard. *Justice et force: politiques au temps de Pascal*, Klincksieck, Paris, 1993, p.282.

[367] Laf.94/Br.313.

A nossa miopia intelectual para encontrar a verdade faz com que seja uma sábia medida atrelarmos a sucessão do poder a algo incontestável - e não a intermináveis discussões sobre os (de)méritos do futuro governante que, no limite, só chegariam ao fim por meio da força.

A Justiça é algo que está para além de nossa alçada: suportemos, pois, as regras arbitrárias e imperfeitas responsáveis pela manutenção do *status quo* e da paz, "*que é o soberano bem"*(Laf.81/Br.299) – esta é, precisamente, a posição do *hábil* pascaliano.

"Nada oprime mais um Estado que a inovação: a mudança apenas dá nova forma à injustiça e à tirania. (...) Aventurar-se a refundir uma tão grande massa e mudar os alicerces de um edifício tão grande é próprio daqueles que para limpar apagam, que querem corrigir os defeitos particulares com uma confusão universal e curar os doentes com a morte. (...) O mundo é inapto para curar-se; é tão incapaz de suportar o que lhe pesa que visa apenas a desoprimir-se, sem olhar a que preço. Vemos por mil exemplos que ele costuma curar-se à própria custa"[368].

Cremos que a declaração supracitada dá-nos o direito de pensar que Michel de Montaigne[369] é um *hábil par excellence.* Afinal, o hábil é aquele que age como o *povo* – ou seja, aquele que obedece às normas político-sociais -, mas que, diferentemente deste último, o faz sem qualquer ilusão de estar submetendo-se à Justiça. O *hábil* – dirá Pascal[370] – é detentor de um *pensamento oculto* ("*pensée de derrière*") por meio do qual julga todas as coisas, ainda que, na prática, não se distinga da massa. A nosso ver, tal *pensamento oculto* pode ser entendido como a consciência da arbitrariedade das leis e dos costumes, acrescida da descrença no poder da razão no que tange à construção de uma sociedade mais justa.

---

[368] Montaigne, Michel de. *Ensaios,III, IX* Martins Fontes, São Paulo, 2000, p.258, grifo nosso.

[369] Referimo-nos, aqui, ao Montaigne "histórico", e não ao Montaigne tal qual interpretado por Pascal. Com efeito, no ambíguo fragmento Laf.525/Br.325, nosso filósofo parece colocar Montaigne entre aqueles que defendem que o costume deve ser seguido apenas *enquanto* justo ou razoável – o que faria dele um *semi-hábil.* Ora, esta não parece ser a verdadeira posição política do autor dos *Ensaios,* cujo conservadorismo é explicitado nas linhas que transcrevemos acima. De qualquer modo, não adentraremos esta questão – qual seja, saber se Pascal considerava Montaigne um hábil ou um semi-hábil -, pois, como já enunciamos, não se trata, aqui, de tentar descobrir quem o apologeta tinha em mente quando elaborou suas categorias.

[370] *"Razão dos efeitos – é preciso ter um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando, entretanto, como o povo"* (Laf.91/Br.336). No fragmento Laf.90/Br.337 – que trata da honra devida às "*pessoas de grande nascimento*"-, nosso filósofo afirma: *"Os hábeis as honram, não pelo pensamento do povo, mas pelo pensamento oculto"* (grifo nosso).

No intuito de dissuadir aqueles que tencionam destruir o *status quo* com vistas a erigir uma nova ordem social, Montaigne narra a história de Pacúvio Calávio[371]. Grande autoridade na cidade de Cápua, Pacúvio certo dia prendeu todo o senado no palácio, indo dizer ao povo que chegara o dia em que eles poderiam se vingar dos tiranos que os haviam oprimido durante muito tempo. Foi decidido que cada um dos magistrados seria julgado individualmente, em praça pública, sofrendo de imediato as punições que a ele coubessem. Haveria, todavia, uma condição: para cada tirano que fosse condenado, a população teria que propor, imediatamente, um "homem de bem" que pudesse ocupar seu assento no senado.

Segundo o ensaísta, assim que ouviu o nome do primeiro réu, o povo bradou descontente, de modo que Pacúvio notou que era preciso aniquilá-lo. Entretanto, quando Pacúvio pediu que propusessem alguém para substituir o político corrupto, o silêncio foi total. Depois de algum tempo, quando uma voz se aventurou a indicar um homem que considerava digno para ocupar o cargo, a multidão manifestou-se ainda mais negativamente contra este último do que houvera feito em relação ao senador condenado. O filósofo cético finaliza seu relato afirmando que a mesma cena se repetiu inúmeras vezes, de maneira que, cansados da balbúrdia inútil, os populares foram dispersando-se, *"cada qual levando na alma esta resolução: que o mal mais antigo e mais conhecido sempre é mais suportável que o mal mais recente e não experimentado"*[372].

Por tudo quanto dissemos, vê-se que o *hábil* pascaliano – aqui representado por Michel de Montaigne - é um convencionalista político que, assim como o próprio Pascal[373], não tem pudor em declarar que "*a justiça é o que está estabelecido; e assim todas nossas leis estabelecidas serão necessariamente tidas como justas sem serem examinadas, visto que estão estabelecidas"*(Laf.645/Br.312).

Há, todavia, aqueles que, baseados na igualdade de todos os homens perante Deus, se recusam a acomodar-se "*às instituições mais iníquas"*[374]. Tais críticos – que Pascal chama de *devotos* –, julgando a hierarquia social *"por uma nova luz qu*e *a piedade lhes*

---

[371] Montaigne, Michel de. *Ensaios,III, IX* Martins Fontes, São Paulo, 2000, p.259-260.
[372] Idem, p.260.
[373] Como se verá, o *único* fator que diferencia o *hábil* do *cristão perfeito* – e, portanto, o que o diferencia do próprio Pascal – é a ignorância em que o primeiro se encontra no que concerne ao pecado original e às suas devastadoras consequências.
[374] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.25.

dá"(Laf.90/Br.337), denunciam o cinismo próprio à atitude dos *hábeis*: uma vez que Deus criou todos homens iguais entre si, a impassibilidade diante do abuso dos poderosos é uma postura inaceitável.

Com efeito, não são poucos os exemplos históricos daqueles que, no século anterior ao de Pascal, haviam se insurgido contra a ordem estabelecida em nome da fé cristã. Este é o caso de Thomas Müntzer. Nascido por volta de 1490, Müntzer foi um dos membros da chamada *"Reforma Radical",* uma dissensão interna à Reforma protestante que visava à instauração de uma nova organização política e religiosa. A respeito da *"Reforma Radical",* Paulo Roberto Pedroso Rocha declara que, em linhas gerais, seus líderes *"defendiam que os eleitos por Deus não deveriam esperar passivamente pelas autoridades seculares, e que estas só deveriam ser reconhecidas como inspiradas pela ação divina se colocassem a defesa dos eleitos contra os ímpios como preocupação principal"*[375].

Müntzer acreditava que, antes de servir ao bem da população, a obrigação do Estado é combater, com todas suas forças, o "*progresso dos ímpios"*[376], que, para ele, eram tanto monges e freiras quanto o próprio Lutero e seus seguidores. Asseverando que deveriam ser depostos os Príncipes que não governassem de acordo com a Justiça[377] – isto é, que não governassem de acordo com a vontade dos *escolhidos* –, o pensador protestante acabou por inspirar algumas revoltas populares, dentre as quais figura a famosa *Revolta dos Camponeses*, ocorrida em 1524, na cidade de Allstedt.

Com efeito, Thomas Müntzer não pode ser considerado um típico *devoto* pascaliano, já que, enquanto este último crê na igualdade de todos diante do Ser Supremo, Müntzer defende que "*os ímpios não têm direito a viver, senão na medida da vontade dos Eleitos"*[378]. Apesar disto, não é descabido que se afirme que o *devoto* e o reformista

---

[375] Rocha, Paulo Roberto Pedrozo. *O direito à resistência no Pensamento Político da Reforma Protestante: os sistemas de João Calvino e Théodore de Bèze*, Tese de Doutoramento, USP, FFLCH, São Paulo, 2005, p.19.

[376] Idem, ibidem.

[377] *"Onde os governantes e o próprio povo são ímpios, deve-se reestabelecer a Justiça"* – esta declaração se encontra em uma carta redigida por Müntzer para se defender das acusações feitas contra ele por Lutero; in Boni, Luís Alberto de. *Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*, Vozes, Petrópolis, 2000, p.31, *apud* Rocha, Paulo Roberto Pedrozo. *O direito à resistência no Pensamento Político da Reforma Protestante: os sistemas de João Calvino e Théodore de Bèze*, Tese de Doutoramento, USP, FFLCH, São Paulo, 2005, p.19.

[378] Declaração pública de Müntzer em Allstedt; in Bloch, Ernest. *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1973, p.25, *apud* Rocha, Paulo Roberto Pedrozo. *O direito à resistência*

radical possuem algo em comum, a saber, ambos são cristãos que, por não terem compreendido bem em que consiste sua religião, exigem "*que a sociedade civil se assemelhe à Cidade de Deus"*[379].

Ora, o que os *devotos* – e Müntzer – não levam em conta quando exigem o fim daquilo que caracterizam como injusto? O fato de que os homens não mais se encontram no estado em que foram criados. Com efeito, se, antes da *queda*, o homem era livre, *"santo, inocente, perfeito"* e cumulado de *"luz e inteligência"*(Laf.149/Br.430), agora não passa de uma criatura escravizada por suas paixões, maliciosa e interesseira, cujos conhecimentos *"foram todos apagados ou perturbados"*(idem). Supervalorizando os degredados filhos de Eva, os *devotos* são cegos quanto à abominação que nos tornamos; pouco autocríticos, são incapazes de notar que o homem *"não passa de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros"*(Laf.978/Br.100), e que, portanto, não é injusto que ele seja submetido às mais absurdas instituições.

Os *devotos* – a exemplo dos molinistas[380] - subestimam a gravidade do pecado original e, por isso, protestam contra as mazelas deste mundo, pois não entendem que Deus – de quem não merecemos senão um justo castigo – permite que ele seja um vale de lágrimas para nos punir. Por outro lado, os *cristãos perfeitos*, diferentemente daqueles que *"possuem mais zelo do que ciência"*(Laf.90/Br.337), sabem que *"Adão, tendo pecado, tornou-se digno de morte eterna por punição de sua rebelião"* e que *"este pecado, tendo passado de Adão a toda sua posteridade, que foi corrompida nele como um fruto*

---

no Pensamento Político da Reforma Protestante: os sistemas de João Calvino e Théodore de Bèze, Tese de Doutoramento, USP, FFLCH, São Paulo, 2005, p.19.

[379] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.25.

[380] Pascal critica a posição dos seguidores do padre jesuíta Luís de Molina (1535-1600) no primeiro dos *Escritos sobre a graça*, onde a opinião molinista é resumida nos seguintes termos: *"Deus tivera uma vontade uniforme, geral e condicional de salvar a todos, contanto que eles quisessem, deixando a seu livre-arbítrio querê-lo ou não, por meio da graça suficiente dada a todos por meio dos milagres de Jesus Cristo. Assim, (o fato de) que uns sejam salvos e outros não o sejam não vem da vontade absoluta de Deus, mas da vontade dos homens". Premier écrit sur la grace,* in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.314. Ora, dirão os *discípulos de Santo Agostinho* (que são os "cristãos perfeitos" dos *Escritos)*, tal afirmação é verdadeira *somente* em relação ao homem adâmico: apenas Adão gozara de um livre-arbítrio perfeito, igualmente flexível ao bem e ao mal, sendo que o homem decaído não passa de um cativo, quer de suas baixas paixões, quer da graça eficaz que, uma vez concedida por Deus, a ele nos reconduz de maneira infalível. O molinistas – tal qual os *devotos* do fragmento Laf.90/Br.337 - não se deram conta de que não mais estamos no estado em que fomos criados e, sequer pressentindo a gravidade da *queda*, creem que a salvação depende de uma livre decisão humana.

saído de uma semente ruim, todos os homens saídos de Adão nascem na ignorância, na concupiscência, culpáveis do pecado de Adão e dignos da morte eterna"[381].

Assim, o *cristão perfeito* pascaliano – ou, para nos utilizarmos do vocabulário dos *Escritos sobre a Graça*, o *"discípulo de Santo Agostinho"* – é alguém que, tal qual o *povo*, respeita as normas político-sociais e que, no entanto, reconhece a arbitrariedade das regras que lhe são impostas - no que não se diferencia dos *semi-hábeis*; que, a exemplo dos *hábeis*, sabe que a Justiça nos é inacessível e que, por fim, lamenta – junto aos *devotos* – a dor do mundo, ainda que reconheça no sofrimento dos homens uma justa – e inevitável – punição divina.

De acordo com o que acabamos de afirmar, nota-se que Pascal (ele próprio um *cristão perfeito*) não rejeita por completo os pontos de vista do *povo*, do *semi-hábil*, do *hábil* e do *devoto*, mas apenas denuncia a parcialidade inerente a cada um deles: *"todos erram tanto mais perigosamente quanto cada qual busca uma verdade. Seu erro não consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade"*(Laf.443/Br.863). Nosso filósofo, ao apresentar as opiniões alheias[382], não pretende que as consideremos meros equívocos; tendo isto em vista, as expõe segundo o procedimento da *reviravolta do pró ao contra* que, como se pode conferir ao longo de todo este capítulo, consiste no alinhamento de diversos – e opostos – pontos de vista que, ao se confrontarem, revelam, simultaneamente, sua pertinência e seus limites[383].

No entanto, não se deve crer que a superioridade do ponto de vista do *cristão perfeito* consiste *simplesmente* no fato de que ele é capaz de absorver todas as opiniões (parciais) concorrentes. Não podemos esquecer que, ao apresentar a opinião que leva em conta o pecado original e suas consequências, Pascal pretendia, acima de tudo, ressaltar a razoabilidade da doutrina cristã, indicando que *só ela* oferece respostas satisfatórias a alguns questionamentos humanos. Sendo assim, cabe perguntar: dada a grande similitude que há entre a posição dos *hábeis* e a dos *cristãos perfeitos* – afinal, ambos agem tal qual o *povo*, criticam aqueles que desejam a transformação do *status quo*

---

[381] *Deuxième écrit sur la grace,* in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.317.
[382] Ou seja, as opiniões que divergem do ponto de vista do *cristão perfeito.*
[383] Sobre o procedimento pascaliano em questão, Luís César Oliva dirá: *"Quem visse no renversement apenas um caminho para a verdade em que opiniões são sucessivamente descartadas, teria uma visão limitada do procedimento. Não se trata de superar as opiniões opostas, mas de abrangê-las, reconhecendo a verdade simultânea dos dois opostos"*. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.34.

(*semi-hábeis e devotos*) e são céticos em relação à capacidade da razão de apreender a Justiça -, qual fenômeno é compreensível *apenas* a partir do ponto de vista dos *discípulos de Santo Agostinho?*

Anti-humanista sagaz[384], o *hábil* é alguém que *"não aceita a ideia de que a partir do homem possa ser estabelecida uma ordem que tenha como critério uma racionalidade social baseada em uma prática guiada por ideias de justiça"*[385] – no que não difere em nada do *cristão perfeito,* a não ser pelo fato de creditar à própria natureza – e não à queda[386] – a inaptidão humana referente à elaboração de leis que sejam algo mais do que meras regras contingentes. Há, entretanto, um *efeito* cuja *razão* lhe escapa totalmente[387], a saber, o *hábil* é incapaz de explicar a existência – em nós - daquilo que, nietzscheanamente, poderia ser chamado de *vontade de justiça* ou mesmo de *vontade de verdade.* Afinal, se, por um lado, o *povo* só obedece às leis porque as crê justas[388], os *semi-hábeis* e os *devotos*, por seu turno, renegam a ordem estabelecida precisamente em nome da Justiça – de modo que, ainda que inatingível, a verdadeira justiça permanece sendo um ideal onipresente.

O *hábil* sabe que a verdade é algo que está fora da alçada humana e, contudo, é incapaz de explicar o motivo pelo qual não deixamos de desejá-la avidamente. Com efeito, por ignorar que não mais nos encontramos no estado em que fomos criados – onde nossos olhos viam, sem obstáculos, "*a majestade de Deus"*(Laf.149/Br.430)[389] -, ele sequer desconfia de que nossa *vontade de verdade* inaplacável, além de ser parte da punição relativa ao pecado original, é um signo que, se bem interpretado, revela nossa condição de *caídos.* Sobre isto, dirá Pascal: *"anelamos pela verdade e só encontramos*

---

[384] Entendendo-se, aqui, o *humanismo* como *"a ideia de que a natureza humana é suficiente como princípio para escolha autônoma"*. Pondé, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente*, Edusp, São Paulo, 2001, p.221.

[385] Pondé, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente*, Edusp, São Paulo, 2001, p.214.

[386] No fragmento a seguir, Pascal indica que não há relação necessária entre o ceticismo político e o conhecimento do dogma da queda: *"dir-se-á que, por terem dito que a justiça se foi da terra, os homens conheceram o pecado original?"*(Laf.804/Br.447).

[387] Assim como escapa ao *povo,* aos *semi-hábeis* e aos *devotos.*

[388] *"O povo o segue (o costume) por esta única razão: acredita que ele é justo. Senão ele não o seguiria mais, embora fosse costume, pois só queremos nos submeter à razão ou à justiça. O costume sem isso passaria por tirania"*(Laf.525/Br.325). Eis por que Pascal julga ser importante que o *pensamento oculto* – que, mais acima definimos como sendo a consciência da arbitrariedade das leis e dos costumes, acrescida da descrença no poder da razão no que tange à construção de uma sociedade mais justa – permaneça desconhecido da massa, já que esta só segue as normas político-sociais por acreditar que são justas *em si mesmas*. *"É preciso ter um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando entretanto como o povo*"(Laf.91/Br.336).

[389] Ou seja, onde contemplávamos a Verdade de maneira direta.

em nós incerteza. Buscamos a felicidade e só encontramos miséria e morte. Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade (uma vez que delas já desfrutamos) *e somos incapazes de certeza e felicidade* (posto que delas nos tornamos indignos). *Esse desejo nos é deixado tanto para nos punir como para fazer-nos sentir de onde caímos"*(Laf.401/Br.437).

Como se sabe, Pascal alocou a maior parte de suas análises relativas à ordem político-social no interior de um maço (*liasse*) nomeado – por ele próprio – de *Razões dos efeitos*[390]. A nosso ver - e apesar do que afirmam alguns comentadores pascalianos[391] - tal expressão não se refere a um suposto método de investigação e exposição das verdades próprias ao *espírito de finura*[392]*;* ao contrário, defendemos que, ao grafar a expressão *razões dos efeitos*, Pascal apenas pretende indicar aquilo de que se tratará na sequência de seus escritos[393]. Assim, por exemplo, quando se lê no início dos fragmentos Laf.90/Br.337 e Laf.97/Br.334 a expressão em questão, não se deve pensar que em tais textos se verá em ação o pretenso método *razões dos efeitos*[394], mas sim que o apologista tratará de evidenciar certo(s) *efeito(s*) para, em seguida, propor uma *razão* que dê conta de explicá-los.

Ora, para que os fragmentos agrupados sob o nome de *razões dos efeitos* cumprissem a contento o seu fim apologético era essencial que neles fossem apresentados determinados *efeitos* cuja *razão* não pudesse ser outra *senão* aquela oferecida pela religião cristã – tarefa que Pascal realiza brilhantemente, já que, segundo ele, nossa insaciável *vontade de verdade* só se torna compreensível a partir do momento em que consideramos verdadeiro o dogma da queda: *"quem não vê que sem o conhecimento*

---

[390] Expressão que, diga-se de passagem, aparece no "cabeçalho" de fragmentos que não se encontram no maço *Razões dos efeitos.*

[391] Como, por exemplo, Thomas Harrington em *Vérité et Méthode dans les Pensées de Pascal*, J. Vrin, Paris, 1972, p.24-58.

[392] Até porque, como se verá mais abaixo, a expressão *razão dos efeitos* é proveniente da física, ou seja, nasce no *espírito de justeza* – fato que, por si só, torna inviável que consideremos a *razão dos efeitos* um *método* elaborado com vistas a tratar das questões pertencentes ao *espírito de finura,* já que, diferentemente de Descartes, Pascal acredita que cada campo de estudo deve contar com seu próprio método de investigação.

[393] Ou seja, não consideramos que a expressão *razões dos efeitos* seja algo mais do que um *título* de um dos maços dos *Pensamentos* e de alguns fragmentos em específico.

[394] Quando lemos os dois fragmentos supracitados torna-se nítido que a *expressão razões dos efeitos* não pode referir-se a um pretenso método, já que os dois textos em questão são completamente diferentes no que tange à sua estrutura. Em face desta dificuldade, Thomas Harrington propõe – a nosso ver, de maneira bastante infundada - a tese de que há, no interior do método *razões dos efeitos,* dois *procedimentos* distintos: a *reviravolta do pró ao contra* (*renversement du pour au contre*) e o *quadro* (*tableau*)*,* observáveis, respectivamente, no fragmento Laf.90/Br.337 e no fragmento Laf.97/Br.334.

dessa dupla condição da natureza" - anterior e posterior ao pecado original – "*estava o homem numa ignorância invencível da verdade de sua própria natureza?"*(Laf.131/Br.434).

Ainda que choque a razão humana por ser *"o mistério mais distante do nosso conhecimento"*(idem)[395], a transmissão do pecado de Adão a toda posteridade é condição *sine qua non* para que possamos compreender nossas absurdas contradições (tal como desejarmos a verdadeira justiça *apesar* de sua inacessibilidade), de modo que Pascal dirá que *"o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível ao homem"*(idem).

Incompreensível em si mesmo, o dogma da queda tem o mérito de explicar *efeitos* que nenhuma filosofia ou religião – além da cristã - é capaz de explicar[396]. Assim, ainda que não consigam *provar*, de maneira indubitável, que o cristianismo é a Verdade, as análises pascalianas concernentes à ordem político-social logram estabelecer a razoabilidade da doutrina cristã precisamente por revelar seu incrível poder explicativo – e era justamente disso que se tratava desde o início. Referindo-se ao "absurdo" do pecado original, Gerard Lebrun assevera: *"esse princípio não está diante de nós, ele opera em nossas costas. Não o compreendemos tanto quanto não compreendemos a divisibilidade ao infinito; sabemos simplesmente que, sem ele (...), as contrariedades de nossa condição nunca seriam harmonizadas. Por onde reencontramos a lição da epistemologia: uma proposição verdadeira não se impõe por sua clareza meridiana, mas pela absurdidade das consequências (ou a permanência das contradições) que decorreriam de sua negação"*[397].

---

[395] *"Pois não há dúvida de que nada existe que choque mais nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpados aqueles que, estando tão afastados dessa origem, parecem incapazes dele participar. Tal decorrência não nos parece apenas impossível. Parece-nos mesmo muito injusta, pois existe acaso algo mais contrário às regras da nossa miserável justiça do que condenar eternamente uma criança incapaz de vontade por causa de um pecado de que parece ter participado tão pouco, cometido seis mil anos antes que ela viesse a ser?"* (Laf.131/434).

[396] Afirmações como esta arrancarão brados de indignação de Voltaire que, ao comentar o fragmento Laf.149/Br.430, declara: *"Essa maneira de raciocinar parece falsa e perigosa, pois a fábula de Prometeu e de Pandora, os andróginos de Platão e os dogmas dos siameses também poderiam explicar essas contradições aparentes". Cartas Inglesas, XXV, Coleção "Os Pensadores", vol.XXIII,* Abril Cultural, São Paulo, 1973, p.52.

[397] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.81.

Agora, todavia, antes de tecermos maiores considerações com relação aos resultados conquistados por Pascal em suas análises antropológicas, procederemos a uma breve investigação de outro tema nelas abordado, qual seja, o divertimento (*divertissement*).

Análises concernentes ao campo psicológico (*divertissement*)

A exemplo do que ocorre em suas reflexões sobre a ordem político-social, as análises de Pascal concernentes ao campo psicológico partem da constatação de um *fato*, a saber, os homens dedicam a totalidade de seu tempo a infindáveis atividades e projetos: *"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 a de seus amigos estivessem em bom estado, e que a falta de uma única coisa dessas os tornará infelizes. Assim, dão-lhes cargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia"*(Laf.139/Br.143).

Todos nós, desde a mais tenra idade, submergimos de bom grado num mar de afazeres e preocupações, de modo que passamos a vida engajados na resolução de problemas que, em grande parte, são ocasionados por nossa própria inquietude. Ora, o vulgo[398] – ou, para nos utilizarmos do vocabulário das análises político-sociais, o *povo*[399] - é incapaz de notar que tal inquietude, ao invés de nos proporcionar alguma felicidade, é a verdadeira causa de todas nossas infelicidades. A respeito disto, Pascal dirá: *"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"*(Laf.136/Br.139).

Com efeito, ainda que seja compreensível que uma pessoa "sem recursos" saia de casa – já que, caso não trabalhe, não terá como se sustentar -, não é tão evidente o motivo que move um rico a abandonar o conforto do seu lar para, por exemplo, realizar uma

[398] Ou seja, o homem "comum", que não tem o costume de refletir filosoficamente sobre o sentido de seus atos.

[399] Como se verá a seguir, o filósofo de Port-Royal também aborda o tema do *divertimento* por meio do procedimento da *reviravolta do pró ao contra* que, como já dissemos, consiste no alinhamento de diversos – e opostos – pontos de vista que, ao se confrontarem, revelam, simultaneamente, sua pertinência e seus limites. Ora, no fragmento Laf.136/Br.139 – que é onde as análises referentes ao tema em questão se encontram mais bem desenvolvidas - Pascal não se utiliza das categorias que vimos em ação na investigação relativa ao campo político-social, quais sejam, *povo, semi-hábeis, hábeis, devotos e cristãos perfeitos.* Apesar disto, continuaremos nos utilizando de tais categorias (alterando-as ligeiramente) em nossa exposição do *divertimento* pascaliano, pois consideramos que elas facilitam a compreensão do sinuoso pensamento de nosso autor.

viagem de navio, cujo naufrágio o poria em sérios apuros. Por isso, não faltarão aqueles que, ao notarem a vanidade da agitação do mundo, decretarão que *"toda sua infelicidade vem de sua estupidez"*[400]*;* chamaremos tais críticos de *semi-hábeis.*

Em que pese o fato de os *semi-hábeis* estarem corretos em seu diagnóstico quanto ao *nonsense* da agitação humana, escapa-lhes, entretanto, a razão dessa inquietude, a saber, *"a infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada nos pode consolar quando nela pensamos de perto"*(Laf.136/Br.139)[401]. Ignorantes quanto à natureza do homem, os *semi-hábeis* veem no ócio a via única rumo à felicidade, não atentando para o fato de que, uma vez em repouso, o homem é atormentado pelo pensamento de tudo quanto pode lhe suceder, tal como a perda de seus bens, de seus entes queridos e de sua saúde - além de ser flagelado pela excruciante ideia de que um dia sua vida chegará ao fim.

Daí se entende o porquê de Pascal considerar o divertimento (*divertissement*)[402] – este entendido como toda e qualquer atividade que tenha o poder de evitar que reflitamos sobre nossa desesperadora condição[403] - uma necessidade vital do homem. No intuito de demonstrar que esta necessidade de *divertimento* não é algo acidental ou que só incide sobre miseráveis e doentes, Pascal se debruçará sobre o caso-limite dos reis. A seu ver, o que faz com que os reis estejam numa situação privilegiada em relação à maioria dos homens é *apenas* o fato de que possuem à sua disposição inúmeras pessoas que os

---

[400] Lebrun, Gérard. Blaise Pascal, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.16.

[401] Ao acompanharmos as considerações de Pascal a respeito da *"infelicidade natural de nossa condição"*, é impossível não nos lembrarmos da posição defendida por Sigmund Freud em *O mal-estar na civilização,* onde se lê*: "Assim, nossas possibilidades de felicidade sempre são restringidas por nossa própria constituição. Já a infelicidade é muito menos difícil de se experimentar. O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com outros homens". O mal-estar na civilização*, II, Imago, Rio de Janeiro, 1997, p.25.

[402] Luiz Felipe Pondé afirma que *"no século XVII,* divertissement *tinha um forte caráter militar: desviar de inimigos, manobras estratégicas". O Homem Insuficiente*, Edusp, São Paulo, 2001, p.7, nota 2. Ora, sob a pena de Blaise Pascal o termo *divertissement* continuará significando *desvio - divertissement* é o nome dado a toda ocupação que seja capaz de *desviar* nossa atenção de "*nosso nada, nosso abandono, nossa insuficiência, nossa dependência, nossa impotência e nosso vazio"* (Laf.622/Br.131).

[403] Podem ser considerados *divertimentos* tanto os jogos, a caça, a dança e a conversação como também a própria atividade científica e filosófica. Sobre isto, que se lembre da hipótese por nós aventada no tópico *"Recusa da terceira via tomista ou da prova pelo necessário"*, onde sugerimos que Pascal, ao anexar seu esboço da prova *a contingentia mundi* (Laf.135/Br.469) ao maço *divertimento,* fazia-o por não considerá-la nada mais que um sofisticado passatempo.

divertem desde que acordam até o momento em que vão se deitar – e que, desta maneira, os ajudam a não pensar no *"fundo negro do real"*[404].

"Deixe-se um rei a sós, (...) a pensar em si totalmente à vontade, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio misérias. Assim, evita-se isso 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 si. Não falo em tudo isso dos reis cristãos como cristãos, mas somente como reis"(Laf.137/Br.142).

O autor dos *Três discursos sobre a condição dos grandes* sabe que a superioridade dos monarcas sobre seus súditos não passa de mera convenção[405] e que, por isso, também os reis são ameaçados pelo *ennui* – termo francês de difícil tradução, mas que não terá seu sentido falseado ser for compreendido como *tristeza profunda* ou *angústia*[406] decorrente da reflexão sobre nossas misérias. É importante que se frise que os soberanos – como, de resto, todos os homens – serão acometidos pelo *ennui* quer tenham algum motivo específico para se preocuparem, quer não o tenham, já que a consciência de nossa finitude é um motivo suficiente para que *"o negrume, a tristeza, a aflição, o despeito e o desespero"*[407] brotem do fundo de nossas almas – eis por que Pascal dirá[408] que o *ennui* possui *"uma autoridade privada"* e que, independentemente de *"estarmos salvos por todos os lados",* esta tristeza profunda encherá nosso *"espírito com seu veneno".*

---

[404] Pondé, Luiz Felipe. O Homem Insuficiente, Edusp, São Paulo, 2001, p.248.

[405] *"Assim, o título pelo qual vós possuís vosso bem não é um título de natureza, mas de estabelecimento humano. Uma outra curva da imaginação daqueles que fizeram as leis vos teria feito pobres; e não é senão esse encontro do acaso que vos fez nascer com a fantasia das leis favoráveis a vós que vos põe em posse de todos esses bens".* Pascal, Blaise. Trois discours sur la condition des Grands, Gallimard, Paris, 2000, p.8.

[406] *"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."* Pondé, Luiz Felipe. O Homem Insuficiente, Edusp, São Paulo, 2001, p.7, nota 1. Tendo em vista o que afirma Pondé – e, sobretudo, tendo em vista o próprio sentido do texto pascaliano -, optamos por não traduzir o termo *ennui* por seu correlato mais usual, qual seja, *tédio,* já que o termo da língua portuguesa refere-se mais a um tipo de insatisfação momentânea (fastio, enfado) do que à infelicidade essencial tratada por nosso autor.

[407] Laf.622/Br.131.

[408] No fragmento Laf.136/Br.139.

Já sabemos que os grandes na ordem dos corpos – ou seja, os reis – não estão livres do *ennui*. Todavia, será que o mesmo se aplica aos *convertidos*? Afinal, como vimos, o apologeta finaliza o fragmento Laf.137/Br.142 asseverando que não fala *"tudo isso dos reis cristãos como cristãos, mas somente como reis".* Na realidade, ao atentarmos para o que nos diz o fragmento Laf.378/Br.470, começamos a perceber que nem mesmo os *agraciados* por Deus podem se furtar completamente ao mecanismo do *divertimento*: *"a conversão verdadeira consiste em aniquilar-se diante desse ser universal a quem se irritou tantas vezes e que pode legitimamente pôr-vos a perder a qualquer momento".*

A exemplo do que se presencia no *memorial* – onde Pascal, imediatamente após um verdadeiro êxtase místico, implora a Deus que Ele não o abandone[409] -, o trecho supracitado indica que o converso sabe que pode ser abandonado por Deus, não obstante encontrar-se presentemente em *estado de graça*. De fato, o sentimento de que Deus "age" em nós atualmente não nos garante, em absoluto, que seremos salvos. Como dirá Henri Gouhier, *"nenhuma lógica conduziu os teólogos de Port-Royal a concluir que uma graça sensível é promessa de salvação e que o medo de perdê-la é um modo de saber que não se perdê-la-á jamais"*[410].

A incerteza quanto à sua salvação faz com que até mesmo os *agraciados* tremam perante a morte – fato que faz com que pensemos que também eles precisam *se divertir* para não padecer frente à ideia que lhes representa sua possível aniquilação[411]. Com efeito, o fragmento Laf.919/Br.553 (*mystère de Jesus*) parece sustentar esta tese, já que lá Pascal afirma que o próprio Cristo, depois de ter requisitado inutilmente a companhia de seus amigos (uma espécie de *divertimento?)*, enfrenta sozinho a incerteza da vontade de seu Pai e acaba sucumbindo ao *ennui*: *"Jesus* (no Getsêmani) *procura consolo pelo menos em seus três amigos mais caros e eles estão dormindo; pede-lhes que velem um pouco com ele, e eles o deixam com uma total negligência, tendo tão pouca compaixão que esta nem podia impedi-los por um momento de dormir. E assim Jesus estava sozinho e abandonado à cólera de Deus. (...) Ele sofre essa dor e esse abandono no*

---

[409] *"Fogo. Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios. Certeza, certeza, sentimento, alegria e paz. Deus de Jesus Cristo. Teu Deus será meu Deus. Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus. Ele só se encontra pelas vias ensinadas no Evangelho. (...) Meu Deus, me abandonareis vós. Não fique eu separado dele eternamente (...)".* Laf.913. A respeito do enigmático texto do *memorial,* ler Gouhier, Henri. *Commentaires*, Librairie Philosophique, Paris, 2005, capítulo 1 – *"Le mémorial".*

[410] Gouhier, Henri. *Commentaires*, Librairie Philosophique, Paris, 2005, cap.1, p.47.

[411] Sobre o controverso tema da necessidade de *divertimento* dos verdadeiros cristãos, leia-se Pondé, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente*, Edusp, São Paulo, 2001, p.241-244.

horror da noite.(...) Jesus ora na incerteza da vontade do Pai e teme a morte. (...) Jesus no ennui".

Terminando aqui este pequeno desvio, cremos estar agora em condições de afirmar que *todos os homens* estão submetidos inelutavelmente ao binômio *divertissement/ennui.* É precisamente por isso que, ao contrário dos *semi-hábeis,* os *hábeis* não repreendem a balbúrdia desenfreada do *povo*, pois reconhecem que *"a vida tal como a conhecemos é viabilizada porque o homem se diverte – se aliena"*[412]. Contudo, há intelectuais que, apesar de reconhecerem no *divertimento* uma condição *sine qua non* da existência humana, recriminarão o vulgo, declarando que o erro dos homens *"não está em buscarem o tumulto, se não o buscassem senão como divertimento. Mas o mal está em que eles o buscam como se a posse das coisas que buscam devesse fazê-los verdadeiramente felizes"*(Laf.136/Br.139) – chamaremos os elaboradores deste sutil diagnóstico de *hábeis críticos do povo*[413].

De acordo com a posição defendida por tais críticos, o homem equivoca-se ao acreditar que *"busca as coisas",* quando não procura senão a "*busca das coisas"*(Laf.773/Br.135) - o caçador não visa a lebre, mas a própria caça. De fato, ainda que um apostador garanta que a esperança de lucro é aquilo que o move, ele não aceitaria o prêmio que diz ser seu único objetivo se, para recebê-lo, devesse abrir mão da emoção de jogar. *"A felicidade para nós é a da atividade enquanto ela é imperfeita"*[414] – por isso estão iludidos todos aqueles que acreditam que serão felizes quando, uma vez resolvidas determinadas pendências e superados alguns obstáculos, puderem gozar de uma paz pretensamente inabalável, já que *"o repouso se torna insuportável pelo* ennui *que gera",* de modo que sempre será necessário *"sair e mendigar o tumulto"*(Laf.136/Br.139).

Apesar dos *hábeis críticos do povo* mostrarem toda sua perspicácia ao notarem o curto-circuito existente entre o discurso e a prática cotidiana dos homens, Pascal considera que também eles não conhecem a natureza humana de maneira profunda. Ora, é verdade que o que queremos é a adrenalina do torneio, e não a contemplação do troféu conquistado; no entanto, um torneio que não ofereça prêmios aos primeiros colocados

---

[412] Pondé, Luiz Felipe. *O Homem Insuficiente*, Edusp, São Paulo, 2001, p.238.
[413] A expressão *"hábeis críticos do povo"* não é encontrada nos textos pascalianos. No entanto, como já havíamos anunciado, nos utilizaremos de tais categorias no intuito de delinear com mais clareza as idas e vindas do pensamento de nosso apologeta.
[414] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.19.

não terá o poder de arrebatar os participantes que, desta maneira, não serão desviados de pensar em si mesmos.

Daí se conclui que uma ocupação morna – tal qual um jogo onde o vencedor nada ganharia – não pode ser considerada, propriamente, um *divertimento.* Para que o *divertimento* funcione – ou seja, para que ele consiga evitar o *ennui* – é necessário que creiamos sinceramente que o que nos interessa são as próprias coisas, e não a busca delas. Diferentemente de Pascal, os *hábeis críticos do povo* são incapazes de reconhecer a inverdade como sendo uma condição da vida[415]e, por isso, acreditam prestar um grande serviço aos homens ao denunciarem sua auto-ilusão. Nosso filósofo, por seu turno, reconhece que o homem "*precisa se animar e criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não quereria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que forme para si um motivo de paixão e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o seu temor por esse objeto que formou para si como as crianças se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta"*(Laf.136/Br.139).

O homem persegue - ou, pelo menos, acredita perseguir - a paz através da agitação: eis aí um paradoxo, ou melhor, um *efeito* cuja *razão* é conhecida somente pelos *cristãos perfeitos.* Segundo Pascal, este projeto confuso que guia nossas vidas só poderá ser compreendido a partir da *queda* - quer dizer, só poderá ser compreendido a partir do momento em que aceitarmos que não estamos mais no estado em que fomos criados[416].

Com efeito, ao contemplar diretamente a majestade divina, Adão experimentava, simultaneamente, o repouso e a felicidade plena que, para ele, não se distinguiam. Entretanto, ao pecar - e, consequentemente, ao perder a perfeita aderência que mantinha com seu Criador - Adão condenou a si e a toda sua posteridade a uma "felicidade" imperfeita: *"aquela que se busca para fugir da infelicidade"*[417]. Assim, os homens decaídos *"têm um instinto secreto que os leva a procurar divertimentos e ocupações*

---

[415] É impossível que, neste ponto, não nos lembremos da seguinte declaração nietzschiana: *"A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; (...) A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie. (...) Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor".* Nietzsche, Friedrich. Além do bem e do mal, Companhia de Bolso, São Paulo, 2005, cap.1, parágrafo 4, p.11.

[416] Daí se entende o motivo pelo qual o fenômeno em questão é completamente incompreensível a partir dos pontos de vista do *povo,* dos *semi-hábeis,* dos *hábeis* e dos *hábeis críticos do povo.*

[417] Oliva, Luís César. A questão da graça em Blaise Pascal, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996, p.21.

exteriores, nascido do ressentimento de suas contínuas misérias; e têm outro instinto secreto, resto da primeira natureza, que os faz conhecer que a felicidade só está de fato no repouso, e não no tumulto"(Laf.136/Br139).

Agora que já sabemos que o impulso que nos faz buscar a paz por meio da agitação é um *efeito* do embate entre dois instintos contraditórios – oriundos de dois estados distintos: o *adâmico* e o *decaído* -, falta explorarmos, de maneira um pouco mais detida, a natureza insaciável de nossa concupiscência, ou seja, falta compreendermos o motivo que torna a conquista dos objetivos - e objetos - deste mundo incapaz de nos satisfazer, remetendo-nos reiteradamente à realização de novos projetos[418].

Na carta enviada aos Périer em 24 de setembro de 1651 por ocasião da morte de seu pai, Pascal expõe, de modo resumido, aquilo que pode ser chamado de sua *doutrina sobre os dois amores*[419]. Segundo nosso filósofo, o homem teria sido criado com um amor infinito - dedicado a Deus -, e outro finito – voltado a si próprio. Ora, ao pecar, Adão fez com que o primeiro desses amores desaparecesse, de maneira que *"o amor por si mesmo, tendo ficado sozinho nessa alma capaz de um amor infinito, (...) se estendeu e transbordou no vazio deixado pelo amor de Deus"*[420]. Isto significa dizer que, se antes da queda o homem se amava *apenas enquanto criatura de Deus*, após o pecado passamos a nos amar por nós mesmos, ou seja, infinitamente – valendo frisar que Pascal considera *infinito* precisamente aquele amor que não tem outro fim além do próprio ser amado.

Ao amar a Deus de maneira infinita, Adão gozava de plena felicidade, já que, neste caso, o "objeto" amado estava à altura do amor a ele devotado. Todavia, ao ser redirecionado ao homem, tal sentimento, ao invés de proporcionar beatitude, nos arremessa num infindável processo de dissimulação e fuga, pois, malgrado nosso desejo, reconhecemo-nos indignos de tamanha devoção.

---

[418] Mote que será retomado - num contexto completamente diferente - por Arthur Schopenhauer em *O mundo como vontade e como representação: "Eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertence à manifestação da essência da Vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cujo preenchimento sempre nos acena como o fim último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, portanto, são logo esquecidos, tornam-se caducos e, propriamente dizendo, embora não se admita, são sempre postos de lado como ilusões desfeitas". O mundo como vontade e como representação,* Unesp, São Paulo, 2005, livro segundo, parágrafo 29, I 196, p.231.

[419] Que, no contexto da carta, é desenvolvida com vistas a explicar nosso *horror da morte* – uma paixão que, se era lícita no estado adâmico, tornou-se injusta após a queda.

[420] *Lettre a M. et Mme Perier a Clermont, a la ocasion de la mort de M.Pascal*, in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.275.

"A natureza do amor-próprio e desse eu *humano está em não amar senão a si e não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de amor seja cheio de defeitos e de miséria; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito, vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles. Esse embaraço em que se encontra produz a mais injusta e mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, ele a destrói, tanto quanto pode, no seu conhecimento e no dos outros"*(Laf.978/Br.100 – grifo nosso).

Tendo por base a *doutrina dos dois amores* e o fragmento supracitado[421], não nos parece descabido afirmar que, em certo sentido, o homem entrega-se ao *divertimento* justamente para esquecer-se de que é indigno do amor que devota a si mesmo[422]. Além disso, ousamos asseverar que a insatisfação inerente à mecânica do *divertissement* é uma decorrência direta da desproporção existente entre os objetos almejados pelos homens – todos eles finitos e imperfeitos – e nossa capacidade de amar *infinitamente*, que nos foi dada para que amássemos um *ser infinito e perfeito.* Assim, na ausência do único "objeto" que poderia satisfazer-nos, lançamo-nos na busca vertiginosa de coisas que, tão logo conquistadas, revelam-se completamente incapazes de preencher nosso vazio[423]. Eis aqui mais um *efeito* - a natureza insaciável de nossa concupiscência - cuja *razão* somente os *cristãos perfeitos* conhecem, já que se trata de uma consequência do vácuo infinito deixado em nossa alma pelo Criador por conta do pecado original.

Como já havíamos adiantado em nota no tópico anterior,[424]a expressão *razão dos efeitos* pertence ao vocabulário técnico da física contemporânea a Pascal. Comentando este fato, Dominique Descotes nos lembra que, tanto no espírito de justeza como no espírito de finura, a *razão* dos *efeitos* se encontra por eliminação: *"desde que um ou*

---

[421] Cujo tema central não é o *divertissement,* mas sim o *eu imaginário.*

[422] Já que deve ser considerado *divertimento* toda e qualquer atividade que nos impeça de refletirmos sobre nossos limites e imperfeições.

[423] A ideia de que a posse das "coisas deste mundo" não é capaz de tornar o homem verdadeiramente feliz é um lugar comum do pensamento cristão. Com efeito, no *De Beata Vita,* Santo Agostinho, visando determinar aquilo de que precisamos para sermos felizes, já afirmava: *"é necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro".* A vida feliz, II, 11, Paulus, São Paulo, 2010, p.129.

[424] Nas *análises concernentes à ordem político-social*, na nota 392.

muitos fenômenos podem se explicar por muitas hipóteses, é necessário refutá-las todas por meio de efeitos contrários, salvo uma"[425].

Com efeito, ao lermos os escritos de Pascal tocantes ao *equilíbrio dos licores*, vemos que lá são apresentados determinados fenômenos (aparentemente) contraditórios com vistas a refutar a hipótese – então amplamente aceita – do *horror ao vácuo.* Afinal, se concedermos que, no experimento idealizado por Torricelli, o mercúrio sobe pela coluna de vidro em decorrência da repugnância que a natureza teria em relação ao vazio, como poderemos explicar que a altura atingida pelo metal em questão varia de acordo com a altitude em que a experiência é realizada? Para tanto seria preciso admitir – de maneira completamente gratuita - que a natureza é mais avessa ao vazio ao nível do mar do que no alto de uma montanha. Assim, uma vez refutada a *hipótese* do *horror ao vácuo*, Pascal pode propor a *hipótese* da *pressão atmosférica* que, sendo (a única) capaz de dar a *razão* de dois *efeitos* considerados contraditórios – a saber, as diferentes alturas atingidas pelo mercúrio no interior da coluna de vidro -, tem sua verdade comprovada.

No entanto, apesar de ter o poder de explicar determinados fenômenos tidos como contraditórios, é importante que se diga que a verdade da *teoria da pressão atmosférica* – assim como a verdade de qualquer teoria física – nunca estará demonstrada de uma vez por todas, já que não se pode ter certeza de que uma constatação futura não irá desmenti-la, o que tornaria necessária a sua substituição[426]. Aliás, cremos que, em certo sentido, o mesmo pode ser dito das *hipóteses explicativas* levadas em conta no espírito

---

[425] Descotes, Dominique. *L'argumentation chez Pascal*, PUF, Paris, 1993, cap.7, p.306.

[426] Não nos parece descabido atribuir a Pascal a ideia de que, uma vez desmentida pela experiência, uma teoria científica deve ser abandonada em prol de uma nova teoria que dê conta de explicar os fenômenos dos quais sua antecessora não é capaz de determinar as causas (sem lançar mão de hipóteses *ad hoc*). Afinal, um dos motivos alegados por nosso autor - na seção III de *Do equilíbrio dos licores e do peso da massa de ar* – a favor do abandono da teoria do *horror ao vácuo* é precisamente o fato de que tal teoria é incapaz de explicar a variação da altura atingida pelo mercúrio na experiência idealizada por Torricelli: *"que se explique, agora, se é possível, senão pelo peso do ar, por que as bombas aspirantes elevam a água um quarto a menos sobre o Puy-de-Dôme do que em Dieppe. (...) Será por que a natureza abomina menos o vazio sobre as montanhas do que nos vales?".* Pascal, Blaise. *De l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.258.

De qualquer modo, independentemente do estatuto que Pascal atribui à (verdade da) *teoria da pressão atmosférica*, estamos convencidos de que ele estaria disposto a rejeitá-la caso reiterados experimentos sugerissem sua substituição - sobretudo tendo-se em vista a enorme importância que nosso autor confere à experiência.

de finura – o fato de ser capaz de explicar nossas contrariedades[427] não significa, em absoluto, que a *hipótese da queda* esteja definitivamente *demonstrada.*

Antes de mais nada, o que faz com que a queda continue indemonstrada – e indemonstrável – é o fato de ela não ser acessível à pura razão. Ao invés de ser alcançada pelo raciocínio como o coroamento de sucessivas deduções, a queda do estado adâmico é um dogma religioso que só será admitido no campo da razão em decorrência de sua fecundidade epistêmica, ou seja, em decorrência de sua competência para explicar aquilo que a sabedoria meramente humana não consegue compreender.

No que tange à certeza que se pode ter relativamente ao dogma da queda, Lebrun declara: "*para nós, miseráveis pecadores, (...) não nos é dado compreender algo de Deus – e não é, pois, essa exigência que nos deve guiar na escolha de uma religião. Não olhemos tão longe ou tão alto e tentemos somente dissipar as contradições de* nossa condição*; com este fim, recorramos a* <u>*um código de decriptagem cujas*</u> <u>performances</u> <u>*nos darão, talvez, a* "*certeza moral*" *de que temos a chave apropriada, isto é, a religião verdadeira*</u>*"*[428].

Diferentemente dos filósofos que pretenderam ter *demonstrado* a existência de Deus - como quem *demonstra* uma equação matemática -, Pascal sabe que suas reflexões sobre a condição humana não logram senão apontar a *razoabilidade* do ponto de vista cristão, de cuja verdade não teremos – como nos diz Lebrun - mais do que uma "certeza moral". Enquanto os pensadores dogmáticos se gabam de ter encontrado o princípio ontológico organizador do cosmos, Pascal contenta-se em tornar patente que nossa desordem só fará algum sentido se dermos ouvidos ao que nos diz o livro do Gênesis, o qual, ao declarar que não estamos mais no estado em que fomos criados, torna pensável o fato de que não podemos deixar de desejar uma *verdade* e uma *beatitude* que, ao menos atualmente, nos são completamente inacessíveis[429].

---

[427] Tais como: i) nossa irrealizável vontade de Justiça e de Verdade; ii) nossa contraditória busca da paz por meio da agitação; iii) o sentimento de insatisfação que nos acomete imediatamente após a conquista do que quer que seja.

[428] Lebrun, Gérard. <u>*Blaise Pascal*</u>, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.83, grifo nosso.

[429] *"Se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade quanto da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse sido senão corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade, nem da beatitude. Mas, desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma ideia da 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 saber de modo*

O preço a ser pago para que possamos compreender o *monstro* que somos é o abandono *temporário* das estreitas fronteiras da raz*ão*, a qual, uma vez em posse de um princípio que lhe é estranho, vê seu poder explicativo dilatar-se de maneira considerável. Dizemos que é o poder explicativo *da razão* que se expande pois, no fim das contas, é esta faculdade que, partindo de um princípio não-racional, tem o trabalho de dissolver as contradições (por ela descobertas) próprias à nossa condição. Ora, a admissão de uma *verdade de fé* no seio da razão, além de ser estrategicamente útil, está em perfeita consonância com outras ideias defendidas pelo apologeta, para quem o homem não passa de um sujeito naturalmente cheio de erro[430], cuja grandeza consiste em reconhecer que não será em si mesmo que encontrará o bem e a verdade[431].

Utilizando-nos da distinção efetuada ao longo do primeiro capítulo desta dissertação[432], concluímos que as *análises antropológicas* desenvolvidas por Pascal – quer concernentes à ordem político-social, quer concernentes ao *divertissement* – se encontram no campo da *argumentação*, ou seja, constituem um procedimento no qual os esforços do autor vão no sentido de racionalizar e justificar um determinado ponto de vista teórico (e as atitudes que dele decorrem) num âmbito onde ele próprio não crê ser possível alcançar aquela certeza de tipo matemático. Isto significa dizer que, ao invés de nos oferecer uma *"epifania do divino"*[433], a apologética pascaliana - após nos despojar das confortáveis ilusões criadas por nossa filosofia *demasiadamente humana* – nos apresenta um *"ponto imperceptível"*, que, não obstante todos os esforços empreendidos com vistas a apontar sua *razoabilidade*, continua sendo uma *"loucura diante dos homens"*.

"O pecado original é loucura diante dos homens, mas ele é dado como tal. Não deveis recriminar-me pela falta de razão nessa doutrina, pois que a proponho como sendo sem razão. Mas esta loucura é mais sábia que toda a sabedoria dos homens (...). Porque, sem isso, que se dirá que o homem é? Todo o seu estado depende desse ponto imperceptível. E como o teria ele recebido pela razão, visto que é uma coisa contra a

---

certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente caímos"(Laf.131/Br.434).

[430] *"O homem não é mais do que um sujeito cheio de erro natural, e inapagável sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o engana."*(Laf.45/Br.83).

[431] *"É em vão, ó homens, que buscais em vós mesmos os remédios para vossas misérias. Todas as vossas luzes não podem levar a outra coisa que não seja conhecer que não é em vós mesmos que encontrareis a verdade nem o bem. Os filósofos vo-lo prometeram e não puderam fazê-lo."*(Laf.149/Br.430).

[432] No capítulo 3.

[433] Lebrun, Gérard. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.83.

razão, e sua razão, longe de descobri-lo por suas vias, afasta-se dele quando o apresentam a ela?" (Laf.695/Br.445).

Capítulo 9: Provas históricas do cristianismo[434]

No *Prefácio ao tratado do vácuo*, Pascal confessa horrorizar-se com aqueles que, ao tratarem dos temas próprios à teologia, recorrem ao raciocínio ao invés de recorrerem *"à autoridade da Escritura e dos Padres"*[435]. Com efeito, nada é mais abominável aos agostinianos de Port Royal do que as "novidades teológicas" dos escolásticos e dos calvinistas. Isto, no entanto, não significa que um apologista da religião cristã não possa desenvolver uma argumentação racional com vistas a evidenciar, se não a verdade, pelo menos a plausibilidade da narrativa bíblica. Ora, é exatamente esta a tarefa que Pascal se proporá nos maços[436] *Fundamentos, Lei figurativa, Perpetuidade, Provas de Moisés, Provas de Jesus Cristo, Profecias e Figuras Particulares*, bem como em inúmeros fragmentos espalhados ao longo de toda obra que presentemente conhecemos como *Pensées.*

Como se observará, a argumentação pascaliana não pressupõe, em nenhum instante, a inspiração dos autores bíblicos, já que tal inspiração é precisamente uma das coisas que devem ser demonstradas. Assim, o apologeta não pedirá ao seu leitor senão que ele leia a Bíblia da maneira que lê todo e qualquer livro profano, a saber, acreditando em sua coerência interna – ou seja, crendo que há um sentido capaz de harmonizar até mesmo aquelas passagens que, à primeira vista, parecem contradizer-se. Isto feito, Pascal procederá à tarefa de demonstrar que as (aparentes) contradições do *antigo testamento* só se dissolvem a partir do momento em superamos sua *letra* e passamos a interpretá-lo segundo o *sentido espiritual* – que, tendo sua existência comprovada, torna *possível* o fato de as profecias messiânicas terem se cumprido em Jesus Cristo.

Aliás, veremos que o ponto alto da argumentação pascaliana em prol da verdade do cristianismo baseia-se na realização de uma profecia em particular, qual seja, aquela que predisse que o Salvador seria perseguido por seu próprio povo e cujo cumprimento fez dos judeus *testemunhas insuspeitas* da divindade de Jesus[437].

---

[434] Toda a argumentação que desenvolveremos ao longo das próximas páginas segue, em grande medida, os raciocínios apresentados por Luís Cesar Oliva nos capítulos 3 e 4 de *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004.

[435] Pascal, Blaise. *Préface sur le traite du vide*, in *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p.231.

[436] Tal como foram estabelecidos por Louis Lafuma.

[437] Também há, em alguns fragmentos pascalianos, uma interessante argumentação – que teremos a oportunidade de acompanhar na sequência deste trabalho - elaborada com vistas a caracterizar os *apóstolos* como sendo testemunhas válidas no que diz respeito à comprovação da divindade de Jesus.

Além da análise das *provas históricas do cristianismo,* nosso trajeto contará inicialmente com a exposição das ideias de Pascal a respeito da história dos judeus e de sua veracidade: afinal, foi este povo antiquíssimo que, apesar de sua carnalidade – ou melhor, justamente por causa dela – preservou ciosamente o Livro que, supostamente inspirado por Deus, predisse, de maneira velada, a vinda de Seu Filho[438]. Por fim, concluiremos este capítulo analisando o estatuto atribuído pelo próprio filósofo às provas por ele desenvolvidas a partir da *Revelação*, o que, segundo cremos, tornará patente o último dos *limites epistemológicos da apologética pascaliana* que tencionamos trazer à tona nesta dissertação.

[438] O fato de a vinda de Jesus ter sido predita faz com que o apologista da religião cristã tenha um poderosíssimo trunfo em suas mãos. Sobre isto, Pascal dirá: *"e o que coroa tudo isso é a predição, para que não se diga que foi obra do acaso"* (Laf.326/Br.694).

A verdade da história judaica[439]

"Antiguidade dos judeus – Quanta diferença existe entre um livro e outro! Não me admira que os gregos tenham feito a Ilíada, nem os egípcios e os chineses as suas histórias. Basta ver como nasceu tudo isso. Esses historiadores fabulosos não são contemporâneos das coisas que escrevem. Homero faz um romance, que apresenta como tal e que como tal é recebido; pois ninguém duvidava de que Tróia e Agamênon não tinham existido tanto quanto o pomo de ouro. Ele não pensava tampouco em fazer uma história, mas apenas um divertimento; é o único que escreve em seu tempo, a beleza da obra faz durar a coisa: todo mundo a aprende e fala dela; é necessário sabê-la, todos a sabem de cor. Quatrocentos anos depois, as testemunhas dos fatos já não estão mais vivas; ninguém mais sabe por seu conhecimento se é uma fábula ou uma história; apenas se aprendeu aquilo dos ancestrais, e pode passar por verdadeiro."(Laf.436/Br.628).

Pode-se dizer que, no fragmento acima, o principal objetivo de Pascal é *desqualificar* certas narrativas que, por pretenderem relatar a história do mundo desde seu início ou por postularem a existência de deuses não-cristãos, apresentam-se como concorrentes da história bíblica. Para tanto, o autor se utiliza do seguinte critério: a *contemporaneidade*. Homero, os egípcios e os chineses[440] – bem como os *"historiadores do México"*[441] - não são *contemporâneos*[442] aos eventos que narram. Ora, o fato de estarem muito afastados temporalmente das *testemunhas oculares* dos acontecimentos que relatam faz com que as narrativas destes homens não sejam dignas de crédito. Com efeito, inúmeras gerações se interpõem entre o autor da *Odisseia* e Ulisses e, assim sendo, é absurdo que

---

[439] Por "história judaica" entendemos *a história narrada no antigo testamento*, e não apenas a história do povo judeu, que, a rigor, só inicia-se com Abraão.

[440] De acordo com Henri Gouhier, Pascal teria tomado conhecimento da posição dos chineses a respeito da história por meio de uma obra intitulada *Sinicae Historiae Decas prima, Res a gentis origine ad Chistum natum in extrema Asia,* do missionário P. Martini. Ainda segundo Gouhier, os chineses defendiam que o mundo era muito mais antigo do que acreditavam os especialistas em cronologia bíblica acatados por Pascal – eis aí o motivo pelo qual o apologeta julgar-se-á obrigado a desqualificar os "historiadores" orientais. Gouhier, Henri. *Commentaires,* Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.228-229.

[441] *"Contra a história da China. Os historiadores do México, dos cinco sóis, dos quais o último data de há apenas oitocentos anos. Diferença de um livro recebido por um povo, ou que forma um povo"*(Laf.481/Br. 594). No fragmento supracitado, ao mencionar os *"historiadores do México",* Pascal está – muito provavelmente – referindo-se aos sacerdotes da religião asteca, que, como se sabe, afirmava que a história do mundo se divide em cinco eras (ou sóis).

[442] A sequência de nosso texto tornará patente aquilo que Pascal entende por "contemporaneidade".

se creia naquilo que é afirmado no poema homérico – que, de resto, não visava senão o divertimento do povo grego[443].

A nosso ver, Pascal *pode* ter elaborado sua noção de história *contemporânea* a partir de Flávio Josefo[444], escritor judeu do primeiro século da era cristã, autor de uma famosa *História dos hebreus*[445]. Em sua *Resposta a Ápio* – obra que, como atesta o fragmento Laf.451/Br.620, era conhecida pelo filósofo de Port-Royal -, Josefo, comentando uma das guerras ocorridas entre judeus e romanos, declara: *"quanto a esta última guerra, que nos foi tão funesta, não é estranho que alguns, tendo-a escrito ante à relação de certas coisas que lhes foram contadas, sem ter jamais visto os lugares onde ela se travou, nem mesmo deles tendo se aproximado, tenham tido, entretanto, a ousadia de passar por historiadores? Não se pode dizer o mesmo de mim. Tudo o que escrevi é segundo a verdade; eu estive presente a tudo.(...) Eles devem saber que, para se escrever fielmente uma história, é necessário saber, com certeza, por si mesmo, as coisas que se relatam, ou tê-las sabido daqueles que delas tiveram um perfeito conhecimento."*[446]

De acordo com o trecho acima transcrito, a fidedignidade de uma história depende do cumprimento de (pelo menos) uma das seguintes condições: ou o escritor precisa ser uma *testemunha ocular* daquilo que narra, ou é necessário que ele tenha ouvido o conteúdo de seu relato daqueles que possuem um *"perfeito conhecimento"* dos fatos – ora, é exatamente o preenchimento de um destes pré-requisitos que fará com que Pascal considere *contemporâneo* um historiador. Neste ponto surge, entretanto, um problema: uma vez que milhares de anos separam a *Criação* do nascimento de Moisés – muitos

---

[443] Segundo o que Pascal nos diz no fragmento Laf.436/Br.628.

[444] Já que, como indicam inúmeros *fragmentos,* Pascal parece ter um considerável conhecimento de seus escritos.

[445] Quando se trata de questões relacionadas ao *antigo testamento* e ao povo judeu, Flávio Josefo talvez seja – depois das *Escrituras* – a maior fonte de Pascal.

[446] Josefo, Flávio. *Resposta de Flávio Josefo a Ápio*, I, cap. III, in *Obra Completa*, CPAD, Rio de Janeiro, 1999, p.712, grifo nosso. Como bem nota Luís Cesar Oliva - em *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.69-73 -, a contemporaneidade já era, desde Heródoto e Tucídides, o critério constitutivo do método histórico (ainda que a noção de "contemporaneidade" destes autores não fosse idêntica à noção pascaliana). Com efeito, comentando o procedimento dos pais da história científica, Robin George Collingwood afirma: *"o trabalho de Heródoto ou de Tucídides dependia, principalmente, das declarações e testemunhas oculares, com quem o historiador tinha contato pessoal. E a sua habilidade de investigador consistia em ter que interrogar uma testemunha de acontecimentos passados, até conseguir que o espírito daquela evocasse um quadro histórico daqueles acontecimentos, mais completo e mais coerente do que qualquer outro que ele pudesse oferecer a si próprio". A ideia de história*, Editorial Presença, Lisboa, 2001, p.40.

mais do que os transcorridos entre a guerra de Tróia e o nascimento de Homero -, como o autor do Gênesis poderá ser considerado *contemporâneo* dos eventos que relata?

Para que se compreenda a resposta pascaliana a esta questão, é essencial termos em mente que, para o apologeta, não é exatamente a distância temporal entre o escritor e os eventos narrados que torna frágil um relato histórico, mas sim a quantidade de intermediários que há entre aqueles que presenciaram os acontecimentos e aquele que deverá registrá-los por escrito: *"não é a extensão dos anos, mas a multidão de gerações que torna as coisas obscuras. A verdade não se altera senão pela mudança dos homens"*(Laf.292/Br.624). Daí se entende por que é tão importante para Pascal seguir seu mestre Agostinho no que concerne à leitura literal da idade das personagens bíblicas[447]; afinal, se concedermos que os homens daquela época viveram tanto quanto nos diz a cronologia bíblica[448], é forçoso concluir que apenas quatro gerações se interpõem entre o irmão de Arão e o primeiro dos homens – o que faz de Moisés um escritor *contemporâneo* dos fatos que relata: *"Sem, que viu Lamech, que viu Adão, viu também Jacó, que viu aqueles que viram Moisés: portanto, o dilúvio e a criação são verdadeiros. Isso é conclusivo entre certas pessoas que entendem bem"*(Laf.296/Br.625).

Além da longevidade das personagens do *Pentateuco*, Pascal nos apresentará um outro *argumento* para apoiar a tese de que *"a tradição de Adão ainda era viva em Noé e Moisés"*(Laf.282/Br.616), qual seja, a juventude do mundo e a incipiência das ciências e das artes limitava o assunto das conversas entre pais e filhos à história de seus

---

[447] *"A longevidade dos homens que viveram naquela época não pode ser demonstrada por nada em nossa experiência. De qualquer modo, nós não devemos, por causa disso, impugnar a exatidão da história sagrada. Nossa imprudência em não acreditar no que nela é narrado seria tão grande quanto o é a evidência do cumprimento das profecias, que ocorre perante nossos olhos. Além do que, Plinio declara que há, nos dias atuais, uma raça cujos membros vivem duzentos anos. Assim, se nós acreditamos que lugares por nós desconhecidos fornecem exemplos de duração de vida humana que escapam a nossa experiência, por que não acreditaríamos que o mesmo fato tenha ocorrido em tempos remotos? Por que é crível que algo que não acontece aqui deva acontecer alhures, e incrível que o que não acontece atualmente pudesse acontecer em outro tempo?"* Agostinho, santo. *The city of God agansit the pagans*, XV, Cap.10, Cambridge University Press, United Kingdom, 1998, p.651.

[448] Henri Gouhier explica a cronologia bíblica levada em conta por Pascal do seguinte modo: *"Moisés nasceu em 2433, somente 777 anos após o dilúvio, que durou todo o ano de 1656. Ora, Adão viveu 930 anos. Assim sendo, Lamech, nascido em 874, o conheceu; ele próprio, tendo vivido 777 anos, pode ter sido visto por Sem, filho de Noé. Mas o próprio Sem, que viveu 600 anos, foi contemporâneo de Abraão durante 150 anos, o qual bem conheceu seu filho Jacó. Se Moisés não conheceu pessoalmente Jacó, que morreu 118 anos após seu nascimento, não faltam intermediários entre eles, a começar por sua mãe Joquebede". Commentaires*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.223. Note-se que Gouhier se equivoca ao afirmar que Jacó era filho - e não neto – de Abraão.

antepassados, o que fazia com que os homens daquela época tivessem um *perfeito conhecimento* daquilo que se passara com seus predecessores: *"No tempo em que os homens viviam tão longamente, os filhos viviam muito tempo com os pais. Conversavam muito com eles. Ora, a respeito de que conversavam senão da história de seus antepassados, pois que toda a história estava reduzida a essa, já que não tinham estudos, nem ciências, nem artes, que ocupam uma grande parte dos discursos da vida?"*(Laf.290/Br.626).

O grande convívio familiar e a escassez dos assuntos fazia com que os semitas conhecessem muito bem a história de seus predecessores; ao somarmos a isto o fato de que poucas gerações separavam Moisés de Adão, então compreendemos a razão pela qual Pascal considera fidedigno o relato mosaico - afinal, apesar de não ser uma *testemunha ocular* dos eventos primordiais relatados no *Gênesis*, o filho de Joquebede os ouviu de homens que deles tinham um *perfeito conhecimento*[449]. Como dirá Luís César Oliva, *"isto é crucial, por exemplo, para fazer de Moisés uma testemunha válida da criação e do dilúvio, ainda que centenas de anos o separem desses acontecimentos"*[450].

No entanto, para provar a verdade da história narrada no *antigo testamento*, Pascal não se limita a estabelecer Moisés como *contemporâneo* dos eventos nela narrados[451], se esforçando também para demonstrar que o próprio povo judeu, em sua totalidade, é digno de crédito. Para tanto, nosso autor irá elencar algumas características singulares desta nação que tanto lhe chama a atenção, a começar por sua unidade familiar: *"enquanto todos os outros (povos) são formados pela reunião de uma infinidade de famílias, este, embora tão estranhamente abundante, saiu todo de um só homem e, sendo assim todos uma mesma carne e membros uns dos outros, compõem um poderoso Estado de uma só família; isso é único"*(Laf.451/Br.620).

Além da unidade familiar, outro fator responsável pela coesão dos judeus é o fato de eles viverem, há muito tempo, sob leis que, devido a sua perfeição – e apesar de sua

---

[449] O mesmo não pode ser dito de nenhum dos historiadores pagãos, já que: i) inúmeras gerações os separam dos argumentos que relatam; e ii) a verdade se altera com a mudança dos homens (Laf.292/Br.624).

[450] Oliva, Luís César. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.74.

[451] Até porque Moisés só foi responsável pela escrita do *Pentateuco.*

inigualável severidade[452] -, nunca foram alteradas: *"a lei pela qual esse povo é governado é, ao mesmo tempo, a mais antiga lei do mundo, a mais perfeita e a única que tem sido sempre guardada sem interrupção num Estado"*(Laf.451/Br.620)[453]. A respeito dos efeitos decorrentes desta invariabilidade das regras que regem a vida dos judeus, Josefo já asseverava: *"esse conhecimento (das leis) produz entre nós uma admirável união, porque nada é tão capaz de fazer nascer e conservar os mesmos sentimentos de Deus, a mesma orientação na maneira de viver e os mesmos costumes"*[454].

Os laços de sangue e a uniformidade no que tange aos costumes, às opiniões e à religião conferem uma incrível unidade ao povo judeu que, deste modo, pode ser considerado, ele próprio, o autor *contemporâneo* de sua história – que, diga-se de passagem, recobre toda a história mundial, uma vez que tal povo, além de perdurar até os dias atuais, é o mais antigo de que se tem notícias[455]. Para Pascal, tudo se passa como se Deus, de tempos em tempos, *inspirasse* um membro da família judaica a "imortalizar" os eventos mais relevantes da vida de seus parentes, que, por serem amplamente conhecidos à época, *devem* ter sido ser fielmente registrados[456].

---

[452] *"Mas essa lei é ao mesmo tempo a mais severa e a mais rigorosa de todas no tocante ao culto de sua religião, obrigando o povo, para mantê-lo no dever, a mil observâncias particulares e penosas sob pena de morte, de modo que é algo muito admirável que ela se tenha sempre conservado constantemente durante tantos séculos"*(Laf.451/Br.620).

[453] Como o próprio apologeta confessa ao longo do fragmento Laf.451/Br.620, a tese de que a lei mosaica é a mais antiga do mundo é por ele sorvida na *Resposta a Ápio,* de Flávio Josefo. Com efeito, nesta obra, Josefo declara: *"Ora, eu digo que nosso legislador (*ou seja, Moisés*), em antiguidade, precede a Licurgo, a Solom, a Zaleuco de Locres e a outros, tanto antigos como modernos, de quem os gregos tantos se ufanam, e que o nome de lei entre eles não era conhecido outrora, como parece, pois Homero nunca o usou. Os povos eram governados por máximas e ordens dos reis, das quais se usavam, segundo a oportunidade, sem que houvesse algo escrito. Mas nosso legislador, que, mesmo aqueles que falam contra nós não podem negar ser muito antigo, mostrou que era um guia provecto de um grande povo, porque depois de ter lhe dado excelentes leis, ele o persuadiu a recebê-las e observá-las inviolavelmente".* Josefo, Flávio. Resposta de Flávio Josefo a Ápio, II, cap. VI, in Obra Completa, CPAD, Rio de Janeiro, 1999, p.734.

[454] Josefo, Flávio. Resposta de Flávio Josefo a Ápio, II, cap. VI, in Obra Completa, CPAD, Rio de Janeiro, 1999, p.736.

[455] *"Essa família ou esse povo é o mais antigo que existe no conhecimento dos homens" (...). (No entanto) este povo não é considerável apenas por sua antiguidade, mas é ainda singular em sua duração, que perdurou sempre desde a sua origem até agora"*(Laf.451/Br.620).

[456] *"Existe uma grande diferença entre um livro feito por um particular e que este lança para um povo, e um livro feito por um povo mesmo. Não se pode duvidar de que o livro seja tão antigo quanto o povo"*(Laf.436/Br.628). Neste ponto, poder-se-ia objetar: como é possível que se diga que o *Gênesis* é tão antigo quanto o povo judeu, já que tantos anos se interpõem entre Abraão e Moisés? Cremos que Pascal responderia a esta questão afirmando que o verdadeiro autor do *Gênesis* é o próprio *povo judeu* que, tendo vivenciado os acontecimentos ali descritos, os transmitia às gerações vindouras, dando início a uma tradição oral que, posteriormente, viria a ser (apenas) *registrada por escrito* por Moisés.

O amor pelos antepassados fez com que alguns dos descendentes de Abraão jamais colocassem em questão a verdade das narrativas que lhes põem a par de sua saga, preservando-as a todo custo. Com efeito, dirá Josefo, os judeus têm tanta fé em suas *Escrituras* que, para defendê-las e honrá-las, chegam a pôr sua vida em risco: *"nós os consideramos (nossos livros) como divinos, chamamo-los assim; fazemos profissão de observá-los inviolavelmente e morrer com alegria se for necessário, para prová-lo. (...) Qual dos gregos jamais fez algo semelhante? Eles não sofreriam a mínima coisa para sustentar todos os seus livros, porque sabem que são palavras nascidas do capricho dos que as escreveram"*[457].

O fato de muitos judeus preferirem a morte a traírem suas crenças depõe, obviamente, a favor da confiabilidade de suas *Escrituras* - afinal, como assevera o apologeta, só se deve levar a sério as *"histórias cujas testemunhas se deixariam degolar"*(Laf.822/Br.593). Todavia – e aqui começam a surgir as dificuldades que há para se demonstrar a verdade do *antigo testamento* de maneira autônoma[458]-, a existência de mártires judeus não comprova, de modo algum, a veracidade da história em que acreditam, já que quase todas as religiões possuem seus próprios mártires[459]. Neste ponto, é impossível não concordar com Gouhier quando este assinala que *"o fato de (alguém) morrer por uma ideia não tem nada a ver com a verdade dessa ideia"*[460].

Aliás, mesmo entre os judeus não faltará quem questione o discurso daqueles homens que, supostamente, teriam sido escolhidos por Deus para guiar Seu povo. A este respeito, lembremos, por exemplo, da rebeldia dos israelitas que, logo após terem sido libertos do cativeiro egípcio, insurgiram-se contra Moisés, afirmando que ele os havia levado ao deserto para que morressem de fome: *"quem nos dera tivéssemos morrido pela mão do Senhor na terra do Egito, quando estávamos sentados junto às panelas de carne, e comíamos pão a fartar! Pois nos trouxestes a este deserto, para matardes de fome a toda esta multidão."*[461] A nosso ver, são passagens como esta que Pascal tem em mente quando diz que *"Josefo esconde a vergonha de sua nação"*(Laf.295/Br.629). Carnais em demasia – ou seja, muito apegados aos bens deste mundo -, os descendentes

---

[457] Josefo, Flávio. Resposta de Flávio Josefo a Ápio, I, cap. II, in Obra Completa, CPAD, Rio de Janeiro, 1999, p.712.
[458] Isto é, independentemente de toda reflexão a respeito do *novo testamento.*
[459] *"Que Deus quis esconder-se. Se só houvesse uma religião, Deus estaria nela bem manifesto. Se só houvesse mártires em nossa religião, Deus nela estaria bem manifesto"*(Laf.242/Br.585).
[460] Gouhier, Henri. Commentaires, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.228.
[461] Êxodo, 16, 3.

de Abraão não hesitam em rebelar-se contra seus líderes – e contra a tradição por eles representada – quando estes contrariam seus mesquinhos desejos.

Assim sendo, cabe perguntar: como é possível que a religião judaica tenha sobrevivido até os dias atuais à carnalidade dos descendentes de Abraão? Ora, o que faz com que os judeus continuem sustentando sua fé e preservando seus livros sagrados são as *profecias.* Uma *profecia* é um discurso a respeito do futuro, uma predição de algo que está por acontecer – e, neste sentido, ela é um evento que, como diz Oliva, *"não se esgota em si mesmo"*[462], pois exige um outro evento, a saber, sua realização. É importante que se note que, quando uma *profecia* se cumpre, ficam demonstradas, tanto a *inspiração* daquele que a proferiu, quanto a existência do Ser que a *inspirou*. Quando, por exemplo, Ciro deixou os israelitas saírem da Babilônia, foram demonstradas, simultaneamente, a *inspiração* de Isaías (que, muitos anos antes, havia previsto o término do cativeiro babilônico pelas mãos do rei da Pérsia[463]), e a existência de Jeová: verdadeiro diretor da história de Israel.

No entanto, não devemos nos enganar: o fato de as *profecias* serem capazes de manter viva a fé do povo judeu *não* significa, em absoluto, que este povo as tenha compreendido adequadamente. Ao invés disso, Pascal acredita que os judeus só são "tocados" pelas *profecias* precisamente por se aterem ao seu aspecto carnal. Pouco *espirituais*, os israelitas não têm interesse em livrar-se dos pecados, mas apenas de seus algozes de carne e osso. A saída da Babilônia não alegra os judeus por ser um prenúncio da verdadeira libertação, mas sim por satisfazer sua vontade de liberdade temporal.

Aliás, Deus se utilizará da concupiscência dos descendentes de Abraão para fazer com que eles preservem suas *Escrituras*, cujo profundo significado lhes escapa por completo[464]: *"é visivelmente um povo feito de propósito para servir de testemunha ao Messias. (...) Ele carrega os livros, ama-os e não os entende"*(Laf.495/Br.641). Segundo o que Pascal nos diz no fragmento Laf.819/Br.712[465], as *profecias "misturam*

---

[462] Oliva, Luís César. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.79.

[463] Isaías, 44, 28 até 45, 4.

[464] A questão da incompreensão das *Escrituras* por parte dos judeus será detidamente abordada no próximo tópico deste trabalho.

[465] *"As profecias misturando coisas particulares e coisas do Messias a fim de que as profecias do Messias não ficassem sem prova e que as profecias particulares não ficassem sem fruto".* De fato, se as "*profecias do Messias"* não tivessem sido misturadas com as *"profecias das coisas particulares"*, o próprio Cristo teria ficado sem provas, pois o povo judeu – em decorrência de sua *carnalidade* - não

coisas particulares e coisas do Messias", ou seja, além de se referirem ao advento do Cristo, elas muitas vezes preveem *"coisas particulares"*, quer dizer, eventos palpáveis e evidentes do ponto de vista carnal. Ora, ao se fazer cumprir o aspecto carnal das *profecias* – tal como o fim do cativeiro babilônico -, Deus afaga a concupiscência dos judeus, que, na esperança de receberem mais bens temporais, preservam seus livros com todo o zelo que lhes dita sua *carnalidade*: *"Endurecidos os seus corações. E como? Agradando a concupiscência e fazendo com que esperassem cumpri-la"*(Laf.496/Br.714).

Por fim, é necessário que se diga que, se as *profecias* - e sua realização - são capazes de manter viva a fé judaica, elas não são profícuas quando se trata de convencer um gentio da veracidade do *antigo testamento* – afinal, foram somente os judeus que presenciaram a predição dos eventos e, posteriormente, a sua consumação. Nada obriga, pois, os não-judeus a aceitarem a verdade das *profecias* – das quais só tomam conhecimento por meio do relato de "terceiros", em cuja honestidade não têm qualquer motivo para acreditar. Somando-se a isto o fato de que a longevidade dos personagens do *Pentateuco* (bem como a incrível antiguidade do povo semita) não pode ser *demonstrada*, então se entende por que, para Pascal, a prova da veracidade do *antigo testamento* dependerá da comprovação da verdade do *novo testamento.*

---

teria preservado os livros que prediziam Sua vinda. Abordaremos este assunto mais detidamente no tópico "*O sentido espiritual e a verdade do cristianismo*".

O sentido espiritual e a verdade do cristianismo

"Provas dos dois testamentos de uma só vez. Para provar a ambos de uma só vez, basta ver se as profecias de um estão cumpridas no outro. Para examinar as profecias é preciso entendê-las"(Laf.274/Br.642) – esta declaração deixa claro o que Pascal entende ser necessário para que se demonstre a verdade da Bíblia em sua totalidade: identificar, no interior do *novo testamento*, a realização daquilo que havia sido predito no *antigo testamento.* Entretanto, como nos indica o fragmento supracitado, esta tarefa deverá ser precedida por uma outra, de igual importância, qual seja, a compreensão do real sentido das *profecias*, já que, como assinala Gouhier[466], a realização de uma *profecia* só é passível de ser reconhecida a partir do momento em que se sabe, de maneira exata, aquilo que fora vaticinado.

A necessidade de se refletir sobre o(s) sentido(s) das *profecias* advém do fato de os próprios guardiões das promessas divinas – os judeus – não terem reconhecido em Jesus o tão aguardado Messias. Ora, a recusa judaica do Cristo pode servir – e, não raro, serve – de pretexto aos libertinos quando estes pretendem justificar sua descrença[467]; assim sendo, é de suma importância que o apologeta da religião cristã demonstre que tal recusa foi meramente uma consequência da cegueira dos descendentes de Abraão, que teriam rejeitado o Filho de Deus por serem incapazes de notar que as predições do *antigo testamento* possuem um duplo sentido: *"porque se se acredita que elas têm um só sentido, fica certo que o Messias não terá vindo; mas se elas têm dois sentidos, fica certo que ele terá vindo em Jesus Cristo"*(Laf.274/Br.642).

"Toda a questão está, pois, em saber se elas (as profecias) têm dois sentidos"(idem) – eis a primeira empreitada que Pascal se propõe ao tentar estabelecer a verdade do cristianismo por meio das *Escrituras*. Para tanto, nosso filósofo não nos pedirá senão que leiamos a Bíblia *apostando* que ela não é um livro totalmente desprovido de bom senso – *aposta* que, de resto, fazemos todas as vezes que nos dedicamos à leitura de um texto, quer seja ele canônico, quer seja ele profano: *"De duas pessoas que contam coisas tolas, uma com duplo sentido entendido na Cabala, outra com um sentido apenas: se alguém, não sendo do segredo, ouvir discorrer as duas dessa maneira, fará*

---

[466] *"Ora, para reconhecer que aquilo que ocorre é bem aquilo que havia sido predito, é necessário, evidentemente, saber o que havia sido predito"*. Gouhier, Henri. Commentaires, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.213.

[467] *"Aqueles que têm dificuldade para acreditar buscam motivo no fato de os judeus não acreditarem. Se essas coisas fossem tão claras, dizem, por que eles não haveriam de acreditar?"* (Laf.273/Br.745).

a respeito o mesmo julgamento, mas se, em seguida, no resto do discurso, uma diz coisas angélicas e a outra coisas insossas e comuns, julgar-se-á que uma falava com mistério e não a outra; uma, tendo mostrado bastante que é incapaz de tolices e capaz de ser misteriosa; e a outra, que é incapaz de mistério e capaz de tolices"(Laf.276/Br.691).

De acordo com o fragmento acima transcrito, Pascal considera que não devemos pôr em xeque a coerência de um autor que, tendo afirmado muitas "coisas angélicas", escreve, por vezes, de maneira obscura. De fato, quando não entendemos uma passagem de Aristóteles, não julgamos que se trata de uma "tolice" do filósofo, mas sim que *nós* ainda não compreendemos o *sentido* exato de sua declaração. Ora, por que não nos utilizaríamos do mesmo critério no que concerne à leitura dos escritores bíblicos, já que nos dizem coisas tão admiráveis sobre Deus, a alma e a moral? Vale frisar que a busca de um sentido profundo que dê conta de explicar as aparente "tolices" - ou contradições - das *Escrituras* é tanto mais importante quanto Pascal defende que ou *"um autor tem um sentido em que todas as passagens contrárias concordam, ou ele não tem absolutamente nenhum sentido".*(Laf.257/Br.684).

A primeira "contradição" da Bíblia assinalada por Pascal – e que exigirá a existência de um *duplo sentido*[468] – é o fato de, às vezes, seus autores anunciarem coisas muito claras e, em seguida, afirmarem que não se entenderá - pelo menos, não de imediato - aquilo que estão a dizer: *"Quando se encontra uma letra importante em que se encontra um sentido claro, e que se diz, entretanto, que o sentido está velado e obscurecido, e que ele está escondido de modo que se verá essa letra sem a ver e que se a entenderá sem entender, que se deve pensar senão que é uma cifra de duplo sentido?"*(Laf.260/Br.678). Tal, por exemplo, é o caso do trigésimo capítulo do livro de Jeremias, onde, após ser afirmado que o povo de Israel poderá voltar à terra dada a seus pais, lê-se que "*estas coisas só serão compreendidas nos últimos dias*"[469]. Frente a tal declaração – e partindo do pressuposto de que Jeremias é minimamente coerente -, só

[468] Já que, do ponto de vista da leitura literal, é absolutamente insolúvel.

[469] *Jeremias*, 30, 3-24. A respeito dos autores do *antigo testamento* – em geral – e de Jeremias – em particular -, Pascal comenta: *"que os discursos deles exprimem muito claramente a promessa dos bens temporais e que dizem, entretanto, que os discursos deles são obscuros e que seu sentido não será entendido. Daí parece que o sentido secreto não era o que exprimiam às claras e que, por conseguinte, eles pretendiam falar de outros sacrifícios, de outro Libertador, etc. Eles dizem que só serão entendidos no final dos tempos. Jer. 33. ult."*(Laf.501/Br.659).

nos resta concluir que o profeta, ao falar do "povo de Israel" e da "terra dada a seus pais", não se refere, respectivamente, aos descendentes de Abraão e a Canaã.

Outro indício da existência do duplo sentido das *Escrituras* é o fato de que elas são povoadas por inúmeras asserções (pretensamente) incongruentes, que se mostram totalmente inarmonizáveis quando observadas do ponto de vista daqueles que leem o *Livro Sagrado* levando em conta *apenas* seu sentido literal, *"de maneira que se se aceita que (os autores bíblicos) não tenham entendido pelas palavras lei e sacrifício outra coisa senão a lei de Moisés, há contradição manifesta e grosseira"*(Laf.501/Br.659) – já que *"está dito que a lei será mudada e que o sacrifício será mudado"* e que *"é dito também, ao contrário, que a lei será eterna, que esta aliança será eterna, que o sacrifício será eterno"*(Laf.259/Br.685).

Com efeito, se acreditarmos que Jacó e Oséias têm a mesma coisa em mente quando se referem ao reinado do povo escolhido, então está claro que se contradizem, pois, enquanto o primeiro profetiza que *"o cetro não se arredará de Judá"*[470], o segundo vaticina que *"os filhos de Israel ficarão por muitos dias sem rei"*[471]. Aliás, se nos limitarmos à leitura literal dos textos bíblicos, não serão incompatíveis apenas algumas asseverações de diferentes autores, mas ainda haverá contradições no interior de um mesmo livro - como, por exemplo, no livro de Ezequiel, onde é afirmado que *"se viverá nos mandamentos de Deus e que não se viverá neles"*(Laf.257/Br.684)[472].

Ora, uma vez determinado que a Bíblia *deve* ter um sentido oculto[473] capaz de pôr em acordo suas *"contradições manifestas e grosseiras",* Pascal dedica-se a apontar que tal sentido é *espiritual*, ou seja, não se refere às coisas carnais que tanto deleitam os judeus, mas à caridade. Neste intuito, o apologista declara: *"Quando Davi prediz que o Messias libertará o seu povo dos inimigos, pode-se acreditar carnalmente que se trata dos egípcios. E então eu não poderia mostrar que a profecia foi cumprida, mas também se pode crer que se trata das iniquidades. Porque na verdade os egípcios não são inimigos, mas as iniquidades sim"*(Laf.269/Br.692) – eis que o *sentido espiritual* impõe-se como *necessário* a todos que, em decorrência de sua fé, não podem duvidar do cumprimento das profecias.

---

[470] *Gênesis*, 49, 10.
[471] *Oséias,* 3, 4.
[472] Tais afirmações se encontram, respectivamente, em *Ezequiel* 20, 40 e em *Ezequiel* 20, 25. Quem o indica é Henri Gouhier, em *Commentaires*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.216, nota 46.
[473] Que, junto com o sentido literal, compõe o *duplo sentido* das *Escrituras.*

Aliás, do ponto de vista pascaliano, a existência do *sentido espiritual* não pode ser negada nem mesmo por aqueles que, não sendo fiéis, aceitaram o pressuposto da argumentação que visa o estabelecimento da verdade do cristianismo: a coerência do texto bíblico. De fato, se admitirmos que o termo "lei" pode ter dois sentidos, então - e só então - não haverá contradição em se afirmar que a lei será mudada e que a lei será eterna. A lei (carnal) que será alterada são os inúmeros preceitos registrados no *Pentateuco*, notadamente no *Levítico;* já a lei (espiritual) que será eterna é aquela que, por exemplo, foi estipulada pelo Cristo em seus dois mandamentos[474].

O mesmo raciocínio pode ainda ser aplicado ao *sacrifício*, do qual também se diz que será mudado e que será eterno: ora, o sacrifício (carnal) que será alterado – ou melhor, extinguido - é aquele que é realizado, pelo menos, desde Abel, a saber, o sacrifício de animais; por outro lado, o sacrifício (espiritual) que será eterno é aquele sofrido por Jesus e por todo *Corpo Crístico*, que padece desde a queda[475].

A esta altura de sua argumentação, Pascal pode presumir que seu leitor já tenha aceitado que a Bíblia possui um *sentido* que ultrapassa o *literal* e que, além disso, já tenha concedido que tal *sentido oculto* é *espiritual* – visto que, ao menos para nosso filósofo, este último *sentido* é o único capaz de dirimir as (falsas) contradições das *Escrituras*[476]. Ora, uma vez que já fora "demonstrado" que os autores bíblicos, ao se referirem nominalmente aos bens deste mundo, estão, não raro, referindo-se a bens espirituais, é perfeitamente *possível* que, ao predizerem o Messias, os profetas tivessem em mente, não um príncipe carnal que os tornaria "*senhores do mundo todo*"[477] – que,

---

[474] *"Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda tua alma e de todo teu entendimento"* e *"Amarás o teu próximo como a ti mesmo". Matheus,* 22, 36-40.

[475] *"Os espirituais não surgiram cronologicamente com a Encarnação de Cristo. Eles constituem, como todos verdadeiros cristãos, o Corpo Crístico que está em peregrinação desde a criação".* Oliva, Luís César. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.85.

[476] Já que, como afirma Henri Gouhier, a hermenêutica pascaliana não leva em conta - por exemplo - os possíveis problemas relativos à própria constituição do texto bíblico: *"ela (a hermenêutica de Pascal) interpreta um texto presumido como correto, sem erros de transcrição, sem glosas adicionadas, claro ao nível da letra". Commentaires*, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 2005, p.220. Tampouco há, em Pascal, algo que lembre o método espinosano de interpretação dos Livros Sagrados, que conta com reflexões a respeito das normas que regem a língua em que as *Escrituras* foram originalmente escritas.

A respeito do *sentido espiritual* como sendo o único capaz de desfazer os *"nonsenses"* bíblicos, Oliva comenta: *"Esta não é apenas a explicação mais fecunda, mas a única que preenche o requisito geral da interpretação: harmonizar* todas *as passagens contraditórias". As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.107.

[477] Laf.487/Br.727.

como se sabe, nunca veio -, mas um *príncipe espiritual* enviado para livrar os homens de seus pecados.

Além disto, há, na Bíblia, inúmeros indícios que assinalam que é *provável* - e não apenas *possível* - que Jesus seja o Messias predito. Um destes indícios são as profecias que determinam o tempo da vinda do Filho de Deus, que, segundo a interpretação pascaliana do *antigo testamento*, apontam todas para a época em que Jesus vivera entre os homens[478].

Ao elencar[479] os fatores que fazem com que seja crível que o Nazareno era, de fato, o tão aguardado Salvador, Pascal ainda ressaltará o Seu nascimento em Belém – predito por Miquéias[480] -, o ministério de Seu precursor João Batista – prenunciado por Malaquias[481] -, Seus poderes curativos e a pregação de Sua mensagem aos gentios, – ambos previstos por Isaías[482] - os detalhes de Sua *paixão* – narrados, por exemplo, nos *Salmos*[483] - e muitas outras profecias que, ao que parece, cumprem-se em Jesus Cristo.

Todavia, quando se trata de defender a divindade do filho de Maria, Pascal atribui especial importância à realização de uma profecia em particular, qual seja, aquela que predisse que o Messias seria renegado e perseguido pelo seu próprio povo[484]. O que faz

---

[478] *"Era preciso ser audacioso para prever uma mesma coisa de tantas maneiras. Era necessário que as 4 monarquias, idólatras ou pagãs, o fim do reino de Judá e as 70 semanas acontecessem ao mesmo tempo, e o conjunto dessas coisas, antes que o segundo templo fosse destruído"*(Laf.336/Br.709).

[479] No fragmento Laf.487/Br.727.

[480] *"E tu, Belém Efrata, pequena demais para figurar como grupo de milhares de Judá, de ti me sairá o que há de reinar em Israel, e cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade". Miquéias,* 5, 2.

[481] *"Minha aliança com ele foi de vida e de paz; ambas lhe dei eu para que temesse; com efeito ele me temeu e tremeu por causa do meu nome. A verdadeira instrução esteve na sua boca, e a injustiça não se achou nos seus lábios: andou comigo em paz e em retidão, e da iniquidade apartou a muitos". Malaquias,* 2, 5-6.

[482] *"Então se abrirão os olhos dos cegos, e se desimpedirão os ouvidos dos surdos; os coxos saltarão como cervos, e a língua dos mudos cantará". Isaías,* 35, 5-6. Pascal refere-se a esta profecia de maneira errônea, alocando-a em *Isaias,* 61*:* Laf.487/Br.727.

"Eis que o dei por testemunho aos povos, como príncipe e governador dos povos. Eis que chamarás a uma nação que não conheces, e uma nação que nunca te conheceu correrá para junto de ti, por amor do Senhor, teu Deus" Isaías, 55, 4-5.

[483] *"Contra mim abrem as bocas, como faz o leão que despedaça e ruge. Derramei-me como água e todos meus ossos se desconjuntaram; meu coração fez-se como cera, derreteu-se-me dentro de mim. Secou-se o meu vigor, como um caco de barro, e a língua se me apega ao céu da boca; assim me deitas no pó da morte. Cães me cercam; uma súcia de malfeitores me rodeia; transpassaram-me as mãos e os pés. Posso contar todos os meus ossos; eles estão me olhando e encarando em mim. Repartem entre si minhas vestes, e sobre a minha túnica deitam sortes". Salmos,* 22, 13-18.

[484] Como, por exemplo, fora profetizado em *Isaías*, 53, 3, onde se lê: *"Era desprezado, e o mais rejeitado entre os homens; homem de dores e que sabe o que é padecer; e como um de quem os homens escondem o rosto, era desprezado, e dele não fizemos caso".*

com que o cumprimento desta profecia ocupe um papel central nas *provas históricas do cristianismo* é sua insuspeição, já que ao negarem Jesus – e, portanto, ao fazer com que se cumprissem as profecias que vaticinavam este fato -, os judeus condenaram-se à danação eterna: *"os judeus, ao matá-lo por não o receber como Messias, conferiram-lhe a última marca do Messias*"(.Laf.488/Br.761).

Se, como vimos no primeiro tópico deste capítulo, a verdade da história judaica não é insuspeita quando observada de um ponto de vista neutro – já que os judeus "*poderiam ter adulterado as promessas para adequá-las ao cumprimento"*[485] – a verdade do cristianismo se encontra sobre bases muito mais sólidas, posto que suas testemunhas não têm qualquer interesse em sua comprovação: *"vejo a religião cristã fundada sobre uma religião precedente, e eis o que acho de real"*(Laf.454/Br.619). Ao negarem a divindade de Jesus, os judeus a demonstram de uma vez por todas, tornando-se réus confessos do assassinato do Filho de Deus.

Como já havíamos adiantado, os descendentes de Abraão negaram o Salvador porque esperavam – equivocadamente - um príncipe carnal: *"os judeus estavam acostumados aos grandes e retumbantes milagres e assim, tendo tido os grandes prodígios do Mar Vermelho e a terra de Canaã como um resumo das coisas grandes de seu Messias, esperavam dele coisas ainda mais prodigiosas, das quais as de Moisés eram apenas uma amostragem"*(Laf.264/Br.746). Segundo Pascal[486], a escolha dos judeus para serem os portadores de Suas *Escrituras* foi uma ação estratégica de Jeová. Com efeito, Deus sabia que, por causa de seu demasiado apego aos bens deste mundo, os descendentes de Abraão preservariam os Livros Sagrados a todo custo, já que, quando lidos "ao pé da letra", tais Livros parecem prometer toda sorte de riquezas temporais àqueles que viverem de acordo com suas normas e preceitos. Além disso – ainda segundo o apologista -, Deus sabia que a carnalidade dos judeus faria com que eles rejeitassem Jesus, o que viria a torná-los as mais fidedignas testemunhas que o Cristo poderia ter: *"e assim esse povo decepcionado com o advento ignominioso e pobre do Messias foi o seu mais cruel inimigo, de modo que aí está o povo do mundo menos suspeito de nos favorecer e o mais exato e zeloso que se possa dizer para suas leis e para seus profetas, que os leva incorruptos"*(Laf.502/Br.571).

---

[485] Oliva, Luís César. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004, p.82.
[486] Laf.502/Br.571.

Cegados por sua avareza no que tange ao *sentido espiritual* das *Escrituras*[487], os judeus carregaram e protegeram, desavisadamente, as profecias cuja realização os condenaria: eis o que *prova*, simultaneamente, a verdade do *novo testamento* – que narra a vida e a morte do Salvador predito -, e do *antigo testamento* – que prenuncia o advento do verdadeiro Cristo. Aliás, quando se demonstra que as profecias contidas no *antigo testamento* se cumpriram – e que, portanto, eram verdadeiras -, a história do povo judeu ali registrada é validada, tanto do ponto de vista carnal, quanto do ponto de vista espiritual. Isto significa dizer que, a partir do momento em que é provada a divindade de Jesus, o testamento hebraico é validado como registro histórico de eventos temporais e como cifra ou *figura* do advento messiânico[488].

Vale ainda indicar que argumentação pascaliana em prol da comprovação da verdade do cristianismo não se baseia *apenas* em acontecimentos anteriores à vida de Jesus, mas conta também com uma reflexão a respeito daquilo que sucedeu a Sua morte[489]. Este é o caso, por exemplo, das considerações do filósofo concernentes aos apóstolos. Apesar de não serem - ao menos em princípio - testemunhas insuspeitas do Messias (já que a ideia de as profecias terem se cumprido em Jesus não lhes é desfavorável), Pascal acredita que estes homens nos oferecem bons indícios de que o filho de Maria era, de fato, Deus: *"A hipótese de serem os apóstolos enganadores é absurda. Acompanhe-se essa hipótese em toda a sua extensão, imagine-se esses doze homens reunidos depois da morte de Jesus Cristo, armando a intriga de que ele havia ressuscitado. Agindo assim, atacam todas as potências. O coração dos homens é estranhamente inclinado para a leviandade, a mudança, as promessas, os bens, por menos que um deles se desmentisse em razão de todos esses atrativos e, ainda mais, pelas prisões, pelas torturas e pela morte, estavam todos perdidos"*(Laf.310/Br.801).

---

[487] *"De maneira que isso não podia induzir em erro e não havia senão um povo tão carnal a ponto de equivocar-se"*(Laf.502/Br.571).

[488] Além de prever a vinda de Jesus em suas inúmeras profecias, o *antigo testamento* é, em sua quase totalidade, *figura* (ou cifra) de Jesus Cristo. Moisés, por exemplo, é uma *figura* de Jesus Cristo, assim como a libertação do cativeiro egípcio é cifra da libertação dos pecados que seria conquistada por meio do sacrifício do Cordeiro de Deus. A análise de tais *figuras,* no entanto, escapa ao escopo do presente trabalho, sendo que, para o objetivo que aqui nos propomos, era necessário apenas que fosse analisada a argumentação pascaliana em prol da comprovação do *sentido espiritual* das *profecias.*

A respeito da importância da "teoria dos figurativos" no pensamento de Blaise Pascal, ler Silva, Franklin Leopoldo e. *Fé e Razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal*, in Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.11, n.1, p.29-44, jan- jun.2001.

[489] *"Prova. Profecia com o seu cumprimento. O que precedeu e o que seguiu Jesus Cristo"*(Laf.240/Br.705).

Analisando psicologicamente os seguidores de Jesus, Pascal ressalta que, após a morte de seu líder, era muito improvável que, em vista de tantas tentações e de tantos perigos, *todos* os apóstolos continuassem a sustentar a história de que seu mestre havia ressuscitado - caso tal história fosse uma farsa. Por que não teriam eles se dobrado ante as possíveis propinas oferecidas pelos anciãos do Templo e ante a perseguição implacável que sofreram?

Outro fato que dificilmente seria explicável - no caso de os apóstolos não serem mais que vigaristas – é a diferença existente entre as genealogias apresentadas por Mateus e Lucas[490], já que a primeira providência que é tomada por aqueles que mentem é pôr em acordo seus discursos para que, desta maneira, suas contradições não levantem dúvidas quanto à veracidade de seu relato.

Aliás, dirá Pascal, se os relatos apostólicos fossem narrativas fantasiosas, os discípulos nunca teriam retratado o Messias como um homem que, num primeiro momento, hesita frente à ideia de sua aniquilação iminente e que, logo em seguida, vai - voluntariamente - ao encontro da cruz: *"Por que eles o fazem fraco em sua agonia? Não sabem pintar uma morte constante? Sim, pois o próprio São Lucas pinta a de Santo Estevão mais forte do que a de Jesus Cristo. Fazem-no capaz de temor, antes que a necessidade de morrer tenha chegado; e depois, todo forte"*(Laf.316/Br.800). Dito de outro modo: se Jesus fosse um personagem criado por romancistas mal-intencionados, ele teria sido "pintado" de maneira mais caricata, a fim de que a incongruência de suas ações não pudesse depor contra a verossimilhança dos *Evangelhos*.

Eis, em sua essência, a argumentação pascaliana em prol da verdade do cristianismo baseada nas *Escrituras*[491]. Mas, qual será o estatuto atribuído por Pascal a tais raciocínios, que são chamados, por ele próprio, de "provas da religião cristã"? Vejamos: *"As profecias, os milagres mesmos e as provas de nossa religião não são de natureza tal que se possa dizer que sejam absolutamente convincentes, mas são também de tal espécie que não se pode dizer que seja fora de razão acreditar neles. Assim, há*

---

[490] *"Assim, todas as fraquezas muito patentes são forças. Exemplo: as duas genealogias de São Mateus e de São Lucas. Que existe de mais claro do que o fato de que isso não foi feito de comum acordo?"*(Laf.236/Br.578).

[491] A argumentação pascaliana em prol da verdade do cristianismo é muito mais ampla do que aquilo que foi apresentado nestas poucas páginas. Por exemplo, para provar o *duplo sentido* do *antigo testamento*, Pascal apela, entre outras coisas, para a tradição rabínica e para a Cabala. Nós, no entanto, escolhemos nos debruçar sobre aqueles que consideramos ser os elementos centrais de tal argumentação, não tendo qualquer pretensão de esgotá-la.

evidência e obscuridade para aclarar a uns e obscurecer a outros, mas a evidência é tal que ultrapassa ou iguala pelo menos a evidência do contrário (...).(Laf.835/Br.564).

O fragmento acima deixa patente que Pascal não considera que as *provas históricas do cristianismo* sejam *demonstrações perfeitas*, de modo que elas podem ser enquadradas naquilo que, na primeira parte desta dissertação, chamamos de *argumentação* – que, naquele momento, definimos como sendo um conjunto de raciocínios elaborados com vistas a indicar a *razoabilidade* de uma determinada posição teórico-prática, cuja verdade continua, no entanto, indemonstrada. Ora, por mais bem estruturada que seja a argumentação que visa provar a divindade de Jesus através de indícios bíblicos, ela está alicerçada sobre pressupostos que podem muito bem ser recusados - sem que esta recusa implique na *irracionalidade* daquele que a realiza.

É bem verdade que – ao menos para Pascal – é mais *razoável* apostar na coerência dos escritores bíblicos do que *apostar* na sua completa falta de coerência. Entretanto, nada obriga o interlocutor pascaliano a fazer a mesma aposta que o filósofo: não é atentar contra a razão supor, por exemplo, que escritores provenientes de uma tribo nômade e rudimentar fossem capazes de, às vezes, cometer as mais "grosseiras contradições".

Assim, as *provas históricas do cristianismo* exigem, antes de mais nada, que *acreditemos* no bom senso dos autores bíblicos e, por isso, *não são* completamente probantes - fato que, a nosso ver, demarca um novo *limite epistemológico da apologética pascaliana*. Todavia, é importante notar que, apesar de não serem *demonstrações perfeitas*[492] - no que não diferem em nada das *demonstrações metafísicas da existência de Deus* – as *provas históricas do cristianismo* não favorecem o recrudescimento do orgulho humano, nem nos fazem trilhar um caminho perigosamente próximo ao *deísmo* – no que se mostram *teologicamente* superiores às tradicionais *demonstrações metafísicas*[493].

Com efeito, a experiência de se procurar a Deus nas *Escrituras* nos põe a salvo do *deísmo*, já que a divindade que a Bíblia nos apresenta não é um mero princípio explicativo do universo, mas é, por assim dizer, um Deus que, desde sempre, interage

[492] Que, como já foi apontado na primeira e na segunda partes desta dissertação, são *impossíveis* do ponto de vista montaigniano/pascaliano.

[493] Que, como defendemos na parte II desta dissertação – notadamente no capítulo nomeado "*Motivos teológicos da recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus"* – foram excluídas do projeto apologético de Pascal *justamente* por fomentarem o orgulho humano e "flertarem" com o *deísmo.*

com o homem, amando-o, punindo-o e, acima de tudo, desejando salvá-lo. Além disso, pode-se dizer que o estudo da *Revelação* combate a soberba humana, posto que, ao encontrarmos um Deus que morre por nós, encontramos, simultaneamente, nossa miséria e nossa necessidade de redenção.

Por tudo quanto dissemos, entende-se por que, em regime de *deus absconditus* – um Deus que se manifesta ocultando-se –, Pascal dedicou tantos fragmentos às *provas históricas do cristianismo* - que, se não conseguem *demonstrar* perfeitamente a divindade de Jesus, são compostas por sólidos raciocínios, capazes de fazer frente ao discurso daqueles que, eventualmente, se disponham a negar veracidade do relato bíblico.

"Que dizem os profetas de Jesus Cristo? Que ele será evidentemente Deus? Não, mas que ele é um Deus verdadeiramente escondido, que não será reconhecido, que não pensarão que seja ele, que ele será uma pedra de tropeço contra a qual vários se chocarão. Assim, que não nos recriminem pela falta de clareza, pois que dela fazemos profissão"(Laf.228/Br.751).

Conclusão

Ao longo desta parte de nosso trabalho, acompanhamos os esforços realizados pelo apologista para: i) *demonstrar* que, ainda que se encontre numa ignorância infranqueável no que diz respeito à existência divina, aquilo que o homem pode fazer de mais sensato é dedicar toda sua vida a Deus; ii) indicar que nossas mais profundas contradições (tais como desejarmos a verdade apesar de ela nos ser completamente inacessível) só se tornam compreensíveis a partir do momento em que aceitamos a doutrina católica da queda; iii) apontar que, se aceitarmos ler a Bíblia do modo que lemos qualquer livro laico - a saber, acreditando que seus autores não são completamente desprovidos de bom-senso – ficaremos persuadidos de que Jesus é, de fato, o Filho de Deus.

Os principais *limites epistemológicos da apologética pascaliana* que pretendemos ter evidenciado nos três capítulos precedentes são: i) o fato de os raciocínios do fragmento Laf.418/Br.233 não serem capazes de se desvencilhar totalmente das objeções céticas[494] – além de não serem *senão* etapas de uma *aposta*, cuja existência se deve à inépcia da razão para demonstrar que Deus é; ii) o fato de a doutrina da queda não ser apresentada *senão* como uma *hipótese* explicativa da condição humana; iii) o fato de as *provas do cristianismo* baseadas nas *Escrituras* não serem completamente probantes – como reconhece nosso filósofo.

[494] O que, não obstante sua forma *demonstrativa,* faz com que possamos considera-los *apenas* como parte integrante de uma *argumentação* - que, no capítulo 3, definimos como sendo um procedimento no qual os esforços do sujeito vão no sentido de racionalizar e justificar um determinado ponto de vista teórico (e as atitudes que dele decorrem) num campo onde não são possíveis as certezas absolutas ou inquestionáveis.

Considerações finais

Iniciamos esta dissertação defendendo a tese de que Blaise Pascal pode, com justiça, ser considerado um filósofo cético. Na sequência, afirmamos que, em decorrência de sua desconfiança para com as pretensas verdades certas e seguras – tão festejadas pelos filósofos dogmáticos de todos os tempos -, nosso autor jamais poderia reconhecer como *completamente probantes* as famosas *demonstrações metafísicas da existência de Deus* – que, além de incertas, não *provam* senão a soberba daqueles que as elaboraram: fato que explica por que Pascal não as pretendia incluir em sua *Apologia da religião cristã.*

O ceticismo do filósofo relativo à capacidade do homem de captar a Verdade de modo direto e inequívoco não o impediu, no entanto, de elaborar perspicazes *argumentações* em prol da religião cristã – as quais, se padecem da mesma incerteza de que padeciam as tradicionais *provas*, têm, pelo menos, o mérito de arrefecer nosso orgulho, apresentando-nos um Deus que de nós se esconde na exata medida em que Dele nos tornamos indignos.

Ao fim e ao cabo de nosso caminho - que percorremos seguindo, tão fielmente quanto pudemos, os passos deste gênio francês -, talvez não seja exagerado asseverar que estamos em condições de compreender, um pouco melhor, os *nossos* próprios limites no que diz respeito à apreensão das verdades religiosas: não só por que, em certo sentido, o mundo em que Blaise Pascal viveu e escreveu é, ainda, o nosso – um mundo no qual *todos* os valores são, constantemente, postos em xeque -, mas também por que – como lembra-nos Leo Strauss[495] –, quando se trata das questões humanas fundamentais, nada nos garante que um autor do passado não tenha chegado mais próximo da verdade do que todos aqueles que perseguiram o mesmo fim desde então.

[495] Em *How to Study Medieval Philosophy* in *Interpretation*, University Press of Chicago, 1996, p.324-325.

Referências Bibliográficas

PASCAL, B. *Oeuvres completes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963.

_____. *Pensamentos* in *Os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1979.

_____. *Pensamentos*, Martins Fontes, São Paulo, 2005.

_____ . *Pensées*, Gallimard, Paris, 2004.

_____. *Les Provinciales*, Gallimard, Paris, 1987.

_____. *Trois discours sur la condition des Grands*, Gallimard, Paris, 2000.

_____. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*, Actes Sud, 2003.

_____. *Écrits sur la Grace* in *Oeuvres Complètes*, Seuil, Paris, 1963.

_____. *Opúsculos*, Guimarães Editores, Lisboa, 1960.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, Paulus, São Paulo, 1995.

_____. *Del libre albedrío*, B.A.C., Madrid, 1971, t.3.

_____. *A Cidade de Deus*, II, V, Editora Vozes, São Paulo, 2009, t.1.

_____. *The city of God agansit the pagans*, Cambridge University Press, United Kingdom, 1998.

_____. *A vida feliz*, Paulus, São Paulo, 2010.

ALTANER, B. STUIBER A. *Patrologia*, Edições Paulinas, São Paulo, 1972.

ANSELMO. *Proslógio*, Abril Cultural, São Paulo, 1973.

TOMÁS DE AQUINO. *Somme Teologique*, Cerf, Paris, 2004.

ARNAULD, A., NICOLE, P. *La logique ou l'art de penser*, Gallimard, Paris, 1992.

BIRD, O. *Como ler um artigo da* Suma, coleção <textos didáticos>, IFCH/UNICAMP São Paulo, 2005.

BLUM, C. *Montaigne - apologie de Raimond Sebond: de la Theologia à la Théologie,* Honoré Champion, Paris, 1990.

BOUCHILLOUX, H. *La force de la raison, Vrin*, Paris, 2004.

_____. *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Klincksieck, Paris,1995.

BRUNSCHIVICG, L. *Blaise Pascal*, Vrin, Paris, 1953.

CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*, PUF, Paris, 1992.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*, Editora Ática, São Paulo, 2000, disponível em <http://bahiapsicosocial.com.ar/biblioteca/Convite%20%20Filosofia%20-20Marilena%20 Chaui.pdf>, acessado em 9 de fevereiro de 2013.

_____. *Introdução à história da filosofia II, - As escolas helenísticas*, Companhia das Letras, São Paulo, 2010.

CHEVALLEY, C. *Pascal, contingence et probabilités*, PUF, Paris, 1995.

CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*, tradução de Leandro Abel Vendemiatti, dissertação de mestrado, Unicamp, Campinas, 2003.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*, Editorial Presença, Lisboa, 2001.

DAVIES, B. *The thought of Thomas Aquinas,* Oxford University Press, New York, 1992.

DAWKINS, R. *Deus: um delírio, Companhia das Letras, São Paulo, 2007.*

DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques et morales*, Bibliothèque des Lettres, Vienne, 1948,

_____. *Meditações,* Abril Cultural, São Paulo, 1979.

_____. *Regras para a direção do espírito*, edições 70, Lisboa.

_____. *Discours de la méthode: texte et commentaire par Étienne Gilson*, Vrin, Paris, 1987.

DESCOTES, D. *L'argumentation chez Pascal*, PUF, Paris, 1993.

EVA, L. A. A. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na* Apologia *de Raimond Sebond*, Humanitas, São Paulo, 2004.

FERREYROLLES, G. *Justice et force: politiques au temps de Pascal*, Klincksieck, Paris,1993.

FORCE, P. *Le problème herméneutique chez Pascal*, Vrin, Paris, 1989.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*, Imago, Rio de Janeiro, 1997.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, França, 1975.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Discurso Editorial, 2007.

_____. *Le thomisme*, Vrin, Paris, 2010.

GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché*, Gallimard, Paris, 2005.

GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, Discurso Editorial, São Paulo, 2006.

_____. *Commentaires*, Librairie Philosophique, Paris, 2005.

_____. *Pascal et les humanistes chrétiens: L'affaire Saint-Ange*, PUF, Paris, 1974.

HARRINGTON, T. M. *Vérité et Méthode dans les Pensées de Pascal*, J. Vrin, Paris, 1972.

JOSEFO, F. *Obra Completa*, CPAD, Rio de Janeiro, 1999.

KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*, Forense Universitária, São Paulo, 2001.

LANDIM FILHO, R. *Argumento ontológico: a prova* a priori *da existência de Deus na filosofia primeira de Descartes*, Revista Discurso (31) 115-55, USP, São Paulo, 2000.

LEBRUM, G. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983.

MAIA NETO, J. R. *The Christianization of Pyrrhonism",* Kluwer Academic Publishers, 1995.

MARION, J.-L., CARRAUD, V. *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie,* PUF, Paris, 2004.

MARTINES, P. R. *O "argumento único" do Proslogion*, Edpucrs, Porto Alegre, 1997.

MARTON, S. *Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral*, Discurso (24), São Paulo, 1994, p.159-172.

MESNARD, J. *Les "Pensées" de Pascal*, Éd Sedes, Paris, 1993.

MICHON, H. *L'orde du coeur: philosophie, theologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1996.

MONTAIGNE, M. *Les Essais*, PUF, Paris, 2004.

_____. *Ensaios*, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

_____. *Ensaios*, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

MOROT-SIR, E. *La raison et la grace selon Pascal*, PUF, Paris, 1996.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal,* Companhia de Bolso, São Paulo, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, in *coleção "Os Pensadores",* Abril Cultural, São Paulo, 1983.

OLIVA, L. C. G. *A questão da graça em Blaise Pascal*, dissertação de mestrado, FFLCH, USP, São Paulo, 1996.

_____. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*, Humanitas, São Paulo, 2004.

_____. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*, Revista Kriterion, vol.47, Belo Horizonte, 2006.

OSLER, M. J. *Divine will and the mechanical philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1994.

PALÁCIOS, P. M. *Argumentação filosófica que Agostinho usa no* De Libero Arbitrio*, para entender como o homem pode chegar a conhecer que Deus é*, dissertação de mestrado, USP, 2001.

PERELMAN, C. *Traité de l'argumentation*, Editions de l'université de Bruxelles, 1970.

PONDÉ, L. F. *O Homem Insuficiente*, Edusp, São Paulo, 2001.

_____. *Conhecimento na Desgraça*, Edusp, São Paulo, 2004.

POPKIN, R. *História do Ceticismo – de Erasmo a Espinosa*, Francisco Alves, Rio de Janeiro, 2000.

ROCHA, P. R. P. *O direito à resistência no Pensamento Político da Reforma Protestante: os sistemas de João Calvino e Théodore de Bèze*, Tese de Doutoramento, FFLCH, USP, São Paulo, 2005.

SÈVE, B. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, PUF, Paris, 1994.

SEBOND, R. *Tratado del amor de las criaturas*, Altaya, Barcelona, 1995.

_____. *Theologie Naturelle*, tradução de Michel de Montaigne, edição de 1641; disponível em <http://books.google.com>, acessado em 20 de outubro de 2012.

SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*, Librarie Armand Colin, 1970.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Unesp, São Paulo, 2005.

SILVA, F. L. e. *Notas sobre causalidade e contingência em Leibniz e Pascal* in *Necessidade e contigência na modernidade* , Barcarola, São Paulo, 2009.

_____. *Fé e Razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal*, in Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v.11, n.1, p.29-44, jan-jun.2001.

_____. *Descartes: a metafísica da modernidade*, Editora Moderna, São Paulo, 2006.

STRAUSS, L. *How to study medieval philosophy* in *Interpretation*, University Press of Chicago, 1996.

THIROUIN, L. *Le hasard e les règles, le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, J. Vrin, Paris, 1991.

TOURNON, A. *Montaigne*, Discurso Editorial, São Paulo, 2004.

VOLTAIRE. *Cartas Inglesas, XXV, Coleção "Os Pensadores", vol.XXIII,* Abril Cultural, São Paulo, 1973.

Bíblia Sagrada, São Paulo, tradução: Pe. Antônio Pereira de Figueiredo.