

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

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

A sociedade em Blaise Pascal

São Paulo

2019

Ricardo Vinícius Ibañez Mantovani

A sociedade em Blaise Pascal

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

São Paulo

2019

Agradecimentos

À minha esposa Luana, por me dar muito mais do que eu posso sonhar em retribuir;

À minha filha Catarina, por me perdoar por cada fim de semana passado em frente ao computador;

Aos meus pais, por terem acreditado quando cheguei a duvidar;

Aos meus sogros, pilares que tudo sustentam quando o mundo parece ruir;

Ao Daniel, amigo com quem compartilhei o início desta jornada;

Ao João Cortese, amigo que admiro desde o primeiro seminário que apresentamos juntos;

Ao Aires, pela amizade e pela lista de livros trazidos, com paciência, do velho continente;

Ao Willian, meu maior interlocutor filosófico;

Ao Mario Miranda Filho (*in memoriam*) e ao Rolf Nelson Kuntz, cujas aulas nunca sairão da minha cabeça;

À Maria das Graças, pelas ótimas - e inúmeras - aulas e pelas atentas leituras deste trabalho;

Ao Andrei Venturini, pela amizade e pelos conselhos sempre dados com ânimo e presteza inigualáveis;

Ao Franklin, pela leitura deste trabalho e pelas observações sempre tão esclarecedoras quanto benevolentes;

Ao Douglas Barros, ao Fernando Andrade e à Tessa Moura, pela prontidão com que aceitaram integrar a banca frente à qual será defendida esta tese;

Ao Luís César Oliva, mestre/amigo que desde o início me mostra o caminho e me dá os meios para percorrê-lo - e a quem jamais agradecerei o suficiente;

À Marie, voz tranquilizadora em meio às tormentas burocráticas;

A Deus, por ter apostado em mim;

E, por fim, à CAPES, pelo importantíssimo auxílio financeiro.

“Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam. E disse: eis que o povo é um, e falam todos a mesma língua. Isto é apenas o começo: agora não haverá restrição para tudo que intentam fazer”.

Gênesis, 11, 5-6.

“A história consiste, em sua maior parte, de misérias trazidas ao mundo por orgulho, ambição, avareza, vingança, luxúria, sedição, hipocrisia, (...) e todo tipo de apetites desordenados que abalam a vida pública com a mesmas agitadas tempestades que sacodem a vida privada e tornam a existência amarga”.

“Reflexões sobre a Revolução na França” – E. Burke

Resumo

Apesar de Blaise Pascal não ter se preocupado em elaborar uma filosofia política, suas obras estão repletas de considerações que, quando reunidas, formam um valoroso instrumental teórico a partir do qual se podem compreender os mais diversos aspectos da vida em sociedade. Assim, no intuito de clarificar as teses pascalianas que versam sobre esse tema, nos dedicamos, primeiramente, a expor alguns pontos do pensamento de Hugo Grotius e Thomas Hobbes que, por serem dois dos maiores filósofos políticos da época de nosso autor, tecem o pano de fundo sobre o qual as ideias pascalianas são desenvolvidas - e do qual geralmente destoam. Num segundo momento, analisamos a posição pascaliana concernente ao surgimento dos Estados, indicando que se sua origem se deve à violência, sua durabilidade depende da *imaginação* dos homens – e não de sua *razão*, que, como veremos, tem sua capacidade de conhecer a Verdade posta em xeque pelo filósofo. Terminamos a segunda parte de nosso trabalho evidenciando, no entanto, que o desconhecimento da Justiça não exime os governantes de exercer seu poder dentro de certos limites que não podem ser impunemente ultrapassados. Por fim, aproximando-o das teses elaboradas por Agostinho em *A cidade de Deus* (e marcando, de uma vez por todas, sua distância com relação a autores que, como Cícero, defendem que os indivíduos buscam a companhia de seus semelhantes por prazer), sustentamos que Pascal vê no amor – ou, mais especificamente, no amor-próprio – o verdadeiro fundamento da vida social.

Palavras-chave: Pascal, sociedade, política, justiça, amor-próprio.

Abstract

Although Blaise Pascal did not bother to elaborate a political philosophy, his works are replete with considerations that, when combined, form a valuable theoretical instrument from which one can understand the most diverse aspects of social life. Thus, in order to clarify the Pascalian theses dealing with this subject, we are primarily devoted to exposing some points of the thinking of Hugo Grotius and Thomas Hobbes, who, being two of the greatest political philosophers of our author's time, weave the cloth of the background on which the Pascalian ideas are developed - and of which they generally disagree. In a second moment, we analyze the Pascalian position concerning the emergence of states, indicating that, if their origin is due to violence, their durability depends on the imagination of men - and not on their reason, which, as we shall see, has its capacity to know the Truth put in check by the philosopher. We conclude the second part of our work, however, showing that ignorance of justice does not exempt rulers from exercising their power within certain limits that cannot be overcome with impunity. Finally, by approaching him to the theses elaborated by Augustine in *The City of God* (and marking, once and for all, his distance from authors who, like Cicero, argue that individuals seek the company of their peers for pleasure), we maintain that Pascal sees in love - or, more specifically, in self-love - the true foundation of social life.

Keywords: Pascal, society, politics, justice, self-love.

Sumário

Introdução.....	p.10.
Parte I: O pano de fundo da filosofia política pascaliana.....	p.14
Capítulo 1: Sociabilidade, leis e poder civil em Hugo Grotius.....	p.17
Capítulo 2: Condição natural, leis e Estado em Thomas Hobbes.....	p.33
Parte II: Formação e manutenção dos corpos políticos em Blaise Pascal.....	p.57
Capítulo 3: O surgimento dos corpos políticos.....	p.58
Capítulo 4: O ceticismo pascaliano.....	p.69
4.1: Argumentos céticos endossados por Pascal.....	p.70
4.2: Possíveis razões pelas quais Pascal não se classifica como cético.....	p.80
4.3: Os conhecimentos da <i>luz natural</i>	p.88
Capítulo 5: O (des)conhecimento da justiça.....	p.100
Capítulo 6: Entraves para a elaboração e promulgação de leis justas.....	p.112
Capítulo 7: A legitimação do <i>poder</i> e os limites de seu exercício.....	p. 132
7.1: Análise pascaliana da ordem político-social.....	
7.2: Os limites do exercício do poder nos <i>Três discursos sobre a condição dos grandes</i>	p. 133
Parte III: O fundamento da vida em sociedade.....	p.172
Capítulo 8: Queda, <i>doutrina dos dois amores</i> e a necessidade de <i>divertimento</i>	p.173
Capítulo 9: O <i>amor</i> como princípio constituidor das <i>cidades</i> em santo Agostinho.....	p.184

Capítulo 10: O <i>amor-próprio</i> como fundamento da vida social em Blaise Pascal.....	p.206
Considerações Finais.....	p.221
Referências Bibliográficas.....	p.224

INTRODUÇÃO

Quando se menciona Blaise Pascal, alguns elementos de sua filosofia – ou mesmo de sua vida – vêm, quase que de modo espontâneo, à mente do estudioso contemporâneo: a célebre *aposta*, o conceito de *coração*, o procedimento da *reviravolta do pró ao contra*, as considerações “pessimistas” sobre o homem e sua necessidade de *divertimento*, as infindáveis polêmicas em torno da *graça*, o famoso episódio do *Memorial*, etc.

Com efeito, uma miríade de grandes comentadores - tais como Henri Gouhier, Philippe Sellier e Vincent Carraud (só para citar três franceses de diferentes gerações) – foi capaz de esquadrihar, com competência ímpar, *quase* todos aspectos do pensamento de Pascal, por vezes não tão fácil de ser compreendido em decorrência da incompletude de sua principal empreitada filosófica, os *Pensées*.

Note-se que a obra que hoje conhecemos como *Pensées* (em português, *Pensamentos*) é um conjunto formado por cerca de mil *fragmentos*, notas pessoais que, não fosse a morte prematura do autor, dariam origem - acredita-se - a uma *Apologia da religião cristã*.

Como sublinha Franklin Leopoldo e Silva (um dos responsáveis pelo desenvolvimento dos estudos pascalianos em terras brasileiras), quando nos debruçamos sobre os *Pensamentos*, nunca podemos nos esquecer de que estamos “*diante do grandioso e do provisório*”¹. Quanto ao “grandioso” não pode haver, aqui, qualquer problema, pois Pascal é, reconhecidamente, um dos maiores pensadores do século XVII e, quiçá, de todo período conhecido como “modernidade”. Mas, e quanto ao “provisório”?

Ora, a “provisoriedade” dos *Pensées* revela-se, antes de tudo, na desordem – ou inorganicidade – em que o texto se apresenta ao leitor². O estudioso pascaliano quase nunca pode se dar ao luxo de, interessando-se por um tema abordado pelo filósofo, centralizar suas investigações em alguns capítulos ou seções da obra, pois, como se sabe,

¹ SILVA, F. *Pensamentos*. Introdução. São Paulo: Marins Fontes, 2005, p.xv.

² Se fazendo sentir também no vocabulário de Pascal, pouco rigoroso quando comparado aos de outros autores do século XVII, tais como um Descartes ou um Espinosa. Como se verá, muitas vezes somos impelidos a “superar” a *letra* dos textos pascalianos para, desse modo, não trair seu *espírito* – ou mesmo para evitar contradições grosseiras que relevariam de sua apreciação “literal”.

(com exceção de uns poucos “maços” organizados pelo próprio autor)³ estes simplesmente não existem.

As considerações de Pascal concernentes aos tópicos que o preocupam, encontram-se, de fato, dispersas nos copiosos fragmentos que compõem os *Pensamentos* – assim como em outros pequenos textos produzidos com os mais diferentes fins -, o que dificulta, enormemente, o trabalho do especialista. Ora, os obstáculos que enfrentamos ao investigar as teses da filosofia política pascaliana foram tanto maiores quanto pouquíssimas pesquisas já foram produzidas a seu respeito.

Dentre as raras obras de comentadores voltadas, especificamente, para a política de Pascal, a mais importante é, sem sombra de dúvidas, *Justiça e força na política de Pascal* (“*Justice et force dans la politique de Pascal*”), de Christian Lazzeri. Outra grande publicação sobre o tema que não podemos deixar de mencionar é a coletânea de artigos organizada por Gérard Ferreyrolles, publicada sob o nome de *Justiça e força: políticas no tempo de Pascal* (“*Justice et force: politiques au temps de Pascal*”).

Pois bem. Pode-se dizer que os dois livros citados, somados a *Corrupção humana e justiça em Pascal* e *Amor próprio e sociedade em Pascal* - ambos breves textos de Luís César Oliva -, serviram de inspiração e, em grande medida, de base para as reflexões que se desenvolverão nas próximas páginas.

A peculiaridade de nossa abordagem (cuja conveniência não nos cabe julgar) consiste, todavia, no seguinte: atrelamos, de modo muito íntimo, boa parte das teses políticas de Blaise Pascal àquilo que identificamos ser seu *ceticismo* quanto à capacidade humana de conhecer a Verdade de maneira certa e segura⁴.

Aliás, sobre o percurso por nós escolhido para a investigação das posições pascalianas sobre a vida em sociedade, é importante frisar que se inicia com longas considerações sobre as filosofias de Hugo Grotius e Thomas Hobbes (respectivamente, nos capítulos 1 e 2). A utilidade de tal procedimento, cremos, se mostra quando,

³ Ao longo deste trabalho, salvo exceções devidamente assinaladas, todas as citações dos *Pensamentos* serão feitas com base na tradução brasileira de Mario Laranjeira (São Paulo: Martins Fontes, 2005). Os fragmentos (ou trechos de fragmentos) transcritos estarão sempre acompanhados de sua numeração nas edições de Louis Lafuma (Laf.) e Leon Brunschvicg (Br.).

⁴ Oferecer subsídios à hipótese segundo a qual Blaise Pascal pode ser chamado, a justo título, de *cético* foi, precisamente, uma das tarefas centrais que nos propusemos em nossa dissertação de mestrado, intitulada *Limites epistemológicos da apologética pascaliana* (2015) - publicada, posteriormente, sob o título de *Limites da apologia cristã: a razão à procura de Deus em Blaise Pascal* (2016).

ulteriormente, já focados no pensamento pascaliano, encontramos-nos munidos de um pano de fundo contra o qual podemos contrastá-lo no intuito de melhor compreendê-lo.

No terceiro capítulo adentramos, de vez, nos textos de Pascal, imbuídos, inicialmente, do desejo de compreender sua tese a respeito do surgimento dos Estados. Uma vez marcada a distância da posição pascaliana daquelas de Grotius e Hobbes tangentes à formação dos corpos políticos, surge a necessidade de estudarmos o já alegado *ceticismo* pascaliano (no capítulo 4); afinal, como se tratará de apontar, é precisamente tal ceticismo que faz Pascal ver na *imaginação* a instância responsável pela manutenção das sociedades humanas.

No quinto capítulo, entretanto, faz-se questão de assinalar que, não obstante as funestas consequências do pecado original para nosso aparelho cognitivo, Pascal acredita que continuamos tendo algum acesso a certos princípios do justo - ainda que a Justiça *em si* se encontre, atualmente, fora de nosso alcance.

A argumentação do sexto capítulo, por sua vez, tratará de indicar que, decepcionantemente, é impossível ao homem decaído elaborar e promulgar leis equânimes a partir dos citados princípios do justo que, de modo tênue, ainda vislumbramos – dentre outros motivos, porque tais princípios, apesar de sua justiça, são *desajustados* a nosso mundo.

Caberá à primeira seção do sétimo capítulo explicar, mais detidamente, como a potência da *imaginação* dá conta de manter a relativa ordem e estabilidade de que gozam os corpos políticos. Por fim, na segunda seção do mesmo capítulo, procedendo a uma análise dos *Três discursos sobre a condição dos grandes*, sublinharemos que, em que pese as hierarquias sociais serem amplamente baseadas no engodo, aos governantes não é, apenas por isso, tudo permitido. Listar-se-á, então, alguns limites que não devem ser ultrapassados por todos líderes ciosos de seu poder e da paz dos Estados que encabeçam.

No último momento lógico de nossa tese (já no capítulo 8), após esmiuçarmos o que chamamos de *doutrina dos dois amores* pascaliana, indicaremos como nossa necessidade de *divertimento* – isto é, de mentira – não é senão uma sequela da queda adâmica: como, de resto, o são todas baixezas e contradições humanas.

Isto feito, realizaremos, no nono capítulo, uma incursão pelo pensamento de santo Agostinho, tentando mostrar como o mestre de Pascal, ao se revoltar contra a antropologia

e filosofia política ciceronianas, identifica no *amor* a instância que leva os homens a se congregarem em cidades.

Finalmente, voltando a Pascal (no décimo e último capítulo), sustentaremos que também ele vê no *amor* – ou melhor, no *amor-próprio* – o elemento que, ironicamente, faz com que os homens sejam propensos a formar laços sociais (o que não impede que os Estados continuem sendo filhos da força bruta). Se formos bem-sucedidos, ficará claro que é *exatamente* aquela necessidade de mentira tematizada no capítulo oito que está por trás de nossa ânsia pelo convívio com nossos semelhantes.

Ressalte-se que, aqui, não trataremos, em momento algum, da formação do *corpo crístico* (a sociedade dos agraciados por Deus), uma vez que isto exigiria estudos bastante detidos que extrapolariam, em muito, o escopo de nossa investigação⁵. Ressalte-se, outrossim, que não pretendemos ter esgotado nenhum dos pontos sobre os quais nos inclinamos – esperando que as linhas que se seguem possam, na melhor das hipóteses, contribuir, de algum modo, para a compreensão de um tema ainda tão pouco estudado como o que serve de mote ao presente trabalho.

⁵ Sobre isso, cf. OLIVA, L. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história de Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2002.

PARTE 1 – O PANO DE FUNDO DA FILOSOFIA POLÍTICA PASCALIANA

“Assim que chega (a Port-Royal-des-Champs), Blaise adapta-se ao modo de vida dos Solitários sem se considerar um deles. Levanta-se às cinco horas da manhã, desce para o vale a fim de assistir ao ofício, sobe de volta para ler a Bíblia, o Augustinus, Santo Agostinho, Epiteto, Montaigne, Charron e Grotius”⁶.

Ora, que Pascal tenha lido as Escrituras, Jansênio, Agostinho, Epiteto, Montaigne e Charron é algo que qualquer um que tenha o mínimo de intimidade com sua filosofia pode notar sem maiores dificuldades. De fato, os versículos bíblicos e as teses dos bispos de Ypres e de Hipona são onipresentes em seus trabalhos - bem como o são as proposições céticas de matriz montaigniana e charroniana. Ademais, se Pascal faz grandes ressalvas à filosofia estoica⁷, em sua *Conversa com o Sr. de Sacy* Epiteto é encomiado, sendo considerado “um dos filósofos do mundo que melhor conheceram os deveres do homem”⁸.

Mas, e Grotius? Terá ele, de algum modo, influenciado ou impressionado Pascal? Provavelmente, não. O primeiro indício que temos disto é que o autor do *Pensamentos* cita o nome deste seu contemporâneo holandês apenas uma vez ao longo de toda sua obra⁹. Não obstante, mais significativo que isto é o fato de as teses políticas pascalianas, em sua quase totalidade, contrariarem aquilo que é dito em *O direito da guerra e da paz* – principal obra grotiana e que constituirá o objeto de estudo do primeiro capítulo deste trabalho.

Todavia, frente ao que dissemos, cabe perguntar: por que dedicar todo um capítulo ao estudo de Hugo Grotius? Responde-se: antes de mais nada, porque Grotius é um dos grandes autores políticos do século XVII - cujos raciocínios, a crer em Jacques Attali, eram bem conhecidos por Pascal (que devia saber que os contradizia ao elaborar suas próprias proposições político-filosóficas); além disso, cremos que o esboço das teses grotianas poderá nos fornecer um valioso pano de fundo sobre o qual as ideias pascalianas terão seu contorno mais evidenciado - na exata medida em que com ele contrastam drasticamente.

⁶ ATTALI, J. *Blaise Pascal*. Bauru: EDUSC, 2003, p.173-174.

⁷ Cf. MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, p.35-36.

⁸ PASCAL, B. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003, p.26.

⁹ No fragmento Laf.498/Br.715, onde, a bem da verdade, nada é falado sobre o pensamento de Grotius, cujo nome Pascal se limita a grafar em meio a outros, como o de Ageu e Malaquias. Sobre isso, cf. PASCAL. *Pensées*. Édition présentée et annotée par Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2004, p.621, n.4.

Aliás, quando se trata de autores políticos relevantes para o século XVII *aparentemente* desdenhados por Pascal, é impossível não nos vir à mente Thomas Hobbes – cujo nome, curiosamente, não aparece sequer uma vez nos escritos pascalianos.

Sabemos, no entanto, que é praticamente impossível que Blaise Pascal não conhecesse o pensamento de Hobbes, uma vez que ambos integravam o círculo de Marin Mersenne¹⁰ – o padre que conseguiu reunir, em torno de si, muitos dos mais eminentes intelectuais da época (tais como Galileu, Descartes, Fermat, Torricelli) e cuja casa sediava constantes reuniões em que cientistas e filósofos intercambiavam os resultados de suas investigações.

Assim, ao nos debruçarmos, mais adiante¹¹, sobre a filosofia hobbesiana, o faremos, dentre outros motivos, por crermos que Pascal tinha dela um conhecimento nada desprezível. De resto, se é bem verdade que o pensamento político pascaliano *parece* mais aparentado às teses hobbesianas do que àquelas de Grotius, pretendemos mostrar que as coisas não se passam bem assim.

Se não há, em Pascal, nem resquícios da sociabilidade pacata que, segundo Grotius, é própria ao humano, também não há, no filósofo de Port-Royal, qualquer tese que nos remeta à exacerbada individualidade que, de acordo com Hobbes, é uma das características definidoras dos homens. Com efeito, o mesmo ainda pode ser dito das posições adotadas pelos três pensadores no que tange ao surgimento dos corpos políticos (e ao papel que a razão assumiria nesse processo): assim como ocorre algures, Pascal encontra-se, aqui, tão distante de Hugo Grotius quanto de Thomas Hobbes.

Eis, pois, a principal – e definitiva - razão pela qual decidimos estruturar a parte inicial desta tese tal como fizemos: não se trata, em absoluto, de meramente contrapor a filosofia pascaliana à grotiana, abeirando-a à de Hobbes (com a qual, como se verá, não mantém mais afinidades do que mantém com a primeira), mas sim de construir um

¹⁰ Não há provas de que Pascal e Hobbes tenham se conhecido pessoalmente. No entanto, é inquestionável que o autor inglês tenha participado do círculo de Mersenne, senão presencialmente (o que, todavia, é muito provável, dado que Hobbes chegou a morar em Paris aproximadamente por uma década), pelo menos à distância. Ainda a respeito da relação existente entre Hobbes e Mersenne, lembremos que o *Tractatus opticus* do primeiro foi publicado, em Paris (em 1644), justamente pelo influente padre - isto sem mencionar que Mersenne foi o intermediador da célebre polêmica Descartes/Hobbes que se pode verificar nas objeções e respostas que acompanham o texto das *Meditações* cartesianas desde sua primeira edição, datada de 1641. Cf. BEAULIEU, A. *Le relations de Hobbes et de Mersenne*. In: ZARKA, Y.-C. *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990, p.153-168.

¹¹ No capítulo 2.

panorama teórico que, ao destoar – ele todo - das ideias de Pascal, possa nos auxiliar, ulteriormente, a revelar a originalidade e todas as nuances destas últimas.

Capítulo 1 – Sociabilidade, leis e poder civil em Hugo Grotius

O holandês Hugo Grotius (1597-1645) foi um personagem certamente relevante para a vida política de sua época - tendo ocupado, dentre outros cargos, o de conselheiro de Maurício de Nassau, o de Procurador Geral dos Estados da Holanda, Zelândia e Frísias Orientais e o de Governador de Roterdã¹².

Sua vida acadêmica se inicia muito cedo: aos 11 anos é matriculado na recém-criada Universidade de Leiden, onde estudou direito e línguas clássicas e recebeu o grau de doutor *honoris causa utriusque iure* (direito civil e canônico). Ao longo de sua fértil jornada intelectual foi poeta, historiador, jurista, advogado, autor de uma introdução ao direito holandês – além de filósofo e apologeta da religião cristã (fato relativamente menoscabado por alguns de seus leitores que, a nosso ver, tendem a “laicizar” - de maneira exagerada - o pensamento do autor)¹³.

Na sequência de nosso trabalho, nos debruçaremos, principalmente, sobre algumas teses grotianas presentes em *O direito da guerra e da paz* (“*De jure Belli ac Pacis*”, de 1625), obra que inseriu, definitivamente, o escritor na história daquilo que pode ser chamado de *filosofia do direito*. Aqui, vale lembrar que, desde os últimos anos do século XV, por conta do recente contato travado com povos não-cristãos até então desconhecidos¹⁴, a civilização ocidental se defrontava com questões jurídicas totalmente inéditas. A premente necessidade de estabelecer algo como um “solo comum” com as culturas que não reconheciam a verdade da Revelação moveu muitos teólogos – dentre os quais destaca-se Francisco de Vitória¹⁵ - a derivarem (de uma determinada leitura) da natureza humana algumas regras que, em princípio, pudessem ser consideradas universalmente válidas.

¹² Sobre a vida e o contexto histórico em que se moveu Hugo Grotius, conferir a introdução à edição brasileira de *O direito da guerra e da paz* (Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2005), escrita por Antônio Manuel Hespanha, bem como JAVID, M. *Droit naturel et droit divin comme fondements de la légitimité politique*. Toulouse: thèse de doctorat (Université des Sciences Sociales de Toulouse), 2005.

¹³ Grotius empreende a defesa do cristianismo em *De veritate religionis Christianae*, de 1627. Voltaremos ao tema da “laicização” do pensamento grotiano mais adiante.

¹⁴ Notadamente, os povos do “novo continente”.

¹⁵ Teólogo dominicano espanhol (1483-1546), professor da Universidade de Salamanca. Dentre suas preocupações centrais (abordadas, por exemplo, em *De potestate civili* e em *De indis e De iure belli*) encontra-se a relação dos Estados europeus – tanto entre si quanto no que diz respeito a outros povos. Grande teórico do *direito das gentes*, influenciou Hugo Grotius e é considerado, ao lado deste, como um dos pais do *direito internacional moderno*. No Brasil, contamos com uma boa tradução de *Os índios e o direito da guerra* (Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2006), prefaciada por Francisco Castilla Urbano.

Em linhas gerais, os grandes tratadistas ibéricos integrantes da Segunda Escolástica¹⁶ reconheciam, sem maiores problemas, a legitimidade das “instituições nativas”, desde que estas não desrespeitassem o que entendiam constituir a dignidade própria ao homem. Deste modo, quando, por exemplo, exigia-se dos “selvagens” que não impedissem a difusão da mensagem do Cristo, isto era feito sob a seguinte alegação: a comunicação é um traço distintivo do ser racional; assim sendo, quem tenta impedi-la rebela-se contra sua própria natureza e, portanto, pode, com justiça, ser submetido a retaliação.

Hugo Grotius, todavia, não está tão preocupado com a relação das repúblicas cristãs com os chamados “povos exóticos” – nem, tampouco, com a disputa de territórios longínquos por parte destas mesmas repúblicas. O que chama sua atenção é, antes de tudo, o sistema de convivência dentro da própria Europa.

Dentre os inúmeros fatores que, à época, ameaçavam convulsionar a paz do continente, lembremos, a título de exemplo, das guerras de religião ocorridas na França, das tensões entre a Espanha dos Habsburgos e a Inglaterra e dos primórdios da Guerra dos Trinta anos. Ora, será exatamente este contexto conturbado que inspirará Grotius a investigar – na obra que será nosso objeto de estudo – as condições nas quais uma guerra pode ser declarada de modo justo, isto é, as condições nas quais a atitude bélica não entra em desacordo com o *direito das gentes (ius gentium)*¹⁷.

Entretanto, a mente sistemática do filósofo não abordará a temática do *direito das gentes* de maneira direta e isolada, mas a incorporará num edifício racional¹⁸ muito mais vasto¹⁹, em cujas bases se encontra uma ampla argumentação elaborada com vistas a

¹⁶ Movimento intelectual do século XVI – preponderantemente ibérico – baseado numa retomada (e, por vezes, numa releitura) das ideias de santo Tomás de Aquino. Dentre seus representantes italianos, são dignos de nota Tommaso de Vio e François de Sylvestris de Ferrara. Já na famosa Escola de Salamanca - particularmente sensível às questões contemporâneas relativas à Igreja e aos Estados -, destacam-se, além do próprio Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Melchor Cano.

¹⁷ Conceito cuja significação será explicitada mais abaixo.

¹⁸ Onde serão desenvolvidas suas noções de *sociabilidade, lei e poder civil* que tanto nos interessam aqui.

¹⁹ Em consonância com o espírito sistemático próprio aos pensadores da época. A respeito disso, que se note o tom fortemente cartesiano que, para nós, tem a declaração a seguir: “*Em toda esta obra me propus sobretudo três coisas: apresentar minhas razões de decidir, apresentando-as tão evidentes quanto possível, dispor em boa ordem as matérias que tinha a tratar e distinguir claramente as coisas que poderiam parecer as mesmas, se comparadas entre si, mas que na realidade não o são*”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Prolegômenos, 56. Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2005, p.64. Todas nossas referências a esta obra grotiana se farão com base na supracitada edição.

refutar a posição segundo a qual o *direito*²⁰ não existe. Afinal, “*como toda discussão sobre o direito seria inútil se o próprio direito não subsistisse, importaria, para recomendar nossa obra e preveni-la contra ataques, refutar em poucas palavras esse grave erro*”²¹.

Neste ponto, Grotius elegerá como adversário o acadêmico Carnéades (214 – 129 a.C.) que, de acordo com o jurista, seria o mais perspicaz dentre os cétricos. Com efeito, sabe-se que, em 155 a.C., houve uma missão político-diplomática de Atenas em Roma. Tal missão - como nos lembra Luiz Bicca – foi motivada por um “*incidente político, um autêntico imbróglio internacional, envolvendo pretensões atenienses sobre o território de Oropos, que lhes custou uma punição, uma multa elevada imposta pelos romanos*”²². Frente à gravidade da referida situação, os governantes atenienses delegaram a tarefa de defender seus interesses perante o senado romano aos líderes das três escolas filosóficas mais influentes da época – quais sejam, o acadêmico Carnéades, o estoico Diógenes de Babilônia e o aristotélico Critolau -, os quais gozavam de grande prestígio junto aos homens letrados que comandavam a Cidade Eterna²³.

Sabe-se também que, durante sua visita, Carnéades (assim como os outros dois pensadores) proferiu algumas palestras, duas das quais foram dedicadas ao tema da *justiça* - uma afirmando e fundamentando sua existência e outra a negando por completo. Ora, se o conteúdo da primeira fala de Carnéades se perdeu, o conteúdo desta última,

²⁰ Grotius atribui ao termo *ius* três significações distintas. Em I, I, III,1 de *O direito da guerra e da paz*, lê-se: “*A palavra direito (ius) nada mais significa aqui do que aquilo que é justo. Isto, num sentido mais negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto*”, p.72-73. Já, em I, I, IV,1 da mesma obra, temos a seguinte declaração: “*Há um significado de direito (ius) diferente do anterior, mas que dele decorre e que se refere à pessoa física. Tomado neste sentido, o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa*”, p.74. Por fim, em I, I, IX,1, pode-se ler: “*Há um terceiro significado da palavra direito (ius), segundo o qual o termo é sinônimo da palavra lei, tomada no sentido mais amplo e que indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto*”, p.78. É importante que se sublinhe que nossa análise se focará principalmente sobre esta última acepção do termo – que, de resto, é aquela da qual o próprio filósofo tirará mais consequências.

²¹ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 5, p.36.

²² BICCA, L. *Carnéades em Roma: ceticismo e dialética*. Rio de Janeiro: Revista Sképsis, ano 4, número 5, 2009, p.77.

²³ Ainda a respeito do enorme prestígio de que desfrutavam os filósofos à época, Bicca assevera que “*granjearam a adesão e orientaram a conduta dos homens cultos em toda parte: da Capadócia a Cartago, de Damasco a Massília, pessoas de diversas classes sociais buscavam inspiração e orientação no estoicismo, na filosofia Acadêmica e na do Liceu. Com isso, as instituições que eles representavam, bem como a eloquência e o encanto desses próprios pensadores, serviram para efeito de conseguir uma audiência para sua causa, por mais fraca que esta pudesse ser*”. BICCA, L. *Carnéades em Roma: ceticismo e dialética*. Rio de Janeiro: Revista Sképsis, ano 4, número 5, 2009, p.78.

entretanto, é tradicionalmente reconstruído a partir de algumas passagens do *Da República* de Cícero²⁴ e do *Instituições Divinas* de Lactânio.

O que se segue é, precisamente, o resumo desta argumentação do mestre da Academia *tal como* realizado por Grotius nos *Prolegomena*:²⁵ “*Os homens se impuseram, em vista de seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmos povos, muitas vezes variam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao direito natural, esse não existe; todos os seres, homens e outros animais, se deixam arrastar pela natureza em função de suas próprias utilidades. Deduz-se, pois, que não há justiça ou que, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura, porquanto prejudica o interesse do indivíduo, preocupando-se em proporcionar vantagem a outrem*”²⁶.

Creemos que a supracitada argumentação de Carnéades pode ser dividida em duas seções distintas. De fato, num primeiro momento, o acadêmico nega que as leis sejam algo mais do que fruto do mero interesse dos governantes *partindo de uma constatação histórica* – a infinda variabilidade das regras que regem os agrupamentos humanos. Entretanto, já num segundo movimento, o ponto de partida de Carnéades parece mudar, o que torna sua crítica à *justiça* ainda mais profunda: não se trata mais de negar a isenção das leis com base em dados históricos, mas sim de negar o próprio *direito natural* a partir de uma determinada concepção da natureza humana.

Neste ponto, para compreendermos devidamente *tanto* a argumentação do filósofo cético²⁷ *quanto* os argumentos elaborados por nosso jurista no intuito de refutá-la, vale a pena nos atermos ao que este último nos diz em I, I, XII,1 de *O direito da guerra e da paz*: “*Costuma-se provar de duas maneiras que algo é de direito natural: a priori e a posteriori. Desses dois modos de argumentar, o primeiro é mais abstrato e, o segundo, mais popular. Prova-se a priori demonstrando a conveniência ou a inconveniência necessária de uma coisa (em relação) à natureza (...). Prova-se a posteriori concluindo, se não com uma certeza infalível, ao menos com bastante probabilidade que uma coisa é*

²⁴ No capítulo 9 deste trabalho, analisaremos alguns trechos do *Da República*, inclusive as passagens em que a referida argumentação do filósofo acadêmico é trazida à baila.

²⁵ Trata-se dos “Prolegômenos” de *O direito da guerra e da paz*. Para nos referirmos a esta importante parte da obra, nos utilizaremos, no corpo do texto, do termo latino “*Prolegomena*” – preferido e largamente utilizado pela tradição de especialistas na filosofia de Hugo Grotius.

²⁶ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 5, p.36.

²⁷ Tal como reconstruída por Grotius.

de direito natural porque é tida como tal em todas as nações ou entre as que são as mais civilizadas”²⁸.

Ao aplicarmos esta distinção grotiana aos raciocínios de Carnéades, temos que este argumenta *a posteriori* quando, da variabilidade das leis, conclui que estas não são senão o produto do interesse daqueles que as promulgam. Afinal, se a observância das mesmas regras *em épocas e lugares distintos* deve poder provar - *a posteriori* - que estas se amarram à própria natureza humana²⁹, a acachapante inconstância das normas que estruturam a vida em sociedade constitui, em princípio, uma prova de mesmo caráter no que concerne à mendacidade (ou, pelo menos, à contingência) intrínseca às leis³⁰.

Ora, quando atentamos às palavras da citação transcrita há pouco, começamos a entender o motivo pelo qual Grotius não poderá aceitar a prova *a posteriori* do filósofo acadêmico. Explicamo-nos: nosso jurista afirma que, para se demonstrar que uma *lei é natural*, basta indicar que é observada, não por todas as nações, mas *pelas nações mais civilizadas*. Assim sendo, pode-se concluir que, para Grotius, o fato de haver algumas sociedades que não observam certas regras *não constitui*, em absoluto, *um argumento a favor da inexistência das leis naturais* – como pretendia Carnéades. Neste sentido, Grotius declarará, junto com Porfírio³¹, que “*há povos selvagens e mesmo desumanos, a respeito dos quais juízes sensatos não devem tirar consequências para se indispor contra a natureza humana*”³².

Em outras palavras, Grotius não se preocupa com o fato de algumas sociedades serem ordenadas segundo regras bizarras (ou mesmo com o fato de as sociedades ditas *civilizadas*, por vezes, adotarem leis bárbaras - ou antinaturais - durante um período); afinal, do mesmo modo que “*aquele que afirma que o mel é doce não mente só porque os doentios não acreditam que o seja*”³³, as *leis naturais* não deixam de existir apenas

²⁸ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XII, 1, p.85.

²⁹ Posição adotada por Grotius. Sublinhe-se que, ainda que as leis positivas não se confundam com as *leis naturais*, sua justiça depende de que estejam em acordo com estas. A distinção entre *leis civis* e *leis naturais* será esmiuçada mais abaixo.

³⁰ Tese defendida por Carnéades.

³¹ PORFÍRIO. *De non Esu Animantium* (IV, 21). A indicação bibliográfica é fornecida pelo próprio autor de *O Direito da guerra e da paz*.

³² GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XII, 2, p.86.

³³ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XII, 2, p.87.

porque os homens corrompidos são incapazes de reconhecê-las³⁴. Os *depravados* ocupam, na argumentação grotiana, um papel análogo àquele ocupado pelos *loucos* na argumentação cartesiana: são *depravados*, e eu não o seria menos caso levasse em conta seus exemplos³⁵.

Mas de quais regras podemos dizer que são observadas, com relativa constância, pelas *nações mais civilizadas*? Curiosamente, Grotius não responderá a esta questão apresentando-nos uma lista formada por algumas leis apanhadas em diversas constituições – como, talvez, fosse de se esperar. Ao invés disso, o filósofo proporrá uma determinada concepção de natureza humana - contrária à de Carnéades – e, exclusivamente a partir dela, deduzirá uma série de normas que pretende serem universalmente válidas - e que, precisamente por isso, seriam respeitadas em todas sociedades não degeneradas. Se não, vejamos.

Quem é o homem para Grotius? “*O homem é um animal, mas um animal de uma natureza superior e que se diferencia muito mais de todas as demais espécies de seres animados do que elas podem se distanciar (entre si). É o que testemunham muitas ações próprias do gênero humano. Entre essas, que são próprias aos homens, encontra-se a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência (...)*”³⁶.

Observe-se que se, em Carnéades, o homem – a exemplo de todos outros seres – não busca senão seu *interesse*, em Grotius encontramos um posicionamento mais otimista – ou menos individualista – no que tange à natureza humana. Nesta altura de sua argumentação, o filósofo fará questão de frisar – por meio de inúmeras notas que remetem seu leitor a uma vasta gama de autores – que tal visão, antes de ser uma novidade de seu pensamento, é sustentada por grande parte da tradição ocidental: de Fílon de Alexandria a São João Crisóstomo, passando pelo poeta Juvenal e pelo imperador Marco Aurélio.

³⁴ A respeito disto, Grotius ainda nos remete a Aristóteles, quando este declara que “*para julgar o que é natural, é necessário examinar as coisas que se comportam convenientemente segundo a natureza e não aquelas que são corrompidas*”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XII, 2, p.87.

³⁵ Cf. DESCARTES, R. *Meditações*. O trecho que, especificamente, temos em mente é o seguinte: “*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, R. *Primeira meditação*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1979, p.86.

³⁶ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 6, p.37.

Antes de mais nada, Grotius crê que Carnéades se equivoca ao afirmar que os animais (em geral) buscam somente suas vantagens, pois, se assim fosse, o cuidado despendido com a prole – e, não raro, com outros indivíduos adultos da mesma espécie – restaria sem explicação. Aliás, dirá o jurista, tal comportamento, avesso a todo e qualquer instinto egoísta, é fácil e inegavelmente detectável nas crianças, “*nas quais, mesmo antes de qualquer instrução, se pode verificar o aparecimento de certa inclinação para a benevolência*”³⁷. Alie-se a isto o fato de que apreciamos a companhia uns dos outros (mesmo que disto não nos advenha senão o prazer da convivência³⁸) e de que, para tanto, somos dotados de *linguagem* (precioso apanágio do homem)³⁹ - e assim, compreender-se-á o porquê de podermos ser chamados, a justo título, de *animais sociais*.

Todavia, isto ainda não é tudo. Como vimos, o homem não visa apenas viver em uma comunidade qualquer, mas numa *pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência*. Com efeito, para Grotius, da natureza sociável do homem derivam regras de coexistência – as *leis naturais* – que, por seu turno, são perfeitamente apreensíveis pela reta razão. É digno de nota que, de acordo com o pensamento do jurista, tais leis - que obrigam a todos - não precisam ser fundamentadas em nenhuma outra instância que não a própria natureza humana. Será levando isto em conta que o autor poderá asseverar que “*o que acabamos de dizer (sobre as leis naturais) teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existe Deus ou que os assuntos humanos não são objeto de seus cuidados*”⁴⁰.

Eis a tão celebrada *hipótese impiíssima* grotiana, que fará com que alguns comentadores vejam no filósofo holandês um profundo “laicizador” dos estudos sobre o direito natural⁴¹. De fato, segundo certos especialistas, tais estudos poderiam ser divididos em três tendências distintas: o jusnaturalismo *cosmológico* - que fundamentaria as leis

³⁷ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 7, p.38.

³⁸ “*A natureza do homem (...) nos impele a buscar o comércio recíproco com nossos semelhantes, mesmo quando não nos faltasse absolutamente nada*”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 16, p.43. Curiosamente, como se verá no décimo capítulo deste trabalho, Blaise Pascal não discorda completamente de tal afirmação, ainda que não a defenda tendo em mente os mesmos motivos alegados pelo jurista.

³⁹ Cf. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Prolegômenos. § 7, p.38-39.

⁴⁰ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Prolegômenos. § 11, p.40.

⁴¹ Cf. FERNANDES, A. *O direito natural entre Deus e a razão: aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius*. São Paulo: USP, FFLCH, *dissertação de mestrado*, 2015, p.11-18. A respeito da originalidade de Grotius neste particular, Antônio Manuel Hespanha afirma que só pode ser diminuída por “*exageros ideologicamente orientados*”. (GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Introdução, p. 15). Como se verá, cremos que a tal posição devem ser feitas algumas ressalvas.

naturais na *physis* -, o jusnaturalismo *teológico* - que fundamentaria as leis naturais em Deus – e o jusnaturalismo *racionalista* – que fundamentaria as leis naturais tão somente na razão e natureza humanas e do qual Grotius poderia ser considerado o primeiro grande expoente⁴².

Sem pretendermos aprofundar o debate – o que, aqui, nos desviaria consideravelmente de nosso objetivo -, queremos simplesmente registrar nosso desacordo no que diz respeito à distinção que acabamos de trazer à balia.

Resumidamente, cremos que as alegadas linhas ou “escolas” de jusnaturalismo não podem, em absoluto, ser distinguidas segundo a instância em que seus autores fundamentam o *direito natural*. Tanto para Cícero quanto para santo Tomás de Aquino (apenas para citar os mais célebres representantes, respectivamente, do que seriam o jusnaturalismo *cosmológico* e o jusnaturalismo *teológico*), o *direito natural* não está atrelado senão à *natureza sociável do homem*. Ambos autores são unânimes ao afirmar que, tendo sido criados para viver em comunidade, os seres humanos encontram em si – em sua razão – certas disposições que devem reger todas as relações que estabelecerem com seus pares: minha necessidade do outro⁴³ vem, necessariamente, acompanhada da percepção de que não posso tratá-lo, pura e simplesmente, de acordo com meu bel-prazer⁴⁴.

Note-se que, quer em Cícero, quer em Tomás, a existência das leis naturais *pode* ser defendida apenas com base no fato de que o homem é um ser de natureza social⁴⁵ e que, portanto, seus atos não devem pôr a perder os laços que (naturalmente) mantêm com seus semelhantes. É óbvio que, quando se tratar de traçar um panorama geral que englobe

⁴² Esta classificação é proposta, por exemplo, por Antônio Castanheira Neves em *Metodologia jurídica: problemas fundamentais*. Coimbra: Coimbra Editora, 1994, p.24; *apud* FERNANDES, André de Paiva Bonillo. *O direito natural entre Deus e a razão: aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius*. São Paulo: USP, FFLCH, *dissertação de mestrado*, 2015, p.11.

⁴³ Seja ela física - como pretende Tomás (cf. nota 46) - ou, antes de mais nada, “psicológica” - como querem Cícero e Grotius. A respeito da sociabilidade e das leis naturais em Cícero, conferir o nono capítulo deste trabalho.

⁴⁴ Etienne Gilson, em *Le thomisme*, investigando a questão da lei natural em santo Tomás, afirma: “O terceiro (preceito) que se impõe (ao homem) como ser racional recomenda-lhe a procura de tudo que é bom segundo a ordem da razão. Viver em sociedade, para juntar os esforços de todos e tornar possível que uns ajudem aos outros; procurar a verdade na ordem das ciências naturais ou, melhor ainda, no que diz respeito ao supremo inteligível que é Deus; correlativamente, não prejudicar os homens com os quais somos chamados a viver, evitar a ignorância e nos esforçarmos para dissipá-la (...)”. GILSON, E. *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: J.Vrin, 1965, p.331, grifo nosso.

⁴⁵ Ou seja, podem ser defendidas independentemente de qualquer referência a conteúdos de fé ou dogmas religiosos.

a natureza humana em questão, o consenso existente entre o cônsul romano e o Doutor Angélico virá abaixo: enquanto para o primeiro nossa natureza não é senão uma parte integrante da *physis* tal como compreendida pelos estoicos, para o segundo ela será o fruto do plano de um Ser transcendente e Todo-Poderoso, que teria feito os homens para viverem uns juntos dos outros⁴⁶. Isto, no entanto – ressaltamos uma vez mais -, não significa que, para argumentar em favor das leis naturais, os filósofos jusnaturalistas precisam recorrer a algo mais do que à constatação de nossa sociabilidade inata.

A nosso ver, tudo quanto dissemos tende a tornar questionável a proposição de diversos “tipos” de jusnaturalismo (segundo os moldes que acabamos de indicar), bem como a atenuar a originalidade da “hipótese impiíssima” grotiana. Explicamo-nos.

Em primeiro lugar, tanto para Cícero quanto para santo Tomás e Grotius, *a sociabilidade humana é algo constatável pela mera experiência*, não constituindo, portanto, um dado ao qual se chegaria somente por meio de profundas considerações metafísicas e/ou através de pressupostos teológicos. Além disso, para os três autores, as *leis naturais* – que devem reger e viabilizar a vida em comunidade - são algo ao alcance de nossa razão – a qual, para conhecê-las, não precisa de nada além de encontrar-se saudável.

Assim sendo, cremos que a afirmação grotiana de que a validade das *leis naturais* não seria abalada nem mesmo se Deus não existisse (ou se Ele não se importasse com os assuntos humanos) não representa uma ruptura radical com a tradição jusnaturalista, configurando - apenas - a clarificação de uma tese que, de certo modo, já estava presente no pensamento de filósofos que precederam o jurista na tarefa de refletir a respeito do direito natural⁴⁷.

⁴⁶ O que não significa, todavia, que, para santo Tomás, a gregariedade humana se resume a um conteúdo de fé - já que a julga perfeitamente constatável pela razão (motivo pelo qual seu pensamento, neste aspecto, não pode ser considerado “menos laico” do que o de Cícero ou de Grotius). Sobre isto, que se confira a *Suma contra os gentios* III, cap.LXXXV, 26371 (2607), onde lê-se: “O homem é naturalmente animal político e social. Com efeito, isto se torna evidente pelo fato de que o homem, se viver sozinho, não é capaz de se manter na vida, porque a natureza só é suficientemente providente para o homem em poucas coisas. Deu-lhe, no entanto, a razão, pela qual ele pode providenciar para si todas as coisas que são necessárias para a vida (...), as quais um só homem não é capaz de conseguir. Por esse motivo foi dada ao homem a exigência de viver em sociedade”. Apud MURARO, R.T. *Os limites da lei humana na Suma de Teologia de santo Tomás de Aquino*. São Paulo: FFLCH, USP, dissertação de mestrado, 2013, p.22.

⁴⁷ Que fique assente que, com isto, não queremos negar a relevância histórica da *hipótese impiíssima* grotiana – mas somente indicar que sua originalidade deve ser contextualizada. Uma posição bem distinta da nossa é aquela defendida por L. F. Sahd em *Hugo Grotius: direito natural e dignidade*. In: *Cadernos de Ética e filosofia política* 15, 2/2009, pp.181-191 (São Paulo: FFLCH-USP). No referido texto, Sahd chega a

Voltemos, pois, ao *O direito da guerra e da paz* e perguntemos: segundo seu autor, quais regras deveriam vigor entre os homens mesmo que o céu estivesse vazio? Bem, para Grotius se encontram entre os preceitos fundamentais ditados pela razão: “o dever de se abster do bem de outrem; o de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos; a obrigação de cumprir as promessas; a de reparar os danos causados por própria culpa e a aplicação de castigos merecidos entre os homens”⁴⁸.

Ainda no que tange à relação destas normas com Deus⁴⁹, Grotius a vê sob um duplo aspecto⁵⁰. Afinal, se, por um lado, foi Ele quem nos fez sociáveis – e, portanto, pode ser considerado, a justo título, o criador das *leis naturais* (ou racionais) que tornam a vida social realizável⁵¹ -, por outro lado, tais *leis* estão tão intimamente ligadas à nossa sociabilidade inata que nem mesmo a divindade as pode alterar. “O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas a que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si. Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau”⁵².

O Criador certamente poderia nos ter feito de tal modo que não tivéssemos qualquer vontade de nos relacionarmos com nossos semelhantes e que não perseguíssemos senão nossos interesses pessoais; todavia, visto que fomos criados com um inelutável pendor para a vida comunitária, nem mesmo Ele pode negar a injustiça das

afirmar (p.188) que, em decorrência de sua originalidade, Grotius poderia ser considerado o primeiro jusnaturalista de toda tradição ocidental.

⁴⁸ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 8, p.39.

⁴⁹ Cujá existência nunca é, de fato, posta em questão. Com efeito, imediatamente após formular a hipótese *impiíssima*, Grotius se apressa em declarar que: “O contrário nos tem sido inculcado em parte por nossa razão, em parte por uma tradição perpétua, e nos tem sido confirmado por numerosas provas e milagres atestados através dos séculos; (...) Nisso nós, cristãos, acreditamos, convencidos que somos por nossa fé indubitável”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 11, p.40-41.

⁵⁰ Simone Goyard-Fabre considera que Hugo Grotius não é um pensador perfeitamente moderno (mas sim de *transição*, situado entre o classicismo e a modernidade) precisamente por, ao falar de direito natural, ainda fazer menção à transcendência divina. Cf. GOYARD-FABRE, S. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p.40-70.

⁵¹ “Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode, no entanto, ser atribuído com razão a Deus, porque foi ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Prolegômenos, 12, p.41.

⁵² GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I,I,X,5, p.81.

ações que se chocam contra tão profunda e arraigada tendência, cuja efetivação se confunde com a realização de nossa própria natureza.

Do fato de que as *leis naturais* são acessíveis a todos homens minimamente razoáveis *não* se segue, no entanto, que estes as observam sempre. Ainda que, por exemplo, *ser fiel a seus compromissos* seja uma regra do direito natural evidente para a maioria dos seres racionais, é escusado dizer que, não raro, os indivíduos a negligenciam por completo. Como, pois, resolver este problema que poderia enfraquecer – ou mesmo tornar inexecutável – a sociedade humana?

É neste contexto que surgem, no pensamento de Grotius, as *leis civis* - ou, simplesmente, o *direito civil*. Deste *direito*, o filósofo dirá que “*é aquele que emana do poder civil. O poder civil é aquele que está à frente do Estado. O Estado é uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum*”⁵³. Destrinchemos, pois, esta densa declaração grotiana.

Remetamo-nos, uma vez mais, à regra mencionada há pouco – qual seja, *ser fiel a seus compromissos* – e analisemos o que decorreria de sua inobservância num cenário em que o Estado ainda fosse inexistente. Duas opções são factíveis: ou não haveria qualquer reação da “parte lesada” – caso fosse mais fraca do que a “parte infratora” -, ou, então, haveria alguma reação daqueles que foram lesados – caso fossem mais fortes que os infratores. Ora, a injustiça do desfecho da primeira situação é inegável. Todavia, Grotius não parece alimentar muitas esperanças quanto à pretensa justiça que permearia o desenlace da segunda situação narrada.

De fato, é a própria razão que nos diz “*que uma má ação pode ser punida*”⁵⁴. Porém, no estado pré-político, quem poderá, de direito, aplicar tais punições? Sobre isto, nosso filósofo dirá que, apesar de a natureza não indicar, de maneira específica, aquele que deverá fazer as vezes de algoz, esta função poderá ser exercida por todos que forem superiores ao transgressor, isto é, por todos que não forem “*tão criminosos como ele*”⁵⁵. Neste particular, Grotius parece juntar-se a Maimônides e a santo Tomás de Aquino (por ele citados) quando estes defendem que um criminoso, ao agir como tal, retira a si mesmo

⁵³ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XIV, 1, p.88.

⁵⁴ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, II, XX, III, 1, p.786.

⁵⁵ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, II, XX, III, 1, p.786.

do “número dos humanos” e coloca-se na posição de um animal – ou seja, coloca-se numa posição em que os outros homens podem dispor de sua liberdade e mesmo de sua vida.

Com base nisto, pode-se concluir que, no “estado de natureza”, todo aquele que for prejudicado pela não-observância de uma lei da razão (e que possuir meios para punir os que tiverem lhe causado a injúria) *pode*, licitamente, penalizar os infratores; desde que, claro está, esteja numa posição moralmente superior à destes últimos, isto é, não tenha “*cometido pecado semelhante*”⁵⁶.

Contudo, há, aqui, um problema muito bem assinalado pelo filósofo. Quando se trata de aquilatar a gravidade de uma injúria sofrida por nós e/ou por nossos entes queridos, em geral, somos facciosos – tendemos a exagerar o tamanho da ofensa e, precisamente por isto, corremos o risco de agirmos injustamente ao castigarmos quem nos fez sofrer: “*como nos negócios que nos dizem respeito - e pela afeição que temos para com os nossos - estamos sujeitos a nos deixar corromper, logo que várias famílias se uniram num mesmo local, os juízes foram instituídos e só a eles foi conferido o poder de vingar os ofendidos; a liberdade que a natureza havia concedido aos outros se encontrou desde então supressa*”⁵⁷.

É evidente, pois, que, para Grotius, a injustiça se faria insuportavelmente presente em qualquer local em que não houvesse um poder comum capaz de obrigar a todos e a cada um, pois, neste estado, *ou bem* as injúrias restariam sem punição, *ou bem* seriam retribuídas com novos atos iníquos: somos sociáveis, não santos.

Assim, no intuito de diminuir o coeficiente de injustiça - e, conseqüentemente, de tornar sua convivência mais estável e pacífica – os homens optaram por unir-se sob um corpo político⁵⁸. Em consonância com isto, lembremos que, há algumas linhas, acompanhamos Grotius definindo o Estado precisamente como “*uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum*”, definição esta que, agora, estamos em condição de compreender melhor.

⁵⁶ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, II, XX, III, 1, p.787.

⁵⁷ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, II, XX, VIII, 4, p.800.

⁵⁸ Diferentemente de Hobbes, Locke e Rousseau, Grotius não tece longas considerações no que toca à transição do estado *pré-político* para o estado *político*. Suas declarações a este respeito, *via de regra*, são sucintas e se encontram dispersas ao longo dos inúmeros capítulos que compõem *O direito da guerra e da paz*. Para uma melhor compreensão do tema, conferir PINHO, B. *Direito natural em Hugo Grotius*. (São Paulo: FFLCH-USP, dissertação de mestrado, 2013) – notadamente o capítulo 2.3, intitulado: “*O surgimento da sociedade civil e da propriedade*”.

Aqui, é importante notarmos que, se era nossa *natureza sociável* que nos fazia buscar comércio com nossos semelhantes, será nossa *utilidade*⁵⁹ que ditará o estabelecimento do *poder civil*, a cuja autoridade todos membros do Estado estão sujeitos.

Ao *poder civil* caberá, acima de tudo, o *direito* de declarar a guerra, selar a paz e negociar alianças, bem como o direito de legislar e de julgar os processos dos particulares: ou seja, ficará a seu encargo o cuidado de todas as questões relacionadas à proteção dos associados, *quer* no que diz respeito às “ameaças externas”, *quer* no que tange aos perigos inerentes à vida no interior do Estado.

Do *poder civil* poderá se dizer que é *soberano* na exata medida em que suas resoluções não estão à disposição de outrem, tanto em termos de *força* quanto (principalmente) em termos de *direito*⁶⁰: “*seus atos (...) não podem ser anulados ao bel-prazer de uma vontade humana estranha. Dizendo “vontade humana estranha”, excluo aquele que exerce esse poder soberano e ao qual é permitido mudar de vontade. Excluo também seu sucessor, que goza do mesmo direito que ele e que, em decorrência, possui o mesmo poder e não outro*”⁶¹.

Como apontamos, dentre estas resoluções irresistíveis do *poder civil*⁶² estão as leis civis e sua aplicação às contendas dos particulares. Ora, ainda que estas leis não possam contrariar as leis naturais – das quais, de certo modo, *devem* ser apenas derivações -, elas

⁵⁹ “Quanto à utilidade, ela foi a causa ocasional do direito civil, pois a associação de que falamos, ou a sujeição a uma autoridade, começa a se estabelecer em vista de alguma vantagem”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 16, p.43.

⁶⁰ Para Grotius, a soberania do Estado é o que faz com que ele possa ser considerado uma “união perfeita” – isto é, uma “união” à qual nada falta, tampouco o poder decisório supremo: “Excluimos, por esta razão os povos que aceitaram passar sob a dominação de outro povo, como o fizeram as províncias dos romanos, pois não constituem por si mesmos um Estado, no sentido que ora atribuímos ao termo, mas são os membros menos dignos de um grande Estado, do mesmo modo que os escravos são membros de uma família. Em contrapartida, pode ocorrer que o chefe seja o mesmo para vários povos que, no entanto, formam cada um em particular uma sociedade perfeita”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, III, VII, 2, p.176.

⁶¹ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, III, VII, 1, p.175.

⁶² Segundo Hugo Grotius, nem sempre pode-se dizer que a *soberania* reside no povo: “Por que, pois, não seria permitido a um povo submeter-se, por própria iniciativa, a um só indivíduo ou a vários, de modo a lhes entregar totalmente o direito de governá-lo, sem reserva alguma”? GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, III, VIII, 1, p.177. Nestes casos, o filósofo afirma que somente seria lícito resistir ao soberano numa situação de risco iminente de morte – resistência esta que, necessariamente, deve ainda estar submetida ao bem público e que não pode chegar ao extremo de atentar contra a vida do(s) governante(s). Cf. *Idem*, I, IV, VII, p.248-260. Por outro lado, no que toca aos “*príncipes que são subordinados ao povo*”, é lícito que se lhes resista – e até mesmo que se lhes impinja a pena capital –, caso “*cheguem a violar as leis*”. Cf. *Idem*, I, IV, VIII, 1, p.260. Por fim, vale ressaltar que Grotius defende que os cristãos, enquanto tais, devem estar dispostos a não “*opor resistência aos que possuem o poder superior*” – não se importando com o que daí possa lhes advir. Cf. *Idem*, I, IV, VII, p.248-260.

são, por assim dizer, mais completas do que estas últimas, uma vez que suas prescrições vêm acompanhadas das respectivas punições que deverão ser impingidas a todos aqueles que as violarem.

Eis por que é extremamente vantajoso para os homens constituírem um *corpo político* regido por *leis* elaboradas e afiançadas pelo *poder* que está a sua frente – o *poder civil*. Diferentemente do que ocorre na situação pré-política – em que os indivíduos se encontram à mercê de sua própria sorte –, os membros de um Estado têm uma instância superior à qual podem recorrer em todos os casos em que se sentirem vítimas de alguma injustiça; podendo, deste modo, dar curso, de maneira relativamente mais despreocupada, a seu instinto de sociabilidade.

É possível, pois, resumir-se o pensamento de Grotius sobre os temas abordados até aqui do seguinte modo: o homem é um *animal social*; do seu pendor à vida em comunidade podem ser deduzidas certas regras básicas do justo e do injusto (as *leis naturais*, de todo acessíveis à reta razão); são previstas por estas *leis*, por exemplo, tanto a obrigação de cumprir as próprias promessas como a aplicação de penas àqueles que faltarem com sua palavra; dado que tendemos a ser parciais quando julgamos aqueles que nos causaram algum dano, surge a necessidade do soerguimento de um poder capaz de regular – justamente - a vida em sociedade, o *poder civil*; tal regulamento se dá através da promulgação das *leis civis*, bem como de sua aplicação às disputas particulares; cabe ainda ao *poder civil* cuidar de tudo aquilo que concerne à segurança dos membros do Estado, tal como a declaração da guerra e a elaboração de alianças com nações estrangeiras.

No entanto, as *leis naturais* e as *leis civis* não são as únicas categorias de *lei* mencionadas por Hugo Grotius na obra que ora analisamos. Assim sendo, antes de finalizarmos o presente capítulo, sentimo-nos na obrigação de, pelo menos, *listar* os outros tipos de normas que figuram em *O Direito da guerra e da paz*.

Com efeito, no edifício teórico de nosso filósofo, o *direito civil* será apenas um caso específico do que é conhecido como *direito voluntário humano*, que também abarcará o *direito mais restrito que o civil* e o *direito das gentes*. Ora, quanto ao *direito civil* não pode haver problemas. Como vimos, ele diz respeito às leis que emanam da vontade do *poder civil*, cujo esforço *deve* dar-se no sentido de reforçar e calçar as *leis naturais*.

Quanto ao *direito mais restrito que o civil*, pode-se dizer que é o que “*compreende as ordens de um pai, de um mestre e outras similares*”⁶³; ou seja, é aquele que se refere às regras estabelecidas por um “superior” que não seja o próprio *poder civil* (ainda que não possam contrariar as determinações deste último).

Já no que concerne ao *direito das gentes (jus gentium)*, Grotius assevera que é “*aquele que recebeu sua força obrigatória da vontade de todas as nações ou de grande número delas*”⁶⁴. Na realidade, quase nenhuma das leis pertinentes ao *direito das gentes* é universal, isto é, quase nenhuma delas é aceita por todos os países. De fato, tais normas *parecem* ser o resultado de convenções “locais”, sustentadas por grupos de Estados com vistas a reger as guerras e os acordos internacionais. Será precisamente o *direito das gentes* (que, assim como as *leis civis*, deve estar em consonância com o *direito natural*) aquilo que permitirá a Grotius traçar distinções entre as guerras *legítimas* e as guerras *ilegítimas*⁶⁵; preocupação fulcral do *De jure Belli ac Pacis*.

Ao lado das espécies já elencadas de *direito*, nosso filósofo arrola, por fim, o *direito divino específico* e o *direito divino universal*, ambos *voluntários*. Genericamente, o *direito divino voluntário* distingue-se do *direito natural* na medida em que emana pura e simplesmente da vontade divina, tornando-se manifesto por meio de uma revelação sobrenatural; enquanto o último não passa de uma consequência de nossa natureza sociável, podendo ser logicamente deduzido a partir dela.

O *direito divino específico* está relacionado aos mandamentos que Deus prescreve, de maneira peculiar, a um povo – notadamente, ao povo judeu: “*dentre todos os povos, há um somente ao qual Deus se dignou a conceder leis em particular, ou seja, ao povo hebreu, ao qual Moisés se dirige nesses termos (Deuteronômio IV, 7): ‘Existe nação tão poderosa que tenha tido deuses tão favoráveis, quanto tem sido o Senhor, nosso Deus, a todos os votos que a ele elevamos? Existe nação tão poderosa que possua instituições e leis justas como o é, em seu conjunto, esta lei que promulgo hoje ante vós?’*”⁶⁶

Ora, as leis destinadas aos judeus obrigam somente a eles - visto que “*uma lei não obriga aquele a quem não foi dada*”⁶⁷. Isto, não entanto, não significa que Deus não tenha

⁶³ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XIV, 1, p.88.

⁶⁴ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XIV, 1, p.88.

⁶⁵ Conferir GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 21 e segs.

⁶⁶ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XVI, 1, p.89.

⁶⁷ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XIV, 2, p.90.

manifestado sua vontade a todos nós e que, portanto, não tenha prescrito regras à humanidade em sua totalidade.

Com efeito, as prescrições do *direito divino universal* deram-se a conhecer em três momentos distintos da história: imediatamente após a criação do homem, por ocasião da dispersão das águas do dilúvio e, finalmente, “*no momento da mais grandiosa reparação, que foi realizada por Cristo*”⁶⁸. Por amor a nós, o Criador não quis que os princípios da justiça fossem atingíveis somente através da razão, tornando-os sensíveis – por meio de sua Revelação – “*até mesmo para aqueles cujo espírito é menos apto ao raciocínio*”⁶⁹. A verdade, além de ensinar interiormente, cala fundo em todos que, escutando, ouvem⁷⁰.

Agora, já explorados os pontos do pensamento grotiano que interessam para nosso trabalho, investiguemos que tratamento Thomas Hobbes dará às mesmas questões.

⁶⁸ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, I, I, XV, 2, p.89.

⁶⁹ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, § 13, p.42.

⁷⁰ O que não significa que, para Grotius, os preceitos presentes nas Escrituras sejam idênticos às *leis de natureza*, já que muitas vezes seriam mais exigentes e mais perfeitos do que estas.

Capítulo 2 - Condição natural, leis e Estado em Thomas Hobbes

O inglês Thomas Hobbes (1588 – 1679), em que pese sua humilde origem, travou, desde cedo, um profundo contato com a chamada *cultura clássica*. De fato, quando ainda muito jovem, nosso autor - financiado por seu tio Francis Hobbes – pôde adquirir sólidos conhecimentos de grego e latim. Além disso, ao tornar-se, alguns anos mais tarde, preceptor do futuro Conde de Devonshire, Hobbes gozou de todo tempo e tranquilidade necessários para se dedicar à leitura e à reflexão.

Data desta época seu crescente interesse pelos historiadores antigos - ao que tudo indica, menos pelos aspectos literários que “pelas intuições sobre o homem e a política”⁷¹. Ora, o primeiro dos trabalhos que Hobbes viria a publicar seria, precisamente, uma tradução, para o inglês, da *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Com efeito, segundo os especialistas no pensamento hobbesiano, algumas ideias que viriam a se tornar marcas inequívocas da filosofia madura do célebre contratualista já se deixavam entrever *tanto* no prefácio *quanto* na própria tradução da referida obra.

Tem-se declarado, com certa frequência, que as duras proposições políticas de Hobbes nada (ou pouco) mais são que uma resposta teórica a um problema muito específico - a desordem por que passava sua terra natal em decorrência da revolução perpetrada por Oliver Cromwell – e que, portanto, não constituiriam senão uma “obra de ocasião”⁷². Particularmente, consideramos ser esta uma interpretação algo temerária – bem como consideramos ser arriscada a posição que, a nosso ver, se lhe contrapõe, segundo a qual a *filosofia política* hobbesiana seria totalmente dependente da *física* hobbesiana⁷³.

⁷¹ MONTEIRO, J. *Hobbes*. Coleção “Os Pensadores. Introdução”. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.VI.

⁷² “Apesar da rigorosa ordem de razões lógicas que concatenam as ideias do autor, elas constituem menos um conjunto de verdades intemporais do que as opções concretas do homem Thomas Hobbes. Na realidade política em que vivia, optou pelo fortalecimento extremado da autoridade, pelo militarismo do executivo, pelo controle severo de todas as formas de produção intelectual”. MONTEIRO, J. *Hobbes*. Coleção “Os Pensadores. Introdução”. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.xxiii.

⁷³ Ambas interpretações contrapor-se-iam na exata medida em que, enquanto a primeira delas vê nas teses políticas de Hobbes o fruto de contingências históricas, a outra considera as mesmas teses como parte integrante de um grande monumento teórico - o qual coroa e sem o qual não se mantêm. Pode-se acompanhar uma defesa desta última interpretação em SOUZA, M. *Do movimento físico à fundação do Estado*. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUC, 2008. Com efeito, na quarta parte de seu estudo, Souza afirma: “A filosofia civil construída por Hobbes exige como antecedentes várias explicações, pois é resultado de um arcabouço teórico anterior bastante complexo. (...) As ideias políticas de Hobbes erguem-se, pois, do centro do fiscalismo e de princípios gerais de um sistema mecânico-material irrevogável. Sua procura pela compreensão da realidade política encontra-se envolvida em aspectos físicos, fisiológicos e cosmológicos derivados da ciência natural moderna”. Op.cit., p.164-165.

Como se sabe, Thomas Hobbes (este ex-secretário de Francis Bacon) elaborou, notadamente ao longo do *De homine*, uma “psicologia” marcadamente *mecanicista*. Lembremos, neste ponto, que o referido texto é a segunda parte da trilogia conhecida como *Elementa philosophiae*, cujos primeiro e terceiro momentos lógicos são, respectivamente, o *De corpore* e o *De cive*.

Como bem indica José Oscar de Almeida Marques, nos *Elementa* Hobbes se propõe a estruturar o edifício do conhecimento de sua época “*desde os princípios geométricos e físicos do movimento dos corpos materiais (De corpore), passando pelos princípios psicológicos e antropológicos do movimento (comportamento) dos corpos humanos (De homine), até culminar nos princípios (leis de natureza) que regem o comportamento dos corpos sociais e políticos (De cive).*”⁷⁴

Pois bem. Esta patente organicidade dos *Elementa philosophiae* não corroboraria, de modo inequívoco, uma das teses que acabamos de acusar de temeridade, qual seja, aquela de acordo com a qual a *física* hobbesiana - e a psicologia dela diretamente derivada - é condição *sine qua non* das ideias políticas do autor?

Na realidade, não obstante a perfeita coerência que há entre a “filosofia natural” e a “filosofia política” de Thomas Hobbes, esta parece não ser dependente da primeira. A este respeito, vejamos o que Leo Strauss nos diz quando sonda de onde poderia provir a “matéria-prima”⁷⁵ do pensamento político hobbesiano: “*A resposta evidente - aquela que se impõe a nós a partir da própria filosofia de Hobbes - é que Hobbes chega à definição concreta da meta e do conteúdo da vontade individual graças à psicologia mecanicista que, no seu sistema, precede a filosofia política. Os dados que esta filosofia oferece são, de uma parte, a negação da liberdade da vontade e, de outra parte, a afirmação de que o homem é, em todas as circunstâncias, determinado pelas impressões sensíveis e por suas reações automáticas a estas impressões (seus desejos e suas paixões) mais do que pela razão. Mas não é difícil de ver que esta psicologia não é, de nenhum modo, a pressuposição necessária da filosofia política de Hobbes*”⁷⁶.

⁷⁴ HOBBS, T. *Elementos de filosofia - primeira seção: Sobre o corpo*. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp, 2005, (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12), p.2.

⁷⁵ Que, no limite, se confunde com a concepção hobbesiana do que seja o homem.

⁷⁶ STRAUSS, L. *La philosophie politique de Hobbes*. Paris: Belin, 1991, p.18.

Mas que argumentos se podem oferecer com vistas a defender a última asserção de Strauss? Ora, o mais óbvio dentre eles consistiria em ressaltar que o *De cive*, de 1642, veio à luz mais de uma década antes das outras duas partes dos *Elementa*. Note-se que, confeccionado durante o refúgio francês do filósofo⁷⁷, o *De cive* (que, ao lado do *Leviatã*, fornecerá as teses que constituirão o objeto de estudo das páginas que se seguem) erige-se como uma obra perfeitamente autossuficiente, capaz de convencer o leitor de suas proposições sem pressupor qualquer teoria mecanicista amplamente desenvolvida ou algo que o valha⁷⁸.

Ademais, independentemente do papel desempenhado por sua psicologia mecanicista - ou por qualquer outro elemento - no desenvolvimento de suas ideias políticas⁷⁹, é o próprio Hobbes quem nos garante⁸⁰ que o mero processo de introspecção será capaz de convencer seus leitores de que suas teses são justas e fidedignas. Como sublinha Renato Janine Ribeiro⁸¹, o filósofo inglês, nesse ponto, não se afasta, em quase nada, da postura de um La Rochefoucauld, de um La Bruyère ou mesmo de um Pascal: tão perspicaz quanto os mais destacados moralistas franceses, ao voltar sua lupa para si e para seus contemporâneos, Hobbes é capaz de, aí, detectar paixões e tendências verdadeiramente inconfessáveis.

É de se notar, no entanto, que, diversamente dos pensadores mencionados, Hobbes não pretende “apenas” denunciar o nonsense e a hipocrisia que dão o tom do mundo dos homens. Ao invés disto, sua tarefa consiste, acima de tudo, em entender que tipo de relações os indivíduos mantêm (ou manteriam) entre si na situação de total ausência de poder civil – para, na sequência, determinar o que os moveria e o que lhes seria necessário para abandonar tal estado.

⁷⁷ Hobbes “refugia-se” em Paris de 1640 a 1651, já que, à época, os defensores do poder real - com os quais se alinhava - encontravam-se seriamente ameaçados em decorrência do crescente poder do Parlamento.

⁷⁸ A este respeito, conferir SORELL, T. *Hobbes's scheme of the sciences*. In: *Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 45-62.

⁷⁹ Questão absolutamente interessante, mas cuja investigação fugiria ao escopo desta tese.

⁸⁰ Tanto no Prefácio do *De Cive* (HOBBS, T. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993, p.10-11), quanto no *Leviatã* (HOBBS, T. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.76-77). Ao longo desta seção de nosso trabalho, todas citações da obra hobbesiana se farão com base nas supra indicadas edições.

⁸¹ RIBEIRO, R. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Humanitas, 1999, p.223.

Ao nos debruçarmos sobre o *estado de natureza* hobbesiano⁸², o que, sem sombra de dúvidas, mais nos chama a atenção é a negação, por parte do autor, da noção aristotélica de *zoon politikón*. Como é sobejamente sabido, no primeiro capítulo da *Política*, Aristóteles defende, de maneira enfática, que o homem é, por sua própria essência, um animal gregário: “*Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é, por natureza, um animal social (ou político), e um homem que, por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade*”⁸³. O Estagirita chega mesmo a afirmar que a gregariedade humana é a mais perfeita do reino animal, uma vez que somente o homem conta com o dom da fala – apanágio que nos auxiliaria a construir sociedades pautadas sobre as noções de bem e de justiça⁸⁴.

Tal posição defendida por Aristóteles fará fortuna na história daquilo que, de modo um tanto vago, podemos chamar de *filosofia política*. Com efeito, não é difícil de se notar a influência que esta tese exercerá, por exemplo, sobre o pensamento de Hugo Grotius (analisado, com mais cuidado, no capítulo anterior). Ora, o conceito de homem como *zoon politikón*, entretanto, viria a encontrar em Thomas Hobbes o seu maior detrator. Se não, vejamos.

Quando compara os indivíduos levando em conta o modo como a natureza teria constituído cada um em particular, Hobbes constata aí, antes de tudo o mais, uma notável igualdade. Notemos, de passagem, que, ao postular a igualdade natural dos homens, nosso autor se contrapõe, uma vez mais, à filosofia aristotélica - segundo a qual a distinção entre senhor e escravo não é, em absoluto, de caráter contingencial⁸⁵.

⁸² Estado caracterizado pela ausência do poder político. A noção hobbesiana de *estado de natureza* será gradualmente aclarada ao longo de todo o capítulo.

⁸³ ARISTÓTELES. *Política*. 1253a. Brasília: UNB, 1985, p.15.

⁸⁴ “*Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e, portanto, também o justo e o injusto. A característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constituiu a família e a sociedade*”. ARISTÓTELES. *Política*. 1253a. Brasília: UNB, 1985, p.15.

⁸⁵ “(...) *Portanto, todos os homens que diferem entre si para pior no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior (e esta é a condição daqueles cuja função é usar o corpo e que nada melhor podem fazer), são naturalmente escravos, e para eles é melhor ser sujeitos à autoridade de um senhor tanto quanto o é para os seres já mencionados. É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isso é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender*

Mas o que significa, para Hobbes, sustentar a igualdade natural dos indivíduos? Será que o autor inglês acredita que todos somos idênticos? Na verdade, não se trata disso. Quando nosso filósofo afirma que a natureza fez todos os homens iguais, ele não quer dizer senão que nossas diferenças – tanto físicas quanto intelectuais – são pequenas demais para que, com base nelas, alguém possa ter ou reivindicar qualquer privilégio sobre os demais.

Explica-se: ainda que alguns homens sejam manifestamente mais fortes e vigorosos que outros, eles não o são a ponto de estes últimos não poderem matá-los “*quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo*”⁸⁶. Por outro lado, no que tange às “faculdades do espírito”, excetuando-se a ciência – que não seria uma faculdade inata -, Hobbes julga haver, entre os indivíduos, uma igualdade ainda maior. Ao, no limite, reduzir as mencionadas “faculdades do espírito” à prudência (ou à sabedoria – termos que, neste contexto, parecem ser intercambiáveis) e asseverar que esta é fruto exclusivo da experiência, nosso filósofo se coloca em posição de sustentar a já alegada igualdade. Afinal, dirá ele, um igual tempo de dedicação ao que quer que seja leva a todos o mesmo grau de prudência (ou sabedoria).

É bem verdade – e Hobbes o reconhece – que os homens raramente concedem que os outros sejam tão sábios quanto eles próprios. Isto, todavia, dever-se-ia ao fato de vermos nossa sabedoria de perto e a dos outros de longe. Além disso, que todos os indivíduos criam estar entre os mais sábios é um fato que só vem a corroborar sua igualdade – *quer* porque esta sua crença os revela igualmente vãos, *quer* porque “*não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de uma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube*”⁸⁷.

Mas, o que daqui decorre? Para Hobbes, a igualdade natural dos homens, ao invés de dar azo ao surgimento de uma união fraterna daqueles que se encontram na mesma

esta participação, mas não a usa além deste ponto (os outros animais não são capazes sequer desta apreensão, obedecendo somente a seus instintos). ARISTÓTELES. Política. 1254b. Brasília: UNB, 1985, p.19.

⁸⁶ HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.74. A este respeito, lê-se no *De cive*: “*São iguais aqueles que podem efetuar, um contra o outro, coisas iguais*”. HOBBS, T. *De cive*. I, i. Petrópolis: Vozes, 1993, p.52.

⁸⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, I, xiii, p.74. Impossível não lembrar, aqui, das palavras iniciais do *Discurso do Método*, onde René Descartes declara: “*O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito*”. DESCARTES, R. *Discurso do Método*. I. São Paulo: Abril, 1979, p.29.

situação, é motivo do soerguimento de um estado de guerra generalizado. Precisemos melhor esta asserção.

A partir do momento em que todos os homens estão equivalentemente equipados para uma eventual disputa, todos alimentam as mesmas esperanças de conquistar os objetos de seus desejos – *quer* estes estejam intimamente vinculados à questão da sobrevivência de cada um, *quer* estes sejam visados apenas como veículos de deleite. Vale repisar que, se os indivíduos não fossem dotados, mais ou menos, das mesmas capacidades, boa parte deles não teria – pelo menos, não em todos os casos – esperança de conseguir aquilo que deseja e, portanto, não chegaria a vias de fato com seus opositores.

Que se imagine um cenário quase mitológico, onde houvesse, entre os homens, gritantes disparidades quanto a seu tamanho. Será que, aí, os menores se animariam a fazer valer seus “direitos”, não importando o quê? Certamente, não. Numa tal conjuntura, o que presumivelmente veríamos ocorrer seria os grandes se fartando e vivendo a seu bel prazer – temerosos, quando muito, de cruzarem com um de seus iguais -, enquanto presenciáramos os menores se esgueirando à procura de algo não quisto ou não encontrado por seus poderosos antagonistas.

Porém, o fato é que, em nosso mundo, as coisas não se passam desse modo – e, julgando que pode ser mais bem-sucedido do que qualquer um de seus semelhantes, cada indivíduo está disposto a *tudo* para conseguir aquilo que deseja: mesmo que isto inclua “*destruir ou subjugar*”⁸⁸ outros seres humanos. Aliás, o *estado de natureza* – expressão que, em Hobbes, não designa senão o estado em que não existe “*um poder capaz de pôr todos em respeito*”⁸⁹ – se nos pinta com cores ainda mais sombrias quando atentamos para o seguinte: nele, os homens não se digladiam *apenas* por ocasião de um conflito de interesses atual e específico, mas tentam acabar com seus possíveis concorrentes de maneira antecipada.

Na prática, isto significa que, se largados a si mesmos, os homens não tentam anular-se mutuamente *apenas* quando uns se interpõem entre os outros e seus objetivos, mas *sempre* que têm a oportunidade para tal. Se um indivíduo “x” pode, um dia, tornar-se um problema para mim, por que não o neutralizar desde já?

⁸⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.75.

⁸⁹ Idem, *Ibidem*.

Daí entende-se porque, para Hobbes, o *estado de natureza* é um genuíno *estado de guerra*: “*e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. (...) A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz*”⁹⁰.

Não é ocioso que frisemos uma vez mais: Hobbes sustenta que o *estado de natureza* - caracterizado pela ausência de qualquer poder político - é, invariavelmente, um estado belicoso. É relevante que não percamos isto de vista, afinal esta tese bate frontalmente contra aquilo que será defendido, por exemplo, por Jean-Jacques Rousseau - escritor cujo pensamento é tão importante quanto avesso à filosofia do autor do *De cive*.

Com efeito, diversamente de Thomas Hobbes, o Rousseau do *Discurso sobre a origem da desigualdade* supõe que a humanidade teria percorrido um longo caminho até desembocar no estado de guerra generalizado que viria a tornar miserável a existência de todos e de cada um. Rousseau sustenta que o homem é, originalmente, um ser pacato, movido apenas pelo *amor de si* (que o faz buscar os meios necessários à sua preservação) e pela *piedade (pitié)*⁹¹, princípio que tempera o desejo de conservação “com uma repugnância inata” pelo sofrimento de seus semelhantes⁹². Rousseau defende ainda que, nos primórdios, vivendo esparsos pela superfície do planeta, os indivíduos raramente encontravam-se uns com os outros e que, quando o faziam, tendiam a evitar-se.

Para o autor do *Contrato Social*, seriam necessários inúmeros eventos para pôr os homens uns contra os outros - tais como algum episódio catastrófico que, fortuitamente, tenha propiciado a aproximação dos indivíduos (inaugurando o que, por vezes, é chamado de *estado de natureza histórico*), o lento desenvolvimento da capacidade de produzir abrigos, o surgimento do amor conjugal e paternal, o engendramento da metalurgia e da agricultura e, por fim, a mais infeliz das ocorrências: a criação da propriedade privada.

⁹⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.75-76.

⁹¹ Pode-se dizer que, para Rousseau, *pitié* designa a capacidade que o indivíduo teria de “sair” de si próprio e de se identificar com o outro – motivo pelo qual ela será considerada a fonte de todas as virtudes desenvolvidas no âmbito da sociedade já estabelecida. A este respeito, conferir FORTES, L. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, 2007, p.64-66.

⁹² Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, coleção “Os pensadores”, p.242-265.

Este pequeno sobrevoo sobre algumas teses do *Discurso sobre a origem da desigualdade* já é mais do que suficiente para notarmos que aquilo que em Hobbes é mera consequência da natureza humana, em Rousseau é fruto de um perverso processo histórico, visto que, até segunda ordem, o homem seria inocente e viveria em paz *mesmo na total ausência de instituições coercitivas*⁹³. Ora, uma vez traçado este breve contraste entre os dois autores, aprofundemo-nos no que Thomas Hobbes tem a nos dizer a respeito do *estado de guerra* de todos contra todos.

“Na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação”⁹⁴.

Quanto à primeira das “causas de discórdia” alegadas acima, não pode, aqui, haver qualquer problema. Já sabemos que a relativa igualdade em que se encontram os indivíduos - no que concerne a suas capacidades físicas e intelectuais – faz com que todos, ao menos em princípio, tenham boas chances de conseguir, por meio da violência, aquilo que desejam. Precisamente por serem iguais, os homens estão em constante competição

⁹³ As noções hobbesiana e rousseauiana do que seria a vida do homem longe do Estado, desde sua formulação, deixaram marcas indeléveis no pensamento ocidental. A filosofia de Rousseau, por exemplo, teve grande influência sobre os exploradores europeus do século XVIII que, ao entrarem em contato com os chamados “povos selvagens”, insistiam na bondade e pacificidade que pautariam o cotidiano destes últimos – mesmo que, para isto, não raro tivessem que ignorar inequívocas mostras de violência perpetradas por seus membros. As teorias hobbesianas, por sua vez, tiveram seu grande momento ao longo do século XIX, quando as eminentes potências europeias as usaram para justificar seu imperialismo e colonialismo. Afirmava-se, então, que aquilo que se observava nas regiões subdesenvolvidas do globo era a *guerra de todos contra todos* – sendo que somente um governo forte (e, claro está, europeu) seria capaz de proporcionar aos nativos todos os benefícios da Civilização. Já no século XX, o trabalho de campo de muitos antropólogos foi responsável por uma nova “alavancada” das teses rousseauianas – afinal, dirá boa parte deles, é indiscutível que as sociedades tribais - que não conhecem o fantasma da *propriedade privada* - são mais pacatas do que as grandes nações ocidentais. No entanto, poucos parecem ter atentado para o fato de que inúmeros cientistas sociais que viveram em meio a seus objetos de estudo, o fizeram em comunidades já “pacificadas” pela administração dos grandes Estados – e que, portanto, já estavam submetidas a uma forte “polícia”.

Tal visão benevolente a respeito dos “povos selvagens” acabou desembocando no conceito de *guerra primitiva* (de Quincy Wright e Harry Turney High) – segundo o qual a guerra dos “não-civilizados” seria menos cruel, intensa, duradoura e materialmente interessada do que a dos “civilizados”. Assim tentar-se-ia salvar, uma última vez, a inocência que Jean-Jacques Rousseau julgava ser própria ao “selvagem” – ou melhor, ao homem pré-propriedade privada. Para uma crítica do conceito de *guerra primitiva* – bem como para um aprofundamento do tema aqui ensaiado, conferir: KEELEY, L. *A guerra antes da civilização*. São Paulo: É Realizações, 2011.

⁹⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.75.

para se tornarem senhores dos outros e daquilo que, eventualmente, esteja sob suas posses.

Quanto à segunda das “causas de discórdia” apresentadas por Hobbes, também já a havíamos esboçado mais acima. Como resultado de experiências passadas e do conhecimento de nossas próprias intenções, desconfiamos, todos, uns dos outros; afinal, uma vez cômicos daquilo de que o homem é capaz, como poderíamos nos fiar em nossos semelhantes?⁹⁵ Assim, em regime de suspeição generalizada, nada nos resta senão a antecipação, “isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar os homens de todos os homens que pudermos, durante o tempo necessário para chegarmos ao momento em que não vejamos qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçar-nos”⁹⁶.

A terceira das “causas de discórdia” é, esta sim, um novo elemento introduzido pelo trecho citado há pouco. De acordo com Hobbes – e, neste ponto, Blaise Pascal e ele parecem estar em plena sintonia – cada homem quer ser reconhecido por todos seus semelhantes como sendo superior a cada um deles. Pois bem. Não é difícil de se constatar a impossibilidade da realização de um tal desejo: cada qual, querendo ser tido como o melhor, exigirá de todos os outros um reconhecimento que, de sua parte, jamais estará disposto a conceder. Eis a razão pela qual Hobbes dirá que, no estado em que não há qualquer poder capaz de manter os indivíduos dentro de determinados limites, os homens encontram, na companhia uns dos outros, mais desprazer do que prazer: numa tal situação, a que não estaria disposto um ser que, desejoso de ser considerado um verdadeiro deus, se deparasse com “todos os sinais de desprezo ou de subestimação”⁹⁷?

⁹⁵ Mais adiante, levantando, ele próprio, as objeções que viriam a ser feitas contra este ponto específico de seu pensamento, Hobbes declara: “Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras?”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.76.

⁹⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.75.

⁹⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.75.

Agora que discriminamos um pouco mais detidamente os fatores que, para o filósofo inglês, fazem com que, no estado de natureza, o homem seja o lobo do homem⁹⁸, cabe perguntar: será que, dentre as supramencionadas “causas de discórdia”, há uma da qual se possa dizer que é mais relevante do que as outras e à qual estas poderiam, em alguma medida, ser reduzidas?

Ora, antes de oferecermos uma resposta para este questionamento, voltemos – estrategicamente - nossa atenção para aquilo que, segundo Hobbes, leva os indivíduos a buscarem a superação do estado de guerra universal. Sobre isto, no *Leviatã*, lê-se: “*as paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo*”⁹⁹.

Por ora, deixando de lado a questão da “razão” e de suas “normas”, tentemos descobrir se, entre as três “*paixões que fazem os homens tender para a paz*”, há alguma mais decisiva do que as outras – indagação que, se aos leitores do *Leviatã* pode, porventura, parecer de difícil solução, aos leitores do *De cive* é, até certo ponto, trivial. Se não, vejamos: “*embora as comodidades da vida possam aumentar pelo auxílio recíproco (por outro lado, é verdade que isso alcança muito melhor pela dominação sobre os outros, do que pela associação com eles), contudo ninguém deve duvidar que os homens, caso não existisse o medo, seriam levados por sua natureza mais sofregamente para a dominação do que para a sociedade. Devemos, portanto, estabelecer que a origem das sociedades amplas e duradouras não foi a boa vontade de uns para com outros, mas o medo recíproco entre os homens*”¹⁰⁰.

Hobbes é, aqui, taxativo: o anseio pelas coisas que são necessárias para uma existência confortável é, sem dúvida, algo que tem certo apelo junto aos indivíduos. No entanto, tal *paixão*, largada a si própria, jamais se erigiria como um fator responsável pela constituição de uma *sociedade* digna desse nome¹⁰¹ – servindo, no máximo, como

⁹⁸ A expressão “*Homo homini lupus*”, (“o homem é o lobo do homem”), apesar de ter se “popularizado” por conta da filosofia de Thomas Hobbes, parece ter suas raízes num dos textos mais antigos escritos em latim, a peça *Asinaria*, de Tito Márcio Plauto (230-180 a.C.), dramaturgo romano. Em Hobbes, tal expressão pode ser lida no *De cive* – notadamente em sua “Epístola Dedicatória” ao Conde de Devonshire.

⁹⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.77.

¹⁰⁰ HOBBS, Thomas. *De Cive*, I,1,2. Petrópolis: Vozes, 1993, p.52.

¹⁰¹ Mesmo que contasse com o auxílio da razão. Voltaremos a isto mais adiante.

agulhão para a tentativa de dominação de uns pelos outros. Quem *domina* goza de um número muito maior de comodidades do que aqueles que se contentam em *associar-se*: nós - que vivemos onde as instituições nem sempre funcionam como se esperaria que funcionassem – sabemos-lo bem.

Isto, cremos, é suficiente para concluirmos que se, para Hobbes, o anseio pelo conforto e a esperança de conquistá-lo por meio do trabalho - *quando associados ao medo de morte violenta* - podem estimular o homem a ultrapassar sua condição natural, tais impulsos restariam ineficazes se abandonados a si próprios: o que levaria um ser desprovido de qualquer receio de morrer em batalha a trabalhar ao invés de viver do suor alheio? Francamente, nada¹⁰².

Levando em conta tudo quanto dissemos até aqui, talvez seja cabível classificar o homem hobbesiano como um ser passional – extraordinariamente *medroso*, preocupado sobremaneira com sua própria conservação, vale dizer, com sua permanência no ser. Para remetermo-nos a um personagem bíblico, diríamos que o homem de Hobbes é a imagem e semelhança de Caim, o fratricida que, uma vez descoberto em seus pecados, parece ter ficado feliz em receber de Deus a marca que indicaria a seus semelhantes que não deveriam matá-lo - ainda que esta fosse, simultaneamente, um inequívoco signo de sua vergonhosa falta. Que me importa a desonra desde que esteja são e salvo? Esta é uma pergunta que, caso não estejamos equivocados em nossa interpretação, talvez possa, a justo título, ser arrolada ao homem hobbesiano tanto quanto pode ser arrolada ao primeiro dos assassinos¹⁰³.

Ora, mas será que já estamos autorizados a fazer uma tal afirmação, a saber, que os indivíduos que povoam as páginas do *De cive* e do *Leviatã* preocupam-se, acima de

¹⁰² Neste ponto, afastamo-nos daquela que parece ser a interpretação da filosofia hobbesiana sustentada por Renato Janine Ribeiro. De fato, o comentador vê no par medo/esperança dois princípios igualmente indispensáveis e centrais para a superação do estado de guerra de todos contra todos. “*É a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado, o mero medo mata. Pode-se reduzir a pares a multiplicidade das paixões: medo e esperança, aversão e desejo ou, em termos físicos, repulsão e atração. Mas não é possível escutar a filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança*”. RIBEIRO, R. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Humanitas, 1999, p.23.

¹⁰³ Cf. Gênesis 4, 8-16. Sem embargo, é importante sublinhar, aqui, que, ao atribuímos a Caim uma preocupação exacerbada com sua autopreservação, pensamos no dito personagem *após* ter assassinado seu irmão. Afinal, o mesmo Caim que *posteriormente* à descoberta de seu crime não viria a se ocupar senão com sua sobrevivência, só chegou a cometer fratricídio justamente por, num primeiro momento, ter se deixado guiar *menos* pelo medo da morte *do que* pela inveja que sentia da relação que Abel mantinha com o Criador.

tudo, com sua sobrevivência? Na realidade, ainda não. Pelo menos, não enquanto não tivermos oferecido uma resposta satisfatória para a questão que formulamos há pouco, qual seja: haverá - dentre as três “causas de discórdia” que dão a tônica das relações humanas no estado de natureza – uma à qual as outras poderiam, de algum modo, ser reduzidas?

Tentemos, antes de mais nada, ver o que está por detrás de cada uma das referidas causas e indaguemos: o que leva os homens à *competição*? Fundamentalmente, o cuidado com a própria existência. Não nos iludamos: no estado de natureza, os indivíduos brigam, sobretudo, para ter acesso aos bens necessários à manutenção de sua vida, sendo que somente de modo muito raro a meta de deleitar-se com algo os leva à troca de agressões físicas. De fato, não devemos nos espantar com tal posição hobbesiana; afinal, parece-nos óbvio que um homem faminto esteja mais disposto a enfrentar certos perigos do que o estaria um homem saciado em nome da fruição do que quer que seja¹⁰⁴.

Outrossim, o que dissemos com relação à primeira “causa de discórdia” – que tem como principal motor o cuidado de si – pode, muito bem, ser dito da *desconfiança*, a segunda de tais “causas”. Por que adotamos uma atitude preventiva com relação a nossos semelhantes – tentando aniquilá-los ainda que nada tenham feito de mal a nós – senão porque tememos que, em algum momento ulterior, ameacem nossa integridade? Assim, se, por um lado, a *desconfiança* parte do mesmo impulso medular da *competição* (o instinto de, a todo custo, permanecer no ser), por outro lado, ela nada mais é do que a dilatação temporal desta última. Hobbesianamente, quem *compete* entra em combate para se desembaraçar de uma adversidade presente; quem *desconfia* entra em combate para *prevenir* contra reveses futuros.

Desta maneira, talvez não seja descabido afirmar que, neste sentido muito específico, a segunda das “causas de discórdia” apresentada por Hobbes pode, com justiça, ser “reduzida” à primeira – na exata medida em que a *desconfiança* não é senão

¹⁰⁴ A este respeito, conferir, por exemplo, *Leviatã*, I, xiii: “E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite)”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, p.74-75, grifo nosso. Ao debruçar-se sobre aquilo de que os homens deverão abrir mão para que se ponham em condição de superar o *estado de guerra*, Hobbes deixa bem claro, uma vez mais, que é a preocupação com a autopreservação (e não a busca desregrada de deleite) a principal causa de conflito entre os humanos. Ora, para abandonarem a *guerra de todos contra todos*, os homens deverão abdicar de seu *direito natural*, que não é senão “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida (...)”. HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiv. São Paulo: Abril, 1979, p.78, grifo nosso.

a *competição* acrescida de uma preocupação com os tempos vindouros. Quem *compete* declara: não pretendo morrer agora; quem *desconfia*, afirma: não pretendo morrer tão cedo.

Dito isto, vejamos se o mesmo pode ser sustentado com relação à terceira “causa de discórdia” – a *glória*. No fim das contas, será que o desejo de ser honrado pelos outros tanto quanto possível tem alguma coisa a ver com o desejo de sobrevivência?

Isto é o que tentaremos compreender, debruçando-nos, preliminarmente, sobre aquilo que Thomas Hobbes entende ser o poder (*power*) de um indivíduo: “O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro. (...) O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza. Os poderes instrumentais são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos (...) Por que a natureza do poder neste ponto é idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem”¹⁰⁵.

Destrinchemos o trecho citado. Primeiramente, Hobbes nos diz que os *poderes naturais* dos homens têm duas funções: ou servem para a conquista de um bem futuro (notadamente, de algo que seja útil para a preservação de suas vidas)¹⁰⁶, ou servem para a consecução dos *poderes instrumentais*. Mas, para que servem estes últimos? Na realidade, nada ainda sabemos deles senão que tendem a ser cumulativos, e isto de um modo bem específico: a exemplo da velocidade de um objeto em queda livre, que será tanto maior quanto maior for a distância por ele percorrida, o filósofo parece querer nos indicar, aqui, que o dinheiro, além de “atrair” dinheiro, “atrairá” tanto mais quanto maior for seu montante, o mesmo podendo ser afirmado da boa reputação e da quantidade de amigos que alguém possa ter.

Com efeito, somente na sequência do texto¹⁰⁷ vai se tornando patente o porquê de os indivíduos tanto se baterem atrás dos referidos *poderes instrumentais*. Resumidamente,

¹⁰⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, x. São Paulo: Abril, 1979, p.53.

¹⁰⁶ Esta também é a interpretação de Yves Charles Zarka: “(...) os poderes naturais de um homem são orientados na direção da produção ou obtenção de um bem necessário ou útil à conservação de seu ser”. ZARKA, Y. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987, p.296.

¹⁰⁷ Cf. HOBBS, Thomas. I, x. *Leviatã*. São Paulo: Abril, 1979, p.53-55.

pode-se dizer que, para nosso autor, coisas como a riqueza e o grande número de amigos são vias para colocar outras vontades (e, por conseguinte, outros “braços”) a nosso dispor. Numa palavra: são meios para tornar um indivíduo mais poderoso do que jamais poderia ser por conta própria.

“O maior dos poderes humanos é aquele composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa (...) que tem o uso de todos seus poderes na dependência de sua vontade. (...) Consequentemente, ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas. Também a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores. Sem a liberalidade, não o é, porque neste caso a riqueza não protege, mas expõe o homem, como presa, à inveja”¹⁰⁸.

De fato, a reflexão de Hobbes concernente à riqueza bem nos mostra qual é a utilidade dos *poderes instrumentais*: o aumento daquilo que, contemporaneamente, chamaríamos de *influência*. Quem é capaz de *influenciar* os outros se torna mais forte (ou poderoso) na exata medida em que não mais conta simplesmente com suas forças, mas com a força de todos aqueles que se agregam a sua volta, seja porque o estimam, o temem ou dele esperam algum benefício.

Ora, é precisamente no contexto em que se versa sobre o poder (*power*) dos indivíduos que brota a discussão hobbesiana relativa à *honra*. A este respeito, vejamos o que nos é dito em *Sobre a natureza humana*¹⁰⁹: *“Os signos pelos quais conhecemos nosso próprio poder são as ações que o vemos produzir; os signos pelos quais os outros homens o reconhecem são os atos, os gestos, os discursos, o exterior que se vê comumente resultar desse poder. Chamamos honra a confissão do poder; honrar um homem interiormente é conceber ou reconhecer que este homem tem um excedente de poder sobre um outro homem (...). Chamam-se honoráveis os signos pelos quais um homem reconhece o poder que um outro tem sobre seu concorrente. (...) É honorável ensinar ou persuadir os outros, porque esses são signos de nossos talentos e de nosso saber. As riquezas são honoráveis enquanto são signos do poder que é necessário para adquiri-las”¹¹⁰.*

¹⁰⁸ HOBBS, T. *Leviatã*. I, x. São Paulo: Abril, 1979, p.53.

¹⁰⁹ Trata-se do *Human Nature* que, a exemplo do *De corpore politico*, já circulava, desde 1640, sob a forma de manuscrito. Somente em 1889 Ferdinand Tönnies viria a publicar ambos tratados conjuntamente (de acordo com a intenção de seu autor), originando o texto que, presentemente, é conhecido como *The Elements of law, natural and politic*.

¹¹⁰ HOBBS, T. *De la nature humaine*. Traduction du baron d’Holbach. Paris: Vrin, 1999, p.80.

Isto dito, Hobbes só poderia concluir – como, de resto, o faz – que *honrar* alguém “exteriormente” confunde-se com divulgar, por meio de palavras e ações, que este alguém é, sob algum aspecto, poderoso – e que, portanto, os outros devem a ele se submeter, já que tem força suficiente para ajudar ou prejudicar a seu bel prazer. Inversamente, *desonrar* a quem quer que seja é proclamar sua falta de poder, de modo que quem desonra um homem está, ao fazê-lo, recomendando a todos os outros que não se associem a ele, uma vez que não tem força nem para ajudar, nem para prejudicar¹¹¹.

Tomemos o caso da riqueza. Sabemos que é importante tê-la, pois isto dá mostras do poder daquele que a conquistou. Agora, suponhamos que alguém desonre o rico, regalando-lhe com algo de pouco valor - sugerindo, assim, que suas posses são tão diminutas que não se encontra em condição de dispensar a menor das ajudas. O que daí decorre?

Vejamos. O abastado assim desonrado certamente verá a imagem que tenta construir de si afetada em algum grau. Todas as despesas realizadas para demonstrar sua prosperidade e para fazer com que os outros acreditem que dela podem desfrutar (o que consegue através de “atos de liberalidade”) terão sua eficácia reduzida. Na prática, isto significa que, caso não “lave” sua honra conspurcada, as pessoas ao redor de nosso rico serão levadas a crer que não têm motivos para colocar-se à sua disposição, o que redundará em seu enfraquecimento; afinal, ao término deste processo, tal indivíduo corre o risco de voltar a contar tão somente com seus *poderes naturais*.

Ademais, um raciocínio análogo pode, facilmente, ser estendido à reputação em sua totalidade. Ao desonrarmos um homem espalhando o boato de que não é fiel a seus amigos, o mesmo, caso não rebata a ofensa, põe-se em perigo de se ver sozinho, abandonado a suas próprias forças – pois, no fim das contas, o que levaria alguém a se ligar a um traidor?

¹¹¹ “Elogiar um outro, por qualquer tipo de ajuda, é honrar, porque é sinal de que em nossa opinião ele tem poder para auxiliar. E quanto mais difícil é a ajuda, maior é a honra. Obedecer é honrar, porque ninguém obedece a quem não julga capaz de ajudá-lo ou prejudicá-lo. Consequentemente, desobedecer é desonrar. Oferecer grandes presentes a um homem é honrá-lo, porque é compra de proteção, e reconhecimento de poder. Oferecer pequenos presentes é desonrar, porque não passa de esmola, e significa a ideia da necessidade de pequenos auxílios”. HOBBS, T. *Leviatã*. I, x. São Paulo: Abril, 1979, p.54.

Ora, a partir do que firmamos ao longo das últimas páginas, talvez já tenhamos subsídios suficientes para oferecer respostas a algumas questões que, mais acima, havíamos deixado em aberto.

Havíamos nos perguntado se o desejo da glória e a conseqüente aversão a qualquer “sinal de desprezo ou subestimação” poderiam, de algum modo, ser ocasionados pela preocupação que cada um tem com sua própria sobrevivência: questão à qual, neste ponto de nossa pesquisa, estamos fortemente inclinados a responder positivamente. Explicamos.

Sabemos que nossos *poderes naturais* servem, antes de mais nada, para garantir nossa sobrevivência. Sabemos também que nossos *poderes instrumentais* não têm, por assim dizer, uma meta que lhes seja própria, servindo tão somente para colocar outros braços a nosso dispor, isto é, para submeter à nossa vontade os *poderes naturais* de outros indivíduos¹¹². Além disto, estamos cômicos de que, para Hobbes, todo aquele que desonra um homem dá sinais de que não reconhece sua força (uma somatória de seus *poderes naturais* e *instrumentais*) – e, desta maneira, indiretamente declara aos demais que não têm boas razões para pôr seus *poderes naturais* a seu serviço.

Por fim, sabemos que um indivíduo que conte tão somente com seus *poderes naturais* terá mais dificuldades para garantir sua sobrevivência do que aquele que, para tanto, conta com o concurso da força de outros. Assim, não parece descabido afirmar que, no fundo, o desejo de glória (quer dizer, o desejo de sermos honrados tanto quanto possível e de nunca termos nossa reputação afrontada) é acionado pelo mesmo motor que nos leva à *competição* e à *desconfiança*: a vontade de, a todo custo, permanecer no ser.

Se esta hipótese interpretativa estiver correta, pode-se compreender o porquê de um ser tão preocupado com sua preservação – a ponto de, como veremos, abrir mão de sua liberdade natural “apenas” para manter-se vivo – por vezes colocar sua existência em perigo “*por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião*”¹¹³: é que o homem hobbesiano entende (ou, ao menos, vislumbra) a que leva a desonra, a saber, à debilitação de seu poder.

¹¹² Dizemos que os *poderes instrumentais* não têm um fim que lhes seja próprio no sentido de que sua meta se resume a agregar, em torno de nossos *poderes naturais*, os *poderes naturais* de outros indivíduos.

¹¹³ HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.75.

Creemos que esta hipótese de trabalho também nos autoriza, em alguma medida, a inserir o desejo de *glória* no âmbito mais vasto da *competição*. Afinal, para submetermos à nossa vontade o maior número possível de indivíduos, cada um de nós pretende ser o mais honrado dos seres humanos, o que, obviamente, nos põe, a todos, num generalizado processo de emulação.

Assim, da mesma maneira que dissemos (há algumas linhas) que a *desconfiança* não passa de uma *competição* acrescida da preocupação com os tempos vindouros, sustentamos, neste ponto, que o desejo de *glória* não é senão a mesma *competição*, agora extravasada para a esfera simbólica. Quem deseja a *glória* *compete* com os outros para *parecer* mais poderoso que os demais e, assim, poder persuadi-los a trabalhar em favor de sua sobrevivência¹¹⁴.

Mas será que isto nos permite sustentar que o homem presente nas páginas da obra hobbesiana pode ser emparelhado com Caim, o personagem do Gênesis que, segundo nossa leitura, seria o estereótipo do indivíduo preocupado exclusivamente com sua preservação e que, por isso, colocaria sua reputação em segundo plano? Sim e não. Explica-se: para nós, parece inquestionável que o homem hobbesiano – assim como nosso Caim – preocupa-se infinitamente mais com sua permanência no ser do que com qualquer outra coisa. Todavia, enquanto este último possuía um salvo-conduto divino que o protegia de seus semelhantes, aquele, enquanto abandonado a si próprio¹¹⁵, não pode deixar de utilizar-se da *honra* como instrumento de sobrevivência, de modo que é justamente o cuidado com a manutenção de sua vida (que, para ele, assume ares de um “bem supremo”) que o leva a perseguir a *glória*.

Estas nossas considerações concernentes àquele que, para Thomas Hobbes, seria o impulso primordial do ser humano (o *instinto de autopreservação*) e àquela que seria a principal causa de divergência entre os indivíduos (a *concorrência*) mostrarão toda sua pertinência e utilidade quando as confrontarmos com o resultado de nossas análises do

¹¹⁴ O leitor deve lembrar-se que, mais acima, tínhamos nos proposto a verificar se, dentre as três principais “causas de discórdia”, que, segundo Hobbes, dão a tônica das relações interpessoais, (respectivamente a *competição*, a *desconfiança* e a *glória*) há uma que poderia ser considerada a principal e à qual as outras pudessem, de algum modo, ser reduzidas.

¹¹⁵ Não, necessariamente, no sentido de *abandonado por Deus* - mas *abandonado* no sentido de que só pode contar com seus próprios recursos.

pensamento pascaliano¹¹⁶. Por ora, todavia, contentemo-nos em responder a seguinte questão: como se dá, em Hobbes, a superação do estado de natureza?

Pois bem. Para Hobbes, a nota característica do estado em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los obedientes a determinadas regras é o *direito* que cada um teria a tudo, chamado por Hobbes de *direito de natureza*: “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”¹¹⁷.

Um *direito* assim imbricado com a *liberdade* – esta definida, neste momento, como “ausência de impedimentos externos¹¹⁸” – percebe-se, é plenamente inapto para dar cabo da guerra de todos contra todos inerente à condição natural da humanidade. Para Hobbes, o *direito* (jus) de natureza – definitivamente - nada tem a ver com certas regras de convivência que nos seriam ditadas pela razão, tal como pretendem Cícero, Grotius e outros.

No entanto, se *direito* é sinônimo de liberdade para fazer ou omitir, *lei* (lex) é sinônimo de determinação ou obrigação. Ora, muito enganar-se-ia quem acreditasse não haver, no pensamento hobbesiano, algo como *leis naturais*. As há. Que não se pense, contudo, que tais normas racionais têm por objeto central as obrigações dos homens para com seus semelhantes¹¹⁹: ao invés disto, concentram-se, prioritariamente, sobre o dever que cada um tem para consigo, ou melhor, para com sua própria preservação.

Será tendo isto em vista que Hobbes declarará ser a primeira *lei de natureza* a seguinte prescrição: “Todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”¹²⁰.

¹¹⁶ O que só será feito no último capítulo deste trabalho.

¹¹⁷ HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiv. São Paulo: Abril, 1979, p.78.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹¹⁹ Como se dava em Grotius. Conferir o capítulo anterior.

¹²⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. I, xiv. São Paulo: Abril, 1979, p.78. No *De Cive*, o filósofo enuncia a mesma *lei* do seguinte modo: “A lei de natureza primeira e fundamental é buscar a paz quando for possível alcançá-la; quando não for possível, é preparar os meios auxiliares da guerra”. HOBBS, T. *De Cive*, I,ii. Petrópolis: Vozes, 1993, p.59.

Ainda que a segunda parte do preceito supramencionado – “*procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” – não traga nenhuma novidade a homens que, como sabemos, já se entregam de corpo e alma a uma encarniçada e multifacetada *competição*, a primeira parte desta *lei* de razão nos traz um elemento novo, qual seja: dada a preocupação humana com a permanência no ser, todos temos obrigação de almejar a paz (tendo em vista que esta parece ser mais favorável à nossa sobrevivência do que o é a guerra).

Daí entende-se por que nosso filósofo dirá que a segunda *lei natural* reza que: “*um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*”¹²¹.

Note-se que não se trata, aqui, de doar aos outros indivíduos algo que, precedentemente, não possuíam – pois, como sabemos, todos já tinham, desde sempre, *direito* a tudo. Ao invés disto, o que a presente *lei natural* prescreve é uma determinada retração dos *direitos* de cada homem para que, deste modo, eles não mais se sobreponham.

A este respeito, que se imagine a seguinte situação: dois indivíduos que, ainda no gozo de seu direito natural a todas as coisas, desejassem se alimentar dos frutos de uma árvore. O fato de ambos terem direito aos *mesmos* frutos os poria, certamente, um contra o outro. Presuma-se, outrossim, uma cena ligeiramente distinta da anterior, qual seja, o encontro de dois indivíduos que, previamente, tenham aberto mão de seu direito a qualquer alimento que, porventura, se encontre indiscutivelmente mais próximo de outro homem. O que daí decorreria senão que tais indivíduos contrariariam, ao menos momentaneamente, a dinâmica costumeira do estado de guerra (assumindo-se – evidentemente - que um deles se encontrasse nitidamente mais avizinjado da árvore em questão que seu semelhante)?

É lógico, no entanto, que de nada adiantaria se os homens jurassem, uns aos outros, abrir mão de seu direito a tudo se, na prática, transgredissem sua promessa. Eis por que Hobbes dirá que a terceira lei ditada pela razão humana é: “*que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”, acrescentando que “*sem esta lei os pactos seriam*

¹²¹ HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiv. São Paulo: Abril, 1979, p.79.

vãos, e não passariam de palavras vazias; como direito a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra”¹²².

Mas isto ainda não é o bastante. Que a razão recomende que nos submetamos aos contratos estabelecidos é algo que, por si só, não resulta em muita coisa. Afinal – para retornarmos ao cenário figurado acima -, quem abriria mão de um alimento de que tem necessidade *agora* em nome de uma palavra empenhada no passado? Lembremo-nos: para nosso filósofo, o homem é o lobo do homem – vale dizer, um *ser* sem nenhum pendor para a piedade ou para a lealdade. Com efeito, Hobbes – fazendo eco a seu “predecessor” italiano, Nicolau Maquiavel – sustenta que só somos capazes de agir virtuosamente quando constrangidos a tal¹²³. Assim, em que situação os indivíduos manter-se-ão em respeito aos pactos? Quando estes forem afiançados pela força.

“Os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi ocupação legítima, e tão longe

¹²² HOBBS, T. *Leviatã*. I, xv. São Paulo: Abril, 1979, p.86.

¹²³ Tese esta que, a nosso ver, perpassa toda a obra maquiaveliana e que se revela, com particular clareza, nas duas seguintes passagens: *“Como demonstram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelece a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sempre que haja ocasião. Se essa malvadez se oculta durante um certo tempo, isso se deve a alguma causa desconhecida, que a experiência ainda não desvelou; mas o tempo – conhecido justamente como o pai da verdade – vai manifestá-la”*. MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, I, iii. Brasília: UNB, 2000, p.29. *“E os homens hesitam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, porque o amor é mantido por um vínculo de obrigação, o qual, devido a serem os homens pérfidos, é rompido sempre que lhes aprouver, ao passo que o temor que se infunde é alimentado pelo receio de castigo, que é um sentimento que não se abandona nunca”*. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*, XVII. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1973, p.76.

Nossa visão da antropologia maquiaveliana é corroborada por Vinícius Soares de Campos Barros que, em *10 lições sobre Maquiavel* (Petrópolis: Vozes, 2010, p.40), afirma: *“Em toda sua obra, Maquiavel apresenta uma visão pessimista acerca da natureza humana. Para ele, o homem é mau, carregado de ambições e de desejos que busca, a todo custo, satisfazer”*. Deve-se dizer que tal interpretação, entretanto, não é unânime entre os especialistas na filosofia do florentino. Newton Bignotto, por exemplo, sustenta que não há, em Maquiavel, a concepção de que sejamos naturalmente maus – ainda que seja útil aos governantes esperarem sempre o pior dos homens. Cf. BIGNOTTO, N. *A antropologia negativa de Maquiavel*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, vol.12, n.2, 2008, p.77-100.

de ser considerada contrária à lei de natureza que tanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida”¹²⁴.

Que, para Hobbes, o homem é um animal timorato e preocupado, antes de tudo o mais, com sua sobrevivência é algo que já repisamos à exaustão. Entretanto, somente nesta altura de nossa argumentação encontramos-nos em condições de compreender devidamente aquilo que este *medo* – que, de certo modo, nos define – leva-nos a fazer quando combinado com a razão (ou com alguns de seus ditames)¹²⁵: a criação de um Leviatã, um monstro detentor do “poder capaz de pôr todos em respeito” mencionado mais acima.

É patente que nos referimos, aqui, ao Estado. Este surge quando alguns indivíduos¹²⁶ transferem, conjuntamente, o direito de governar a si próprios a um único homem ou a uma assembleia deles - que, a partir daí, tornam-se os *soberanos*¹²⁷. Note-se que Hobbes chamará de *soberano(s)* ao(s) detentor(es) do *poder soberano* (o mais alto poder no interior de um Estado) e de *súditos* a todos os outros membros do corpo político.

O primeiro ponto que pode ser ressaltado da relação entre soberanos e súditos é a completa obediência que estes devem àqueles. Muito longe de ser uma tese gratuita de Thomas Hobbes (no intuito de defender o Absolutismo ou algo que o valha), a negação do direito de resistência está profundamente conectada com a antropologia hobbesiana, bem como com sua concepção de condição natural da humanidade.

Ora, dado que o corpo político é fundado precisamente para dar um fim à guerra de todos contra todos - que resultava do direito natural dos indivíduos -, os Estados não conseguiriam cumprir seu papel se o dito direito não fosse dissolvido. Na prática, isto significa que se os súditos se reservassem o direito de desobedecer às regras promulgadas

¹²⁴ HOBBS, T. *Leviatã*. II, xvii. São Paulo: Abril, 1979, p.103.

¹²⁵ A este respeito, conferir as últimas linhas do capítulo xiii do *Leviatã*.

¹²⁶ Hobbes não chega a determinar quantos indivíduos seriam necessários para formar um Estado. Entretanto, chama nossa atenção para o fato de que um Estado com poucos cidadãos (ou súditos) seria incapaz de oferecer qualquer proteção àqueles que dele fazem parte: “*Não é a união de um pequeno número de homens que é capaz de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem da força suficientemente grande para garantir a vitória, constituindo portanto tal aumento um incitamento à invasão*”. HOBBS, T. *Leviatã*. II, xvii. São Paulo: Abril, 1979, p.104.

¹²⁷ Hobbes põe as seguintes palavras na boca daqueles que pactuam com vistas a criar um Estado: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*”. HOBBS, T. *Leviatã*. II, xvii. São Paulo: Abril, 1979, p.105.

pelo soberano *quando julgassem que estas não os beneficiam*, ao fazê-lo, tornariam inexecutável o dever daquele que encabeça o Estado – que, em sua essência, resume-se à proteção dos homens a ele submetidos, quer das ameaças que uns representam para os outros, quer das eventuais ameaças “externas”.

É bem verdade que, a despeito disto, Hobbes descreve alguns casos em que seria lícito a um súdito resistir ao poder soberano. Todavia, como ver-se-á na sequência, trata-se de situações tão específicas quanto extremas: *“Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá sobreviver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer”*¹²⁸.

O fato é que, para Hobbes, uma vez que alguns indivíduos tenham renunciado a seu direito natural e tenham transferido a tarefa de cuidar de seus interesses àquele que – justamente por conta disto – torna-se *soberano*, eles devem reconhecer e endossar todos os atos e decisões deste último como se fossem seus próprios atos e decisões: *“pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer”*¹²⁹.

Para que o Estado consiga funcionar minimamente bem - e colocar, assim, um fim à guerra generalizada tão perigosa para sobrevivência de cada um -, ele deve poder agir como um único corpo, do qual o *soberano* é a cabeça. Que *ser* seria capaz de manter-se vivo caso seus membros contra ele se rebelassem?

Por razões óbvias, disto se segue que - como já adiantamos - os súditos não devem acreditar serem detentores do famigerado *direito de resistência*. Mas não apenas isto. Para Hobbes, os membros de um Estado devem ter na vontade do possessor do poder soberano a única fonte do justo e do injusto, do bom e do mau, do legítimo e do ilegítimo.

Pois bem. Que a vontade do *soberano* seja a fonte do legítimo e do ilegítimo não é algo que deva nos causar espanto; afinal, como a maioria dos filósofos admite, legislar

¹²⁸ HOBBS, T. *Leviatã*. II, xxi. São Paulo: Abril, 1979, p.133.

¹²⁹ HOBBS, T. *Leviatã*. II, xviii. São Paulo: Abril, 1979, p.107. Passamos, aqui, ao largo da complexa discussão hobbesiana concernente a “pessoas, autores e coisas personificadas” por julgar que ela não seria de grande utilidade para atingirmos a meta que guia o presente trabalho. A respeito disso, conferir HOBBS, T. *Leviatã*. I, xvi.

é, por excelência, uma incumbência daquele que está à frente do Estado¹³⁰. Não obstante, que a vontade soberana seja o padrão a partir do qual se deva determinar o que é *bom* e o que é *mau* é uma tese hobbesiana que, definitivamente, aparta o autor do *Leviatã* dos chamados pensadores jusnaturalistas – dentre os quais encontra-se Grotius.

A este respeito, lembremo-nos que Hugo Grotius, em *O direito da guerra e da paz*, sustenta que o justo e o injusto (ou o bom e o mau) existem *independentemente da vontade humana*, podendo ser racionalmente deduzidos de nossa natureza sociável. Não é difícil perceber o quão longe Hobbes está, aqui, desta posição grotiana.

Para nosso filósofo, o certo e o errado não têm uma existência autônoma relativamente às diferentes constituições (ou *vontades soberanas*) que dão forma aos diversos corpos políticos – outra tese hobbesiana que, diga-se de passagem, deriva diretamente do quadro de condição natural da humanidade elaborado pelo autor. Neste ponto, basta que recordemos que, segundo o *direito natural* hobbesiano, nada é proibido aos indivíduos que não vivem sob um governo comum – ao passo que as *leis naturais* hobbesianas são muito mais preceitos racionais que indicam aos homens como cuidar de sua própria preservação do que mandamentos segundo os quais os outros seriam *fins* em si mesmos (e que, portanto, jamais poderiam ser vistos como meros *meios* para a consecução do que quer que seja).

Tendo ficado assente que só faz sentido falar em *bom* e *mau* no interior do Estado – visto que se identificam, necessariamente, com o legítimo e o ilegítimo (isto é, com o que está de acordo e com o que está em desacordo com as leis positivas), podemos compreender o porquê de Hobbes reservar ao *soberano* o direito de censura: se o justo e o injusto derivam da vontade soberana, qualquer opinião dos súditos que difira substancialmente desta, além de poder se transformar em causa de sedição, não poderá alegar estar mais próxima da verdade *do que o estariam as leis civis* por estar fincada em algo como o *direito natural* ou algum de seus sucedâneos.

Ademais, como o próprio filósofo declara, qualquer opinião que possa gerar uma sublevação pode, somente por isso, ser considerada errônea: “*pois uma doutrina*

¹³⁰ “Pertence à soberania todo o poder de prescrever regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais ações pode praticar, sem ser molestado por qualquer de seus concidadãos”. HOBBS, T. *Leviatã*. II, xviii. São Paulo: Abril, 1979, p.110.

contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza”¹³¹.

Por fim, dentre as prerrogativas do poder soberano listadas por Hobbes, gostaríamos de chamar a atenção, ainda, para “*o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis como naturais, ou com respeito aos fatos*”¹³². Com efeito, caso a autoridade judicial não estivesse nas mãos daquele que está à frente do Estado, este não poderia cumprir a contento o fim para o qual fora criado. Retomando o exemplo dado mais acima, ainda que tenhamos concordado, de boa-fé, em nos abster dos frutos de uma árvore que esteja mais próxima de outro homem do que de nós, nem sempre seremos capazes de entrar de acordo a respeito de quem pode, de fato, reivindicar estar em tal posição privilegiada. E se meu concorrente e eu acreditarmos, ambos, estarmos mais acercados da árvore do que o outro? Por isso, é de suma importância que o Estado resolva a questão, assegurando ao “ganhador do processo” o tranquilo gozo de seu direito – evitando, assim, um conflito que, se ocorrido anteriormente à sua criação, seria tão perigoso quanto inevitável.

É bem verdade que, segundo Hobbes, a instituição dos Estados (esses “*Deuses Mortais, aos quais devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e nossa defesa*”¹³³) não põe um ponto final definitivo à guerra, até porque, cada corpo político, por não responder a nenhuma instância que lhe seja superior, continua em *estado de guerra* contra todos os outros corpos políticos¹³⁴. Todavia, apesar da inimizade que há entre os diferentes Estados – e da dissolubilidade à qual, no limite, todos estão submetidos – nosso filósofo verá, nesta que é a mais excelsa de nossas criações, uma esfera onde a vida humana pode desenrolar-se com relativa paz e felicidade.

¹³¹ HOBBS, T. *Leviatã*. II, xviii. São Paulo: Abril, 1979, p.109.

¹³² Idem, p.110.

¹³³ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*. II, xvii. São Paulo: Abril, 1979, p.106.

¹³⁴ “*Mas, mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; constantemente com espíões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados*”. HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril, 1979, p.77.

PARTE 2 – FORMAÇÃO E MANUTENÇÃO DOS CORPOS POLÍTICOS EM BLAISE PASCAL

Uma vez analisados alguns elementos das filosofias de Hugo Grotius e de Thomas Hobbes, trata-se, doravante, de investigar o pensamento de Blaise Pascal no que toca à formação e manutenção dos corpos políticos – contrapondo, sempre que possível, as teses pascalianas àquelas sustentadas pelos autores de *O Direito da guerra e da paz* e do *Leviatã*.

Assim, no próximo capítulo deste trabalho, nos dedicaremos, antes de mais nada, a esmiuçar a posição pascaliana concernente ao processo – violento – de constituição dos Estados. Imediatamente depois – nos quarto e quinto capítulos -, examinaremos, a fundo, a desconfiança que Blaise Pascal alimenta frente à (pretensa) capacidade que nossa razão teria para conhecer, de modo inequívoco, a Verdade e a Justiça – o que começará a assinalar que a estabilidade almejada pelos corpos políticos jamais poderá se pautar em leis ditadas pela racionalidade humana.

Uma vez posta às claras nossa acentuada - ainda que não completa - ignorância relativamente à verdadeira justiça, ignorância, esta, que não se revelará senão uma punição pelo pecado de nossos primeiros pais, elencaremos (no sexto capítulo) os entraves que inviabilizam, de uma vez por todas, a elaboração e a promulgação de leis equânimes a partir dos sutilíssimos princípios do justo e do injusto que, apesar das terríveis consequências da queda, ainda se nos dão a conhecer.

Tendo, pois, sido rechaçada toda a tentação de se alicerçar a ordem social sobre qualquer fruto de nossa razão, no sétimo capítulo acompanharemos Pascal identificando na *imaginação* a única instância profícua para legitimar as hierarquias e normas que dão forma aos Estados - que, assim justificados, podem vir a gozar de certa paz -, bem como deslindando o processo por meio do qual semelhante tarefa é levada a cabo pela dita potência.

Todavia, como ainda se verá no mesmo capítulo, tal paz é essencialmente frágil, de maneira que os governantes que a queiram prolongar (para benefício próprio e do povo) deverão manter-se dentro de certos limites, o que exigirá deles que conheçam em que consiste sua condição; eis por que finalizaremos esta parte de nossa tese analisando os *Três Discursos sobre a condição dos Grandes*, texto em que nosso filósofo realiza uma detalhada radiografia dos poderosos deste mundo.

Capítulo 3 – O surgimento dos corpos políticos

O fato de Blaise Pascal ser um pensador confessadamente cristão - cujas ideias políticas foram, em sua maioria, estruturadas no interior de um projeto de apologia de sua religião – poderia levar o leitor mais apressado a emparelhá-lo, por exemplo, com um Robert Filmer, autor do famigerado *Patriarcha*. Entretanto, como veremos, muito perderiam aqueles que, rotulando, de saída, o filósofo de Port-Royal, não atentassem para a originalidade – e profundidade – de seu pensamento no que concerne às questões que darão a tônica do presente capítulo e dos capítulos subsequentes. Se não, vejamos.

Qual é a tese central (ou uma das teses centrais) do *Patriarcha* de Filmer – ao menos tal como John Locke a expõe no primeiro dos seus *Dois tratados sobre o governo*? “Tendo sido ordenado a Adão multiplicar-se, povoar a Terra e dominá-la, e tendo-lhe sido outorgado o domínio sobre todas as criaturas, fez-se, com isso, monarca do mundo todo e ninguém entre seus descendentes tinha o direito de possuir o que quer que fosse salvo por sua concessão ou por sua permissão, ou ao sucedê-lo”¹³⁵.

A interpretação que Filmer faz do que é dito nos primeiros capítulos do Gênesis – expressa no trecho acima – é, certamente, bem peculiar e não deixará de tirar brados de indignação de Locke. Com efeito, sob a pena do autor do *Patriarcha*, parece se desvanecer por completo a distinção entre autoridade paterna e autoridade régia (para utilizarmos, aqui, de termos do próprio Filmer).

Ao se acreditar em Locke, do fato de que todo filho nasce submetido a seu pai, Filmer tira a conclusão (temerária) de que *nenhum homem nasce politicamente livre*. O primeiro progenitor foi, outrossim, o primeiro monarca, cargo ou função que, de algum modo, teria transferido, direta ou indiretamente, a todos os soberanos legítimos da história.

Ora, focando-nos naquilo que, neste ponto, trata-se de investigar, salientamos que, ao identificar a autoridade do pai com aquela do chefe político, Filmer está, de certo modo, a sustentar que o primeiro Estado surgiu simultaneamente à formação da primeira

¹³⁵ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. I, iii. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.219. Na referida obra, Locke assume a tarefa de, primeiramente, refutar as teses de Filmer – cujo *Patriarcha* (escrito em 1638, mas publicado apenas postumamente, em 1680) gozava de grande prestígio à época – para, somente num segundo momento, tornar patentes suas próprias teses políticas. É importante que se frise que *todas* as vezes que fizermos qualquer menção a alguma passagem ou tese do *Patriarcha*, o faremos a partir da obra de Locke.

família; afinal, ambos agrupamentos humanos não difeririam, em absoluto, quanto à sua natureza¹³⁶.

Como se sabe, bem outra será a posição de John Locke a respeito do surgimento das primeiras sociedades políticas. Para o filósofo inglês, nem Adão nem qualquer outro pai manteria o menor direito de domínio sobre seus filhos *após* estes atingirem o pleno desenvolvimento racional.

À semelhança de Thomas Hobbes, Locke sustenta a igualdade natural dos homens, de modo que, se os pais têm algum tipo de poder relativamente aos filhos, este não deriva senão do *dever* que têm de protegê-los e guiá-los enquanto não podem fazê-lo por conta própria: *“portanto, o poder que os pais têm sobre os filhos origina-se do dever que lhes cabe de cuidar de sua prole durante o imperfeito estado da infância. Formar a mente e governar as ações dos menores ainda ignorantes, até que a razão ocupe seu lugar e os libere desse incômodo – é disso que os filhos precisam e é a isso que os pais estão obrigados”*¹³⁷.

Em regime de completa ausência de pretensos direitos naturais que autorizariam um indivíduo – ou um grupo deles – a governar os demais, Locke (neste quesito, mais uma vez em sintonia com Hobbes) atribuirá o surgimento da sociedade civil a um pacto entre os homens que, deste modo, abririam mão de suas liberdades naturais conjuntamente: *“sendo todos homens (...) naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém poder ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outro sem o seu próprio consentimento. A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com os outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte”*¹³⁸.

¹³⁶ Caso não se esteja plenamente convencido de que, para Robert Filmer, Adão foi, literalmente, o primeiro dos reis, que se confira o seguinte trecho, extraído do *Prefácio* de uma outra obra do mesmo autor – *Observations upon Aristotle’s politiques* (transcrito na p.224 da já referida edição dos *Dois Tratados*): *“O primeiro governo do mundo foi monárquico, na pessoa de Adão, o pai de toda carne, tendo-lhe sido ordenado multiplicar-se, povoar a terra e subjugar-la, e tendo-lhe sido outorgado o domínio sobre todas as criaturas, fez-se, dessa forma, o monarca do mundo todo e nenhum de seus descendentes tinha direito algum a possuir o que quer que fosse, salvo por concessão ou permissão sua, ou por sucedê-lo; a terra, diz o salmista, foi dada aos filhos dos homens, o que comprova que o direito provém da paternidade”*.

¹³⁷ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. II, vi. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.434.

¹³⁸ LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. II, viii. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.468.

A exemplo de John Locke, quando se pronuncia a respeito do surgimento e da natureza dos corpos políticos, Pascal afasta-se muito das teses sustentadas por Filmer. Que não se pense, todavia, que, para tanto, nosso filósofo tenha de recorrer a algum “pacto fundacional”, tal como fazem os chamados “contratualistas”, dentre os quais, ao lado do autor dos *Dois Tratados*, figuram Hobbes e Jean-Jacques Rousseau.

Mantendo-se fiel a seu modo de raciocinar – avesso a grandes elucubrações concernentes a fatos pouco tangíveis e/ou a épocas muito remotas – Pascal limita-se, aqui, a analisar a relação de pais e filhos tal como ela ocorre na atualidade, para ver se nela consegue identificar algo de “natural” (ou seja, algo que supere a simples contingência): *“os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada? Mas o que é natureza? (...) Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza”* (Laf.126/Br.93)¹³⁹.

Ao contrário do que usualmente se afirma, o tão festejado amor filial – e, acrescentaríamos (sem qualquer receio de falsear o pensamento pascaliano), o amor maternal/paternal – não se enraíza, pois, em nada que possa tido como fixo e imutável¹⁴⁰.

Não nos parece impossível que nosso filósofo *poderia*, eventualmente, concordar com Robert Filmer no que tange à soberania de Adão, caso a *queda* não tivesse tomado parte na trajetória da humanidade. Não fosse o pecado original, quem nos garante que o primeiro dos homens não viria a reinar legitimamente sobre todos seus descendentes? Afinal, *“não concebemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós. Foram coisas que aconteceram no estado de uma natureza totalmente diferente da nossa e que ultrapassam o estado de nossa capacidade presente”* (Laf.431/Br.560).

Isto, entretanto, não passa de uma hipótese, que, de resto, não é corroborada pela relação de pais e filhos tal como ela se dá no presente. Ora, como já adiantamos, Pascal não constata no referido vínculo nada de natural. No limite, pode-se dizer que, se pais e filhos mantêm algum apreço e respeito mútuos, isto se deve à importância que nossa

¹³⁹ Luís Felipe Pondé, ao referir-se aos fragmentos do maço “Contrariedades” – do qual é parte integrante o fragmento que acabamos de citar – dirá: *“podemos ver neles a rica trama conceitual em que relativismo e contingência aparecem como fundamento da sociabilidade e da formação dos indivíduos”*. PONDÉ, L. O *homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2001, p.215.

¹⁴⁰ *“Não há nada que a gente não torne natural. Não há natural que não se possa perder”* (Laf.630/Br.94).

sociedade confere a seu relacionamento - bem como ao fato de viverem, durante certo tempo, sob o mesmo teto (o que faz com que acabem por se *acostumar* uns aos outros). Talvez ainda não seja exagerado asseverar que, para Pascal, pais e filhos não passam de estranhos unidos pelo acaso biológico, o que explica a facilidade com que seu amor pode se esvaír.

Pois bem. A partir do momento em que não há nada de especial – quer dizer, nada de não contingente - na relação existente entre genitores e gerados, torna-se verdadeiramente impossível dela derivar qualquer direito de mando *político* dos primeiros sobre os últimos. Assim sendo, ao analisarmos as ideias de Robert Filmer desde a perspectiva pascaliana, não podemos asseverar senão que se fundamentam em princípios muito questionáveis¹⁴¹.

Não, Pascal não alia o surgimento do primeiro Estado ao da primeira família – tal como Filmer - nem, tampouco, acredita que os corpos políticos tenham se originado num *pacto* convencional e estratégico, quer se o imagine nos moldes propostos por Hobbes ou nos moldes aventados por aqueles que viriam em sua esteira¹⁴².

Pode-se, então, afirmar que para nosso filósofo, assim como para Grotius, os diferentes corpos políticos surgem em decorrência da sociabilidade inata dos homens que, segundo o holandês, os levaria a buscar a companhia de seus semelhantes “*mesmo quando não lhes faltasse absolutamente nada*”¹⁴³? Na verdade, não. Como veremos na sequência deste trabalho (sobretudo quando analisarmos o *eu* pascaliano)¹⁴⁴, em Pascal não há nenhum traço dessa tocante sociabilidade que Grotius julga ser uma característica intrínseca à humanidade.

Christian Lazzeri, em *Force e justice dans la politique de Pascal*, nos chama a atenção para o fato de que, desde a segunda metade do século XVI, “*numerosos autores*

¹⁴¹ Ademais, quando colocado frente a frente com a teologia jansenista, o pensamento de Filmer parece-nos muito brando no que diz respeito às consequências do pecado original; afinal, Filmer sustenta que alguns indivíduos decaídos - os soberanos - *ainda* seriam detentores de um direito que, supostamente, teria sido conferido, por Deus, ao homem pré-lapsário. Ora – diria um Pascal ou um Antoine Arnauld -, ainda que tal direito tivesse, de fato, sido dado a Adão, dificilmente teria sobrevivido em meio às desastrosas sequelas de sua *falta*.

¹⁴² Sabemos que é controverso afirmar, sem mais, que um Hobbes, um Locke ou mesmo um Rousseau acreditavam que as sociedades políticas surgiram - *de fato* - a partir de um contrato. Contudo, para nossa presente meta, basta que tal hipótese interpretativa do pensamento de tais autores seja possível (ou não totalmente descabida), visto que, por meio dela, não visamos senão melhor delinear a filosofia pascaliana.

¹⁴³ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Prolegômenos, § 16, p.43.

¹⁴⁴ No último capítulo desta tese.

*de tratados jurídicos, políticos, militares (...) como Dampmartin, Coquille, Pontaymery, de la Noue, de la Perrière, Thierriat*¹⁴⁵ viam nos Estados uma instância erigida, historicamente, por meio das armas. Ora, como estamos prestes a constatar, também Pascal atribui o início das sociedades políticas à violência. Todavia, é bom que, desde já, se diga que a semelhança existente entre o filósofo de Port-Royal e os autores elencados por Lazzeri não vai além desse ponto. Explicamo-nos.

Como o próprio comentador sublinha, ainda que os referidos teóricos remetam o surgimento dos Estados à guerra, eles não creem que a mera casualidade da disputa seja a verdadeira responsável pela determinação da distinção entre senhores e súditos.

Resumindo sua posição, Lazzeri nos diz que, de modo geral, estes autores defendem que: *“ainda que pertençam à mesma espécie definida pela existência de uma vontade livre, o uso da razão e da palavra, existe entre os homens, entretanto, uma desigualdade natural. Esta, à imagem do mundo animal, é determinada pela existência de ‘raças’ que se traduzem no seio da espécie humana por diferenças hereditárias de qualidades, dividindo os homens em famílias e linhagens. (...) Não é pois espantoso que tais virtudes naturais lentamente amadurecidas pela sucessão do tempo e preservadas pelas alianças adequadas se manifestem no grupo social dominante, cujo poder de dirigir o Estado (...) é tido por perfeitamente legítimo*¹⁴⁶.

Com acentuado sotaque aristotélico, Dampmartin e seus partidários afirmariam, com todas as letras, que há aqueles que nasceram para mandar – já que neles a essência humana atingiria sua plena realização – e outros que vieram a este mundo destinados a obedecer – uma vez que, neles, a natureza humana não se desenvolveria até seu apogeu: a única função da guerra seria, pois, *atualizar* uma diferenciação que já existia em *potência* muito antes de sua deflagração.

Entretanto, isto ainda não é tudo, pois, dado que o desenvolvimento ou o subdesenvolvimento da essência humana *neste* ou *naquele* indivíduo *em particular* é, no limite, sentenciado por Deus, a violência – que será responsável por submeter os reles aos virtuosos¹⁴⁷, fundando, assim, os Estados – só vem a cumprir, no âmbito da história, um desejo do próprio Criador. Assim, temos que, se o conflito é o pai de todas as coisas - ou,

¹⁴⁵ LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p.65.

¹⁴⁶ LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p.65-66.

¹⁴⁷ Isto é: submeter os naturalmente inferiores aos naturalmente superiores.

pelo menos, de todas as sociedades políticas –, a guerra entre futuros senhores e súditos não faz senão tornar efetiva uma determinação da natureza que, por sua vez, apenas reflete os mais altos desígnios divinos¹⁴⁸.

Não encontramos em Pascal nada que sequer lembre esta tese que sustenta a existência de diferentes “raças humanas” ou algo que o valha¹⁴⁹. Não que se trate, claro está, de afirmar a plena igualdade dos indivíduos¹⁵⁰. Estes, com efeito, distinguem-se muito uns dos outros quanto a sua força, sua beleza, sua inteligência – numa palavra, discrepam consideravelmente no que diz respeito a todos “poderes naturais” elencados por Hobbes¹⁵¹.

Todavia, tais diferenças não são capazes de gerar direitos políticos: ou seja, não são capazes de forjar “castas” das quais se poderia dizer que são compostas por homens naturalmente destinados ao mando ou à obediência. Assim, por ora é importante que retenhamos o seguinte: i) os indivíduos que, em um determinado quesito, são superiores a seus semelhantes *não o são a ponto de, sobre eles, poder reivindicar qualquer direito natural de mando*; e ii) os homens que, sob algum aspecto, são melhores que os demais *não se encontram açambarcados em nenhuma linhagem, grupo ou classe social*, encontrando-se, ao invés disto, espalhados transversalmente por toda a sociedade.

Será tendo isto em vista que, no primeiro de seus *Três discursos sobre a condição dos grandes* (aos quais também voltaremos na sequência deste trabalho), Pascal, sem rodeios, desenganará o filho do Duque de Luynes,¹⁵² comparando-o a um naufrago que, tendo aportado em uma ilha cujo rei havia desaparecido, passa a ser tomado pelo monarca por ser fisicamente similar a este. O filósofo declarará: *“não imagineis que é menor o acaso pelo qual vós possuís as riquezas das quais sois mestre do que aquele pelo qual aquele homem veio a se tornar rei. Não tendes nenhum direito a mais por vós mesmo e por vossa natureza do que ele”*¹⁵³.

¹⁴⁸ Cf. LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, capítulo V – “*Loi naturelle e droit naturel*”.

¹⁴⁹ Eis que o pensamento pascaliano mostra-se, neste ponto, muito próximo às filosofias de Hugo Grotius e Thomas Hobbes.

¹⁵⁰ A este respeito, conferir, por exemplo, Laf.58/Br.332, Laf.308/Br793. e Laf.933/Br.460.

¹⁵¹ Analisados no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁵² A cuja educação o texto é dedicado.

¹⁵³ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2000, p.7.

É a simples fortuna que ergue e derruba os “grandes do mundo”¹⁵⁴. Mas, se assim é, como exatamente teriam surgido os primeiros corpos políticos e, com eles, os primeiros líderes do gênero humano? Vejamos o que Pascal nos diz a este respeito no fragmento Laf.828/Br.304– que, devido à sua importância para o tema ora investigado, será aqui transcrito em sua totalidade.

“As cordas que amarram o respeito de uns para com os outros em geral são cordas de necessidade; pois é preciso que haja diferentes graus, por quererem todos os homens dominar e nem todos o poderem, mas apenas alguns poderem.

Imaginemos então que os vemos começar a se formar. Acontece sem dúvida que eles irão se bater até que a parte mais forte oprima a mais fraca, e que finalmente haja um partido dominante. Mas uma vez que isso fica determinado, os senhores que não querem que a guerra continue ordenam que a força que está em suas mãos sucederá como lhes apraz: uns remeterão à eleição dos povos, outros à sucessão por nascimento, etc.

É aí que a imaginação começa a desempenhar o seu papel. Até aí a pura força o faz. Aqui é a força que se mantém pela imaginação em determinado partido – na França, no dos fidalgos; na Suíça, no dos plebeus, etc...

Ora, essas cordas que amarram, pois, o respeito a tal ou a tal em particular são cordas de imaginação”.

Creemos que uma das teses que, com justiça, podem ser deduzidas do citado texto é a seguinte: para Blaise Pascal os homens *nunca* viveram isolados uns dos outros¹⁵⁵. O primeiro - e mais óbvio - indício que parece sustentar semelhante tese é o fato de, no segundo parágrafo do fragmento Laf.828/Br.304, o filósofo postular um estado de guerra que, diferentemente do que vimos ocorrer em Hobbes, não se dá entre indivíduos atomizados, mas entre *partidos* – cuja formação em momento algum é tematizada por

¹⁵⁴ Ainda que, como se verá no sétimo capítulo deste trabalho, há determinadas posturas adotadas pelos governantes que podem acelerar ou retardar sua derrocada.

¹⁵⁵ O que o afasta substancialmente de Jean-Jacques Rousseau que - em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* – constrói um quadro no qual o homem selvagem (ou primitivo) vive quase totalmente apartado de seus semelhantes: *“Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem qualquer necessidade de seus semelhantes, bem como sem qualquer desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado (...). Se por acaso descobria qualquer coisa, era tanto mais incapaz de comunicá-la quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos”.* ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, coleção “Os pensadores”, p.262-263.

Pascal e cuja existência *parece* constituir um verdadeiro pressuposto de seu pensamento político¹⁵⁶.

Aliás, a tese de que os homens sempre viveram lado a lado está em estreita sintonia com outras teses pascalianas - notadamente com suas asserções a respeito do amor-próprio e do *eu* imaginário, sobre as quais ainda muito discorreremos. Por ora, ressaltamos apenas que, ao defender o convívio dos indivíduos como algo dado desde o início da humanidade, Pascal põe-se plenamente de acordo com a história do Gênesis, onde se lê que os homens nunca estiveram a sós: nem mesmo Caim errou sozinho por sobre a face da Terra, já que - em que pese ter sido exilado do seio de sua família por Deus - também ele viria a ter esposa e filhos no lugar em que passou a habitar após sua falta¹⁵⁷.

Pois bem. Outro ponto que é digno de ser salientado do excerto supracitado é o seguinte: os grupos ou “partidos” que se digladiam no estado pré-político não dão um fim a sua guerra por, eventualmente, notarem que o sobrepujamento desta seria interessante para a sobrevivência de todos ou, ainda, por serem subitamente tomados por uma improvável comiseração por seus inimigos. Não. A contenda só termina quando a parte mais forte oprime a mais fraca: *“não existe nenhuma finalidade de tipo racional ou passional que vise superar um real estado de guerra: este cessa quando o poder do partido dominante está estabelecido. (...) Pascal não se refere, em nenhuma parte, à existência de um pacto ou simplesmente de um acordo entre os homens destinado a constituir um poder comum”*¹⁵⁸

É essencial que se note que, do ponto de vista pascaliano, a ausência de um “contrato social” – independentemente do modo como este seja entendido - não faz dos novos governantes pessoas *moralmente* inferiores aos governados. Como é estabelecido no início do fragmento, ainda que nem todos possam, *todos querem dominar*. Destarte, pode-se afirmar, com relativa segurança, que, ao menos no que tange à situação onde os corpos políticos começam a se formar, o binômio opressor/oprimido nada tem a ver com

¹⁵⁶ Ainda que, como bem sublinha Christian Lazzeri, Hobbes também admita a formação de “alianças” no estado pré-político, fazemos questão de frisar que tais “alianças” parecem ter pesos (ou exercer papéis) diferentes na argumentação do filósofo inglês e na de Pascal; afinal, quando faz menção à situação conflituosa que precede a formação dos Estados, o último refere-se – exclusivamente – ao embate de *partidos*, ao passo que aquele, via de regra, alude à guerra de cada *indivíduo* contra todos os outros. Cf. LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p.62; HOBBS, T. *Leviatã*, I, cap.xiii.

¹⁵⁷ Cf. Gênesis, 4,15-16.

¹⁵⁸ LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p.62.

o binômio malicioso/inocente (ou depravado/íntegro¹⁵⁹), mas deve nos remeter ao binômio forte/fraco. No pensamento político de Pascal, os que podem mais – literalmente – choram menos.

Em consonância com tudo quanto apresentamos até aqui, acreditamos que não trairemos o pensamento de nosso autor se, no intuito de melhor compreender a maneira como surgiram os primeiros corpos políticos, desenharmos o seguinte quadro: no início – isto é, no estado pré-político – os homens viviam reunidos em pequenos grupos formados, até certo ponto, *ao acaso* (uma vez que, como sabemos, não há, em Pascal, qualquer traço de amor paternal/filial capaz de originar e dar estabilidade a algo como um clã¹⁶⁰); podemos imaginar estes bandos errando por florestas e desertos, encontrando os bens necessários à sobrevivência de seus membros a duras penas¹⁶¹ e, por vezes, topando com outros grupos submetidos à mesma condição que a sua.

Podemos imaginar também que tais encontros fortuitos - dados, por exemplo, à beira de uma fonte de água ou por ocasião de uma caçada - despertaram, nos “partidos”, certo desejo de subjugar seus concorrentes, uma vez que, dentre outros fatores¹⁶², o domínio sobre outros homens se lhes pareceu útil à sua preservação e à sua comodidade. Que haveria de melhor do que, enquanto outros caçam, plantam, colhem, pastoreiam e guerreiam por nós, apenas tudo comandarmos a uma segura distância, gozando dos frutos do esforço alheio?

¹⁵⁹ Até porque, para Pascal – como, de resto, para qualquer jansenista – todos, em princípio, somos maliciosos e depravados.

¹⁶⁰ Este entendido como uma comunidade de pessoas unidas por, de algum modo, descenderem de um ancestral comum. Todavia, é de se crer que se poderia encontrar, no interior dos “partidos” pascalianos, ao menos algumas mães acompanhadas de seus filhos ainda muito vulneráveis para serem abandonados à própria sorte; afinal, sem este mínimo de cuidado, o próprio gênero humano ter-se-ia extinguido, na exata medida em que todos os jovens viriam a sucumbir às “pressões do meio”. Pascal, no entanto, não chega a pronunciar-se a respeito deste problema (talvez, quiçá, por conta da obviedade de sua resposta).

¹⁶¹ Pressupomos, aqui, a não prodigalidade da natureza por levarmos em conta – a exemplo de Pascal – o dogma da queda e suas consequências, notadamente as relatadas em Gênesis 3, 17-19: “*E a Adão (Deus) disse: Porquanto deste ouvidos à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida. Espinhos, e cardos também, te produzirá; e comerás a erva do campo. No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás*”. Contudo, é importante que se note que não consideramos que a posição pascaliana relativa à prodigalidade (ou à não prodigalidade) da natureza exerça um papel relevante na formação de suas teses políticas centrais – e que, assim, só fazemos menção a esta possível (e mesmo provável) posição do autor a título de pura (e desprezível) especulação.

¹⁶² Que serão melhor explorados no último capítulo desta tese.

Esta esperança - indubitavelmente perversa - deve, muito provavelmente, ter sido um dos sentimentos que inflamavam os homens pré-políticos durante o lapso de tempo em que, superando o medo de morrer em batalha, preparavam-se para fazer o que fosse preciso para colocar seus semelhantes a seus pés.

E assim alguns o fizeram. Terminado o conflito, podemos ver os sobreviventes dos grupos vencidos, talvez dolorosamente feridos e atônitos frente aos cadáveres de alguns de seus antigos aliados¹⁶³, *temporariamente* dispostos a qualquer coisa para não compartilharem de seu triste destino e, quem sabe, para terem uma chance de, posteriormente, inverterem a situação em que agora se encontram.

O termo *temporariamente* é, nesta altura da argumentação, de suma importância. Lembremos que, no fragmento Laf.828/Br.304, Pascal nos diz que “*uma vez que isso fica determinado* (a saber, quem doravante governará e a quem caberá apenas obedecer), *os senhores não querem que a guerra continue*”.

Ora, mas por que os senhores não queriam a continuação da guerra? A resposta é simples: uma vez que os vencidos se sintam submetidos, não pararão de maquinar, às escondidas, um modo de se vingarem daqueles que atualmente os têm sob grilhões. E quem poderá garantir ao partido dominante que não é *possível* que, futuramente, os dominados não conseguirão “reverter o jogo”? Com efeito, a história está cheia de exemplos de cativos que, tornando-se muito mais numerosos – e, conseqüentemente, mais poderosos – que seus senhores, foram capazes de se libertar do arbítrio alheio.

Sendo, pois, assim, outra questão se coloca, qual seja, como os vitoriosos podem acabar com a guerra sem perderem os privilégios que esta lhes proporcionou? Determinando “*que a força que está em suas mãos sucederá como lhes apraz: uns remeterão à eleição dos povos, outros à sucessão por nascimento, etc. É aí que a imaginação começa a desempenhar o seu papel. Até aí a pura força o faz*”. Neste ponto, Pascal não está nos dizendo senão que, para tornar seu domínio minimamente estável, os vencedores precisam, de algum modo, *legitimar* seu poder, legitimação esta que, como se verá, consistirá num processo de acobertamento da verdadeira instância fundadora do Estado e do governo: a força.

¹⁶³ A possibilidade de que houvesse algum tipo de rendição pacífica é negada por Pascal, com particular clareza, na seguinte passagem do fragmento Laf.828/Br.304: “*acontece sem dúvida que eles irão se bater até que a parte mais forte oprima a mais fraca*” – grifo nosso.

Que é a força – e não a sociabilidade, o direito natural, um contrato ou um decreto divino – que, para nosso filósofo, faz-se presente no nascimento dos corpos políticos é algo que acreditamos já estar sobejamente indicado. A título de conclusão deste capítulo, acrescentamos, contudo, que só podemos falar, propriamente, em Estado (ou corpo político) quando o controle dos senhores já não se baseia somente na força, mas, sobretudo, no assentimento dos dominados¹⁶⁴. Afinal, como afirma Lazzeri: “*para Pascal, esta dominação de um partido sobre os vencidos que ele submete a si não pode, pela simples coerção, originar a constituição de uma ordem política*”¹⁶⁵.

Como se dará este processo de legitimação do poder (e o que o torna necessário) é algo que investigaremos na sequência de nossa tese. Entretanto, antes de fazê-lo, exporemos aquilo que chamamos de *ceticismo pascaliano*, por considerarmos que a devida compreensão de tal ceticismo poderá facilitar, consideravelmente, o entendimento de muitas das teses políticas de Blaise Pascal que esperam para ser aclaradas.

¹⁶⁴ Note-se, de passagem, que Pascal – a exemplo de Thomas Hobbes – não chega a estipular o número de indivíduos que seria necessário para formar um Estado.

¹⁶⁵ LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p.62.

Capítulo 4 – O ceticismo pascaliano

Como se sabe, Sócrates acreditava que a verdade e a justiça, uma vez conhecidas, têm o poder de guiar as ações dos indivíduos de modo irresistível, e que, assim, aqueles que agem mal, o fazem por ignorância.

Pois bem. Pascal, também ele, parece crer que o conhecimento da verdade – ou melhor, da verdadeira justiça – seria capaz de direcionar as ações e as instituições humanas. Sobre isto, ele nos diz que: *“certamente se ele (o homem) a conhecesse (a justiça), não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens, que cada um siga os costumes do seus país. O esplendor da verdadeira justiça teria subjogado todos os povos. (...) Vê-la-íamos implantada em todos estados do mundo e em todos os tempos”* (Laf.60/Br.294).

O trecho citado é claro: *caso o homem conhecesse a justiça ela seria onipresente*. Todavia, o fato é que não a conhecemos¹⁶⁶, e será precisamente esta nossa ignorância que nos obrigará a sair em busca de outros instrumentos para manter os corpos políticos relativamente estáveis.

Ora, tendo-se isto em mente, torna-se claro o motivo pelo qual consideramos o estudo do ceticismo pascaliano¹⁶⁷ uma etapa essencial do processo de investigação das teses políticas do autor; afinal, é justamente por desacreditar da capacidade humana para conhecer a Verdade de maneira inequívoca que Pascal verá na força e na imaginação fatores absolutamente necessários para, respectivamente, a formação e a conservação das diversas sociedades.

¹⁶⁶ Como veremos nos capítulos subsequentes, esta afirmação precisa – contudo - ser nuançada ou, pelo menos, melhor compreendida.

¹⁶⁷ Já desenvolvemos detalhados estudos do ceticismo pascaliano em trabalhos anteriores, notadamente em *Limites da apologia cristã: a razão à procura de Deus em Blaise Pascal* (São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016).

4.1 – Argumentos céticos endossados por Pascal

Quais serão, pois, os argumentos céticos endossados por Pascal? Começemos nossa análise pelo famoso fragmento Laf.131/Br.434. Lá, nosso filósofo nos diz que: “*as principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios (da razão), afora a fé e a revelação, senão (o fato de) que os sentimos 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 como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem*”.

Sobre o texto acima, a primeira coisa a ser dita é a seguinte: sob a pena de Pascal, os termos *pirrônico* e *cético* têm, via de regra, o mesmo significado. Com efeito, não se atendo muito à distinção tradicionalmente traçada entre *pirronismo* (cujas raízes remontam ao grego Pirro, 360 – 270a.C.) e o *ceticismo acadêmico* (desenvolvido na Academia platônica a partir de Arcesilau, 316- 241a.C)¹⁶⁸, Pascal, ao fazer menção aos pirrônicos, parece querer designar, tão somente¹⁶⁹, *aqueles que duvidam que o homem, utilizando-se de seus próprios recursos, seja capaz de conhecer certa e seguramente o que quer que seja*¹⁷⁰ – isto é, aqueles que são *céticos* quanto à *nossa* capacidade de alcançar a Verdade¹⁷¹.

Como se vê, o primeiro – e, acrescentaríamos, o mais abrangente – argumento que os céticos têm a seu lado é aquele que René Descartes houvera eternizado pouco antes de

¹⁶⁸ Ainda que - como atestam os fragmentos Laf.109/Br392 e Laf.131/Br.434 - soubesse tratar-se de duas “escolas” tidas tradicionalmente como distintas.

¹⁶⁹ Ao menos numa primeira leitura. Como veremos na próxima seção, não é descabido crer que, para Pascal, os termos *pirrônico* e *cético* também têm certa conotação moral. Por ora, no entanto, interessamos apenas firmar a intercambialidade de ambos.

¹⁷⁰ Devemos nos lembrar que os *Pensamentos*, por não passarem de um conjunto de anotações pessoais, não possuem um vocabulário muito rígido. Assim, por vezes nosso filósofo refere-se à mesma realidade utilizando-se de termos distintos, bem como utiliza-se do mesmo termo para designar realidades distintas. Ora, no caso de Pascal, isto é tanto menos relevante quanto o autor faz questão de frisar que um termo não serve para nos revelar a essência de algo, mas apenas para direcionar nossa atenção para um determinado “objeto”. Sobre isto, conferir PASCAL, B. *Do espírito geométrico*.

¹⁷¹ Para uma análise pormenorizada da relação entre as “escolas” pirrônica e acadêmica, conferir: BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda, 2013.

nosso autor ter escrito os esboços da apologia da religião cristã que pretendia publicar¹⁷², a saber, o argumento do *deus enganador* ou *gênio maligno*.

Mas, o que nos diz o argumento do *gênio maligno* (ou, para utilizarmos-nos da expressão pascaliana, o argumento do *demônio mau*¹⁷³)? Resumidamente, que nossa razão e nossos sentidos talvez não tenham qualquer relação com aquilo que costumamos chamar de *realidade* e de *verdade*. Que garantia temos de que não somos produtos de um ser que nos fez única e exclusivamente para se divertir às nossas custas, enganando-nos a respeito de absolutamente todas as coisas? Sinceramente, nenhuma.

Aliás, diz-nos Pascal na esteira de Descartes, sequer precisamos ir tão longe, porquanto não precisamos supor que somos fruto de um entretenimento diabólico para crer que nos equivocamos a respeito de tudo: para tanto, a possibilidade de sermos produto do *acaso* já basta. Afinal, se formos simplesmente um resultado do entrechoque aleatório de átomos¹⁷⁴, o que poderá nos assegurar da retidão de nossos pensamentos e percepções¹⁷⁵?

¹⁷² Notadamente, nas *Meditações*, em 1641. Ao que tudo indica, Pascal viria começar a escrever a maior parte dos fragmentos que, presentemente, constituem os *Pensamentos* por volta de 1657. Quem sugere esta última data é Jacques Attali em *Blaise Pascal: ou “o gênio francês”* (São Paulo: EDUSC, 2003).

¹⁷³ Em francês, *démon méchant*.

¹⁷⁴ Ou, diríamos hoje, da evolução das espécies. Sobre as consequências da aceitação de teoria darwinista para o posicionamento segundo o qual o homem seria capaz de verdades indubitáveis, conferir: PLANTINGA, A. *Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?* São Paulo: Vida Nova, 2018.

¹⁷⁵ A título de curiosidade, gostaríamos de chamar a atenção do leitor para o fato de que algumas teses de Ludwig Boltzmann - cientista alemão do século XIX – originaram uma polêmica entre os físicos contemporâneos (até hoje, não definitivamente resolvida) que, de certo modo, flerta com a hipótese aventada, neste ponto, por Blaise Pascal.

Grosso modo, a questão pode ser delineada nos seguintes termos: a segunda lei da termodinâmica afirma que, num sistema fechado, os processos tendem a um estado de equilíbrio; ora, se o universo existe desde sempre - hipótese sustentada por muitos cosmólogos - ele já deve ter alcançado tal estado de equilíbrio (dado que, sendo a totalidade da realidade, não é alimentado por nenhuma fonte “externa” de energia - ou seja, dado que o universo é, ele próprio, um sistema fechado); ora, a existência do universo observável exige um estado de desequilíbrio local na distribuição das partículas de matéria – desequilíbrio este causado por flutuações de energia previstas pela teoria de Boltzmann. Assim sendo, o universo observável nada mais seria do que o resultado de uma flutuação regional de energia de um universo que, em sua quase totalidade, é homogêneo e se encontra estagnado.

Todavia, é aqui que surge o problema: tais flutuações de energia capazes de criar coisas como planetas, estrelas e galáxias são tão mais prováveis quanto menores forem. Isto, no limite, pode levar-nos à seguinte conclusão: é muito mais provável que o universo observável não exista *de fato* (uma vez que, devido a seu tamanho, exigiria uma flutuação energética nada desprezível) e, ao invés dele, exista apenas uma consciência (a minha) que fantasia sobre sua existência – já que a existência de uma única consciência (chamada pelos físicos de “cérebro de Boltzmann”) exige uma flutuação de energia (ou um “desarranjo de partículas”) muito menor do que exigiria a existência efetiva de tudo aquilo que, inadvertidamente, acreditamos constituir o real.

Cientes dos limites da relação que pode ser estabelecida entre a hipótese cética pascaliana e a hipótese do “cérebro de Boltzmann”, não podemos deixar de assinalar que, entretanto, elas coincidem em pelo

Note-se que, uma vez estabelecida a *possibilidade* de devermos nossa existência à ventura ou a um ser tão poderoso quanto mau, não podemos alimentar qualquer pretensão de certeza nem no que tange aos princípios mais básicos da razão – tais como o de *identidade* e o de *não-contradição* – sobre os quais ela apoia todos seus discursos. Em regime de deus enganador ou cega casualidade não podemos sequer estar certos de que “A” é “A” e não “não-A”.

Mas, como sair desse estado de incerteza generalizada? É sabido que René Descartes, para tanto, elaborou as numerosas acrobacias racionalistas que abundam em suas *Meditações*, cujas incongruências não escaparam de ser duramente criticadas por vários objetores¹⁷⁶. Ora, também Pascal não endossa o caminho adotado por Descartes no intuito de se livrar das sombras levantadas pelo *gênio maligno*, defendendo – como vimos – que o único meio de nos desembaraçarmos das consequências de tão poderoso argumento seria a fé: *não temos nenhuma certeza desses princípios fora da fé e da revelação*.

Sem embargo, é essencial que se perceba que o fato de nosso filósofo ver na fé uma instância capaz de livrar o homem das incertezas levantadas pelo argumento do “deus enganador” – pois, no fim das contas, aquele que crê em Deus (ou, mais especificamente, em Jesus Cristo) *sabe* que o Criador é veraz – não o faz considerar o ceticismo uma “doutrina” passível de ser sobrepujada. A verdadeira fé – a fé sobrenatural – é um *dom divino* e não pode ser contada dentre os nossos recursos. Portanto, pronunciando-nos enquanto “homens naturais” – que buscam a verdade apenas com suas ferramentas – é forçoso confessarmos: “*o pirronismo é a verdade*” (Laf.691/Br.432).

Iludir-se-ia, entretanto, quem acreditasse que os céticos têm a seu lado somente o argumento que acabamos de expor. A este respeito, confirmamos o trecho transcrito abaixo - do mesmo fragmento Laf.131/Br434 -, em que Pascal afirma que “*ninguém tem certeza – fora da fé – se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. Como muitas vezes se sonha que se está sonhando, sobrepondo um sonho a outro. Não pode acontecer que esta metade da*

menos um ponto, qual seja: caso sejamos resultado do mero acaso, não há qualquer garantia de que aquilo que consideramos *verdadeiro* o seja de *fato*.

Para uma análise mais detida do tema aqui rapidamente abordado, conferir: SCHLEGEL, R. *Time and thermodynamics*. In: FRASER, J.T. *The voices of time*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1981.

¹⁷⁶ Entre eles, Antoine Arnauld, grande teólogo de Port-Royal e amigo de Pascal.

vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante o qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural?”.

O argumento do *sonho*, concedamo-lo, soa a nossos ouvidos consideravelmente menos artificial do que aquele do *gênio maligno*, afinal todos sonhamos quase todos os dias. Ora, quem, dentre aqueles que já tiveram um pesadelo, pode negar o incrível poder de persuasão dos sonhos? Durante tais episódios, acreditamos tanto naquilo que se nos apresenta como real que nos ressentimos de nossas agruras imaginárias mesmo depois de delas já despertos há algum tempo.

Aliás, como Pascal frisa, nunca podemos estar totalmente seguros de estarmos acordados: que evidência posso ter de que este pesadelo – de que acabei de me livrar e no qual tanto acreditei enquanto durava – não está “enxertado” em outro, no qual ainda continuo imerso e que costumo chamar de “vida real”?

Para além do alcance epistemológico deste argumento¹⁷⁷, sublinhe-se, de passagem, sua polissemia. Entendamo-nos: ainda que do ponto de vista estritamente humano a afirmação de que *esta vida não passa de um sonho* não seja senão especulativa, do ponto de vista *cristão* (ou, mais especificamente, daquele do *apologista*) ela consiste na mais sublime verdade, já que, sob certo aspecto, somente após a morte “acordaríamos” para a verdadeira existência.

Mas continuemos. Quando se trata de compreender que fatores podem pôr em questão a correção de nossos raciocínios não podemos, de acordo com Pascal, menosprezar a *imaginação*. Sobre ela, o pensador dirá que: “*é parte dominante do homem, mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é, pois ela serviria de regra infalível da verdade se fosse regra infalível da mentira. (...) Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade,*

¹⁷⁷ Pascal, diferentemente de Descartes, não apresenta os argumentos céticos de modo *metódico*, isto é, não os expõe numa ordem que iria dos menos abrangentes aos mais abrangentes ou “fortes”. Cremos que a principal razão disto é a seguinte: enquanto o autor das *Meditações* esmiuçava tais argumentos no intuito de, ao assim proceder, encontrar uma certeza que pudesse lhes fazer frente, Pascal dedica-se a expô-los com o propósito de levar seus leitores a desesperançarem de encontrar a verdade por conta própria. Ora, para realizar a contento semelhante tarefa apologética, Pascal parece acreditar que a apresentação caótica e profusa de tais raciocínios seria - psicologicamente - mais eficaz do que aquela organizada e enxuta escolhida por Descartes. Se nossa interpretação estiver correta, pode-se dizer que a argumentação cética pascaliana assemelha-se a uma teia que imobiliza sua presa por conta da somatória da resistência de cada um de seus fios. O caráter provisório de boa parte dos escritos pascalianos, no entanto, veta-nos a elaboração de qualquer chave de leitura que, a este respeito, se pretenda definitiva.

marcando com as mesmas características o verdadeiro e o falso. Não estou falando dos loucos, 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).

Como se vê, Pascal defende que, caso nos enganasse sempre (tal como, presumidamente, faz com os loucos) a imaginação não se nos configuraria como causa de tropeço, já que, neste caso, para nos livrarmos de seus erros, bastaria que rejeitássemos todos seus frutos de uma só vez. No entanto, as coisas não se passam desse modo: nós, os sãos, muitas vezes chegamos à verdade por meio desta equívoca potência¹⁷⁸ que, assim sendo, não pode ser integralmente renegada.

Para ilustrar o que Pascal entende por “poder da imaginação”, debrucemo-nos sobre dois exemplos por ele oferecidos no mesmo fragmento Laf.44/Br.82. Primeiramente, o autor pede que idealizemos o seguinte quadro: um filósofo que atravessa um precipício caminhando por uma tábua – larga e firme o suficiente para mantê-lo seguro, mas estreita o suficiente para ativar sua imaginação. Nesta situação, dirá Pascal, por mais que saiba que não tem qualquer razão para temer por sua vida, o filósofo suará e empalidecerá, e isto porque não conseguirá deixar de *imaginar* o enorme vazio que tem sob seus pés.

Todavia, poder-se-ia objetar que a imaginação não foi capaz de, neste caso, alterar o conhecimento racional que o filósofo tinha da segurança de sua travessia – sendo que, quando muito, apenas o impediu de agir de acordo com aquilo que sabia – e continuou sabendo – ser a verdade¹⁷⁹. Por certo. Não obstante, ao lermos o segundo exemplo oferecido por Pascal, se nos torna nítido que a imaginação, mais do que simplesmente influenciar as ações humanas, confunde a objetividade da razão: *“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/Br82).

¹⁷⁸ Lembremos, de passagem, como a imaginação se faz presente mesmo na ciência – onde é responsável por propor teses que, às vezes, só vêm a ser comprovadas – por experimentos e pela razão - depois de muito tempo. Sobre a importância da imaginação no processo de conhecimento, cf. FRYE, N. *A imaginação educada*. Campinas: Vide Editorial, 2017.

¹⁷⁹ Ou seja, impediu-o de realizar a travessia do modo que *sabia* poder ser realizada, a saber, calmamente.

O que está em jogo, aqui, é nossa dificuldade de formular juízos abalizados unicamente pela razão, sem qualquer influência de – diríamos hoje – fatores psicológicos. Neste caso, não se trata de não dar ouvidos à verdade – apesar de continuar a reconhecendo como tal –, mas sim de sequer percebê-la. Em outras palavras: o aspecto desagradável de um orador tem tanta influência sobre nós que é capaz de eclipsar, por completo, a evidência das verdades que enuncia. Para os seres imaginantes que somos, o invólucro da mensagem é tão ou mais importante que seu conteúdo¹⁸⁰.

Aliás, quanto aos “fatores psicológicos” capazes de embotar o entendimento humano, chama-nos muito a atenção o binômio pascaliano antiguidade/novidade¹⁸¹. Explica-se: se nos custa muito livrar-nos dos “preconceitos” em nós inculcados pela tradição (via pais, professores, livros, etc.) a qual, não raro, mostra-se profundamente equivocada, os encantos da novidade não constituem um entrave de menor monta quando se trata de conhecer a verdade.

Para compreendermos o porquê de Pascal ver na *novidade* algo tão funesto é essencial que tenhamos em mente o que é declarado no seguinte trecho do fragmento Laf.136/Br.139: *“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 (...)”*.

O que nos é apresentado acima são casos particulares ensejados por um impulso que Pascal julga ser constitutivo do homem decaído, impulso este que chamaremos de *vontade de diferenciação*.

Como mais tarde constatará Jean-Jacques Rousseau, ardemos no desejo de diferenciarmo-nos dos demais¹⁸², meta que perseguimos a todo custo e à qual estamos

¹⁸⁰ Voltaremos a tratar do tema da *imaginação* pascaliana nos capítulos subsequentes.

¹⁸¹ Também trazido à baila no fragmento Laf.44/Br.82.

¹⁸² *“Respondei-me, repito, vós (filósofos) de quem recebemos conhecimentos tão sublimes, se não nos tivésseis nunca ensinado tais coisas, seríamos com isso menos numerosos, menos bem governados, menos temíveis, menos florescentes ou mais perversos? Reconhecei, pois, a pouca importância de vossas produções e (...) dizei-nos o que devemos pensar dessa chusma de escritores obscuros e de letrados ociosos que, em pura perda, devoram a substância do Estado. Que digo? Ociosos? Quisera Deus que o fossem efetivamente! Os costumes, com isso, seriam mais sãos e a sociedade mais sossegada. Esses vãos e fúteis declamadores andam, porém, por todas as partes, armados com seus funestos paradoxos, minando os fundamentos da fé e enfraquecendo a virtude. Sorriem desdenhosamente das velhas palavras pátria e religião, e dedicam seus talentos e sua filosofia a destruir e aviltar tudo quanto existe de sagrado entre os*

dispostos a sacrificar *tanto* nossas horas ociosas (como os que “suam em seu gabinete”) *quanto* nossa segurança (a exemplo daqueles que vão à guerra apenas para gabar-se de seus feitos). La Rochefoucauld estava, pois, incontestavelmente correto: “*a vaidade nos leva a fazer mais coisas contra nosso gosto – e, acrescentaríamos, contra nossos interesses imediatos – do que o faz a razão*”¹⁸³.

Começa a ficar mais claro, assim, aquilo que, há algumas linhas, apresentamos como sendo os encantos da novidade: uma vez que a *vontade de diferenciação* é um dos grandes motores de nossas ações, como se poderia negar sua influência sobre nossa disposição a aceitar como verdadeiras as mais recentes teses filosóficas e/ou científicas? Afinal, o que poderia mais diferenciar-nos da *massa* do que ter uma visão peculiar do mundo, do homem ou mesmo de Deus? Note-se que aquele que, antes de tudo, deseja ter “ideias interessantes” sobre as coisas, frequentemente deixa-se hipnotizar pelo frescor das teses que abraça, tendendo a ver nelas mais verdades do que, de fato, contêm¹⁸⁴.

Mas isto ainda não é tudo. Quando trata de listar os fatores irracionais que contribuem para que não possamos aquilatar as coisas de modo adequado, Pascal dirá que o *interesse* é, certamente, um deles¹⁸⁵. A este respeito, o filósofo nos lembra o quanto um advogado bem pago tende a acreditar, sinceramente, na causa que defende – sem perceber que o proveito que daí pode tirar determina seu comprometimento de modo nada desprezível.

homens. Não que no fundo odeiem nossos dogmas; é da opinião pública que são inimigos e, para tornar a trazê-los ao pé do altar, bastaria relegá-los ao meio dos ateus. Ó fúria de ser diferente, que poder o vosso”. ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*, parte II. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.351-352. Grifo nosso. Ainda que por motivos distintos dos de Rousseau, a declaração acima transcrita poderia, muito bem, ter saído da pena de Pascal – que também é avesso àqueles que, por assim dizer, “filosofam por filosofar”. A este respeito, lembremo-nos do ferino fragmento Laf.84/Br.79, onde lê-se: “*não achamos que toda a filosofia valha uma hora de trabalho penoso*”.

¹⁸³ La ROCHEFOUCAULD, F. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. §467. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.70.

¹⁸⁴ Como indicamos há pouco, Pascal também vê no desmedido apego à tradição algo que pode nos afastar da verdade, principalmente quando se trata da verdade própria àquelas ciências em que a “experiência” e o “raciocínio” são os grandes protagonistas. A esse respeito, no *Prefácio sobre o tratado do vácuo*, lê-se: “*Nas matérias em que se busca saber somente o que os autores escreveram, como na história, na geografia, na jurisprudência, nas línguas e sobretudo na teologia, é preciso, necessariamente, recorrer a seus livros, pois tudo o que se pode saber sobre isso está lá contido. (...) Não se passa o mesmo com os assuntos que caem sob os sentidos ou sob o raciocínio: aí a autoridade é inútil; só a razão lhes pode conhecer. (...) É assim que a geometria, a aritmética, a música, a física, a medicina, a arquitetura, e todas as ciências que são submissas à experiência e ao raciocínio, devem ser aumentadas para chegar à perfeição. (...) O esclarecimento desta diferença deve nos fazer lamentar a cegueira daqueles que trazem somente a autoridade como prova nas matérias físicas, no lugar de raciocínios ou de experiências*”. PASCAL, B. *Préface sur le Traité du vide*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.230-231.

¹⁸⁵ Cf. Laf.44/Br.82.

De nossa parte, gostaríamos de chamar a atenção do leitor para o quanto as considerações pascalianas sobre o *interesse* flertam com o que, atualmente, alguns estudiosos da *psique* humana chamam de *moral retroativa*¹⁸⁶. Em linhas gerais, pode-se dizer que adotamos uma *moral retroativa* quando, após termos realizado impulsivamente tal ou tal ação, *racionalizamos-la*, isto é, elaboramos, inconscientemente, uma explicação racional com vistas a justificá-la. Note-se que, no limite, os juízos morais “retroativos” não são mentirosos, já que aquele que os profere neles acredita piamente.

Imaginemos o caso de alguém que, movido por um impulso passageiro, tenha sido capaz de cometer um furto. Ora, não é improvável (ou, ao menos, não é impossível) que, posteriormente, tal indivíduo, refletindo sobre seu feito, venha a se arrepender e acabe confessando seu crime. Por outro lado, não é menos provável que o indivíduo em questão, negando-se a reconhecer seu erro, passe a justificá-lo (inclusive para si próprio), ponderando, por exemplo, que o proprietário do objeto surrupiado merecera ser roubado por – digamos - ser muito rico ou, ainda, por ser uma má pessoa. Note-se que, aqui, aquilo que o impulsiona é seu *interesse* em não se ver como alguém capaz de atos que ele próprio considera reprováveis.

Sim, o *interesse* é um fator capaz de turvar nossa compreensão do passado – bem como de guiar nossas ações presentes e futuras – o que faz por meio de uma marcada distorção da realidade. Aliás, dirá Pascal, as *doenças* também são um outro elemento capaz de transtornar, consideravelmente, nossa leitura do real: “*Temos outro princípio do erro: as doenças. Elas estragam em nós o juízo e o senso. E se as grandes o alteram sensivelmente, não duvido que as pequenas não deixem aí sua impressão na devida proporção*”(Laf.44/Br.82).

Note-se que nosso filósofo não se limita a dizer que as diferentes moléstias (sejam elas muito evidentes ou sutis e difíceis de diagnosticar¹⁸⁷) alteram nossa percepção sensorial das coisas, mas também que tais perturbações da saúde interferem em nosso *juízo*, isto é, são capazes de, até certo ponto, determinar aquilo que consideramos ser um bem ou um mal.

¹⁸⁶ A este respeito, conferir FESTINGER, L. *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press, 1968.

¹⁸⁷ E que, portanto, podem – ao menos em princípio – acometer todos os homens.

A este respeito, leiamos o que Pascal afirma no seguinte trecho do fragmento Laf.638/Br.109: “*Quando a gente se sente bem, admira como poderia fazer se estivesse doente. Quando se está doente, toma-se remédio alegremente, a doença conduz a isso; não se têm mais as paixões e os desejos de divertimento e de passeios que a saúde proporcionava e que são incompatíveis com a necessidade da doença. A natureza dá então paixões e desejos conformes ao estado presente*”.

Queremos frisar que, nesta declaração, o filósofo não está a nos dizer que, por sentirmo-nos mal, adequamos – racionalmente – nossos desejos a nosso estado vulnerável. Na verdade, não é um processo racional que faz com que, quando doentes, encontremos contentamento em coisas que, em outras situações, pareceriam-nos aborrecidas. Ao invés disso, se, em determinadas circunstâncias, reconhecemos algo como um bem desejável (ou como um mal evitável), isto ocorre porque a *natureza* - que, neste ponto, apenas adequa-se a nossas *doenças* - nos leva a tanto.

Um outro argumento da tradição cética que é patentemente endossado por Pascal é aquele que versa sobre o erro de nossos sentidos. No fragmento Laf.44/Br.82, o filósofo lembra-se de sublinhar, por meio de um exemplo trivial, o quanto nossos sentidos podem ser enganadores. Ali, o apologeta nos indica como as crianças e os simplórios são levados a crer que está completamente vazio um cofre que lhes *parece* nada conter: uma vez que não podem *tocar* ou *ver* – numa palavra, não conseguem *sentir* – o ar que lá se encontra, tais indivíduos sequer são capazes de suspeitar de sua existência.

No entanto, não nos iludamos: se os incipientes podem ser vítimas de suas sensações, os eruditos são, não raro, vítimas de suas próprias teorias: não foi a famigerada tese aristotélica – segundo a qual a natureza teria “horror ao vácuo” - a responsável por fazer com que toda sorte de filósofos negasse, durante séculos, a existência (e mesmo a possibilidade) do vazio absoluto?

Eis, pois, que, se, por um lado, os sentidos, quando largados a si mesmos, podem ocasionar equívocos, por outro lado, a razão delirante e megalomaniaca pode, muito bem,

vir a sustentar erros que não sobreviveriam à menor lufada do “*senso comum*”¹⁸⁸, – caso este fosse chamado a se pronunciar sobre certas questões¹⁸⁹.

Isto dito, pode-se entender, em toda sua profundidade, a seguinte declaração pascaliana: “*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. Estes dois princípios de verdade, a razão e os sentidos, além de faltar, a cada um, sinceridade, enganam-se reciprocamente; os sentidos enganam a razão por falsas aparências. E esse mesmo logro que aplicam à alma, dela o recebem de volta por sua vez; ela revida. (...) Ambos mentem e se iludem à porfia*” (Laf.45/Br.83).

¹⁸⁸ Saudemos, de passagem, um tema que viria a ser caro para Auguste Comte: a relativa superioridade do senso-comum (intimamente aparentado ao espírito positivo) quando comparado à filosofia especulativa. Cf. COMTE, A. *Discurso sobre o espírito positivo*.

¹⁸⁹ “*Porque vos foi dito na escola que não existe o vácuo, corromperam o vosso senso comum, que o entendia tão claramente antes dessa má impressão, que é preciso corrigir recorrendo à vossa primeira natureza*”. Laf.44/Br.82. Lembremos que Blaise Pascal é autor de uma notável obra científica - intitulada “*Expériences nouvelles touchant le vide*”, de 1663 -, que, à época, envolveu-o numa longa polêmica com os jesuítas - nomeadamente, com o Pe. Noel que, contrariamente a nosso filósofo, negava-se a aceitar a existência do vácuo. Finalmente, perceba-se que, se fazemos menção à citada querela, fazemo-lo tão somente para assinalar como a razão e seus produtos (no caso, a física aristotélica) podem erigir-se, eles próprios, como entraves quanto se trata de conhecer a verdade – e não por crermos que a tese que sustenta a existência do vácuo seja, em si mesma, mais condizente com o ceticismo filosófico do que aquela que se lhe opõe.

4.2 – Possíveis razões pelas quais Pascal não se classifica como cético

Agora, antes de começarmos a aproximar - mais profundamente - o ceticismo de nosso filósofo com suas teses políticas, cumpre que procedamos à seguinte tarefa: apresentar ao leitor destas linhas os fatores que, segundo cremos, dão conta de explicar o fato de Pascal nunca ter se utilizado do termo *pirrônico* (ou cético) para referir-se a si próprio. Ora, esta empreitada revela toda sua importância quando recordamos que a maioria dos especialistas no pensamento pascaliano não compartilha de nossa interpretação, segundo a qual Blaise Pascal pode, a justo título, ser considerado um pensador pertencente à tradição cética do ocidente¹⁹⁰.

Pois bem. Como entender esta relutância do filósofo em classificar-se como sendo mais um dos inúmeros partidários de Pirro? Vejamos: na *Conversa com o Sr. de Sacy*¹⁹¹, Pascal tem por meta demonstrar - para este reconhecido e desconfiado diretor de consciências¹⁹²- que a leitura de determinadas obras filosóficas pode cumprir um papel salutar no processo de conversão dos libertinos¹⁹³.

Como fica claro desde o início da *Conversa*, o estoico Epiteto (55-135d.C.) integra o seleto grupo de pensadores cujos escritos são capazes de nos colocar a caminho do cristianismo.

Nas palavras de 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*

¹⁹⁰ Como adiantamos acima, nossa defesa do ceticismo pascaliano já foi realizada, de maneira bem detida, em *Limites da apologia cristã* (São Paulo: Garimpo Editorial, 2016) e, de um modo um pouco mais ligeiro, em *10 lições sobre Pascal* (Petrópolis: Vozes, 2017). Levando-se em conta que a defesa da citada interpretação da filosofia de Pascal não constitui o objeto central da presente pesquisa, limitar-nos-emos, nas linhas que se seguem, a apresentar, sucintamente, alguns elementos que, ao lado daquilo já exposto neste capítulo, tornam *razoável* nossa chave de leitura, fortalecendo-a contra algumas críticas (certamente justas e cabíveis).

¹⁹¹ A *Conversa com o Sr. de Sacy* – um evento real – ocorreu em janeiro de 1655, por ocasião de um retiro realizado por Pascal na abadia de Port-Royal. Vale sublinhar que tal colóquio foi registrado, por escrito, pelo secretário de Sacy – e não por nosso autor.

¹⁹² Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (1613-1684) era diretor espiritual na abadia de Port-Royal e, de acordo com Henri Gouhier, “*era conhecido por sua hostilidade à filosofia*”. GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p.25.

¹⁹³ Entendamo-nos a respeito daquilo que Pascal entende por “libertino” acompanhando o que Henri Gouhier declara sobre esse tópico: “*Com qual sentido a palavra (libertino) 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 único sentido 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.* GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p.192.

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 O seguissem voluntariamente em tudo, (...): acreditando que essa disposição evitaria todas as queixas e todos os murmúrios, e que prepararia seus espíritos para sofrer prazerosamente os eventos mais cruéis”¹⁹⁴.

Analisando-se a citada passagem, não é difícil entender a razão pela qual Pascal crê ser positiva a leitura dos escritos do filósofo da *Stoa*: no que tange à moral, Epiteto é quase um cristão. Com efeito, o erro dos estoicos – em geral – e de Epiteto – em particular – resume-se, neste ponto¹⁹⁵, ao fato de acreditarem que o homem pode, contando somente com suas próprias forças, corresponder ao que dele é exigido em preceitos como os sugeridos.

De acordo com Pascal, o “pecado” destes pensadores seria afirmar: “*que Deus deu ao homem os meios de cumprir todas suas obrigações; que esses meios estão em nosso poder; que é necessário procurar a felicidade por meio das coisas que estão em nosso poder, já que Deus as deu a nós para esse fim (...)*”¹⁹⁶. Em suma, o equívoco do filósofo estoico é, aqui, somente *um*, qual seja, ignorar que não estamos mais no estado em que fomos criados e que, portanto, nossa felicidade – e nossa salvação – encontram-se na completa dependência da *graça* divina (que é distribuída pelo Criador independentemente dos méritos daqueles que, porventura, com ela sejam regalados).

O vício da filosofia estoica é fazer o homem acreditar que é autossuficiente, acrescentando, assim, uma grande dose de fermento a seu *ego* já desmedidamente inflado. Destarte, impõe-se ao apologeta a seguinte questão: como apaziguar tão infausta consequência da aconselhada visita à obra de Epiteto? Responde-se: com a leitura dos escritos daquele que, para Pascal, é o pensador cético *par excellence*: Michel de Montaigne.

¹⁹⁴ PASCAL, B. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003, p.26-27.

¹⁹⁵ É essencial que se sublinhe que, ainda que Pascal endosse boa parte da ética estoica, o filósofo jamais poderia aprovar a física e a teologia natural que, como se sabe, a embasam. A propósito, parece-nos que o seguinte trecho pascaliano faz menção, precisamente, àqueles filósofos antigos que – como Epiteto – foram capazes de algumas conclusões acertadas, não obstante a elas terem chegado como que *sem razão e ao acaso*: “*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.*”(Laf.691/Br.432).

¹⁹⁶ PASCAL, B. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003, p.28.

Como se sabe, o grande trabalho de Montaigne (1533-1592) foi os *Ensaaios*, sobre os quais ele mesmo dirá que “*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 não viso dar a conhecer as coisas, mas eu próprio. Que não se preste atenção às matérias, mas à maneira por que as trato*”¹⁹⁷.

Com efeito, quem se debruça sobre os mais de cem *ensaaios* montaignianos, quase não encontra lá senão teses tão sagazmente defendidas quanto prontamente alvejadas e abandonadas (movimento que, não raro, pode ser observado em parágrafos contíguos). Ora, a velocidade com que Montaigne muda de posição no que diz respeito aos diversos assuntos (ou “matérias”) para os quais volta sua atenção faz crer que, ao escrever, uma de suas intenções é fazer com que seus leitores desesperem de encontrar a verdade; afinal, o fato de uma mesma tese poder ser *sustentada* e *refutada* segundo os mais retos procedimentos racionais parece ser um forte indício de que o ser humano não foi feito para conhecer, com certeza, o que quer que seja.

No entanto, é importante notar que o ceticismo que permeia toda a obra do ensaísta só é assumido, de maneira consciente e explícita, na *Apologia de Raimond Sebond* – uma defesa às avessas do *Liber creaturarum*, célebre obra do citado teólogo catalão¹⁹⁸.

Diz-se que a *Apologia de Raimond Sebond* é uma defesa às avessas do *Liber creaturarum* pelo seguinte motivo: neste ensaio (que é o mais longo dentre todos os ensaios montaignianos), o filósofo não se dedica a corroborar os argumentos utilizados por Sebond para demonstrar a existência de Deus e coisas que tais. Ao invés disso, trata-se, na *Apologia*, de indicar a fragilidade e incerteza de *todos* os conhecimentos dos homens, de modo que, de acordo com Montaigne, se o teólogo não é capaz de *demonstrar*

¹⁹⁷ MONTAIGNE, M. *Les Essais*. II, x. Paris: PUF, 2004, p.407-408.

¹⁹⁸ Trata-se de Ramón Sibiuda, jurista, mestre em medicina, artes e teologia. Sabe-se que Sibiuda – ou (como é chamado pelos francófonos) Sebond - foi reitor da Universidade de Toulouse por duas vezes, em 1428 e 1435, tendo falecido em 1436. Sua grande obra – que viria a torná-lo um autor muito lido à época – foi precisamente o *Scientia libri creaturarum seu naturae et de homine* (escrito entre 1434 e 1436), mais comumente conhecido como *Liber creaturarum* ou *Theologia Naturalis*. De fato, tal livro não é senão uma apologia da religião cristã, apologia esta que, diga-se de passagem, Michel de Montaigne traduzira, em 1569, do latim para o francês. Em que pese não ter entrado para a história das ideias como um dos pináculos da produção intelectual ocidental, vale repisar que o *Liber creaturarum* era deveras popular no tempo de Montaigne, cuja tradução (a segunda em língua francesa) foi impressa, somente ela, seis vezes entre 1569 e 1641. Sobre a popularidade da obra sebondiana, Cf. SIMONIN, M. *La préhistoire de l'apologie de Raimond Sebond*. In: BLUM, C. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond – de la Theologia à la Theologie*. Paris: Honoré Champion, 1990, p.85-116. Para algumas considerações gerais sobre o *Liber creaturarum*, conferir nosso *Limites da apologia cristã* (São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016), notadamente a seção intitulada “O *Liber creaturarum*”, p.79-85.

cabalmente as verdades da fé cristã, isto não se deve à pretensa debilidade de seus raciocínios, mas a uma imperfeição congênita da humana razão.

A esse respeito, leiamos as seguintes linhas extraídas diretamente da *Apologia*, onde acompanha-se Montaigne expondo a meta central da obra de Sebond, bem como sublinhando que o autor teria ido, em sua empreitada, tão longe quanto *possível*:

“O objetivo deste (do *Liber creaturarum*) é ousado e corajoso, pois se propõe estabelecer e provar, contra os ateus, todos os artigos de fé da religião cristã, baseando-se unicamente em razões humanas e naturais. E, em verdade, acho-o tão firme e tão brilhante desse ponto de vista, que não creio seja possível conseguir mais, nem penso que alguém o tenha conseguido”¹⁹⁹.

O fato é que, como já dissemos, para provar que Sebond foi, em seu empreendimento, tão bem-sucedido quanto poderia sê-lo, Montaigne, ao longo de toda sua *Apologia*, elenca inúmeros argumentos de cunho cético com vistas a persuadir seus leitores de que a certeza absoluta é algo incompatível com os conhecimentos humanos e que, portanto, exigí-la de quem quer que seja não passa de uma vã reivindicação.

A propósito, é um ponto relativamente pacífico entre os especialistas pascalianos que a *Apologia de Raimond Sebond* é uma das grandes fontes²⁰⁰ em que o filósofo de Port-Royal sorve os raciocínios de caráter cético que povoam os *Pensamentos*, raciocínios estes que estamos a esmiuçar no presente capítulo. A denúncia da influência exercida pelas doenças e pelas paixões sobre nossa capacidade de conhecer, por exemplo, toma,

¹⁹⁹ MONTAIGNE, M. *Ensaíos*. II, xii. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1972, p.209, grifo nosso.

²⁰⁰ Outra influência pascaliana - no que tange à temática do ceticismo - parece ter sido Pierre Charron (1541-1603), cuja *De la sagesse* foi, certamente, lida por nosso filósofo. Todavia, determinar quão profunda teria sido a influência charroniana sobre Pascal é algo que, atualmente, é difícil de precisar, tendo-se em vista o reduzido número de estudos voltados ao pensamento do citado autor. De qualquer modo, Pascal refere-se explicitamente a Charron no fragmento Laf.780/Br.62, onde, de maneira um tanto vaga, declara: “Prefácio da primeira parte. Falar daqueles que tratam do conhecimento de si mesmos, das divisões de Charron, que entristecem e aborrecem”. Como bem aponta Louis Lafuma em nota ao trecho transcrito (*Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.308, n.117), tudo indica que Pascal faz menção, aqui, ao primeiro dos três livros que compõem o *De la sagesse*, onde Charron se coloca a estudar a condição humana. Por outro lado, as “divisões aborrecidas” a que Pascal alude são, provavelmente, os inúmeros capítulos e subcapítulos que compõem a obra charroniana – do ponto de vista organizacional e estilístico, muito afastada da escrita fácil e do estilo informal pascalianos. A respeito da influência charroniana sobre Pascal, cf. NETO, J. R. *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: the Charronian legacy - 1601-1662*. Heidelberg: Springer, 2014.

sob a pena de Montaigne²⁰¹, uma forma muito similar àquela que tomará, anos mais tarde, sob a pena de Pascal.

Note-se que será exatamente este ceticismo montaigniano que fará com que Pascal veja, no autor dos *Ensaio*s, um antídoto – ou melhor, um benfazejo contraponto – à leitura de Epiteto. Explica-se: se a obra do estoico era valorosa por introduzir aos homens seus mais altos deveres, ela, como vimos, afigurava-se perniciosa na exata medida em que insuflava o espírito humano, fazendo-o crer que está ao alcance de suas forças, tomadas isoladamente, cumprir tudo que dele é esperado.

Pois bem. Pascal acredita que os argumentos céticos de Montaigne são competentes para colocar o homem no seu devido lugar, retirando-o dos píncaros a que havia sido alçado. Como? Mostrando-nos que a verdade é algo que se nos escapa por entre os dedos e que, portanto, somos mais insuficientes – ou insignificantes - do que, num rápido olhar, poderíamos suspeitar²⁰².

As seguintes palavras são particularmente reveladoras da posição pascaliana a este respeito: “*É assim que ele (Montaigne) repreende tão forte e tão cruelmente a razão despida da fé que, fazendo-a duvidar se ela é racional, (...) a faz descer da excelência que ela se atribui e a coloca por bondade no nível dos animais, sem lhe permitir sair dessa ordem até que seja instruída por seu próprio Criador de seu posto justo, que ela ignora, ameaçando-a, se ela grunhir, colocá-la abaixo de tudo, o que é tão fácil como o contrário, e não lhe dando, entretanto, poder de agir senão para notar sua fraqueza com uma humildade sincera em lugar de se elevar por uma tola insolência*”²⁰³.

Uma vez assente que a leitura da obra montaigniana, quando combinada com a leitura da obra de Epiteto, pode pôr os não-cristãos a caminho da Verdade, retornemos à pergunta que formulamos mais acima e indaguemo-nos: por que Pascal é relutante em classificar-se como cético se – como pode depreender-se de suas considerações sobre Montaigne e de abundantes passagens de seus escritos – ele parece convencido de que os

²⁰¹ Precisamente na *Apologia de Raimond Sebond*. Para um estudo profundo dos argumentos céticos presentes na *Apologia*, cf. EVA, L.A.A. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas, 2004.

²⁰² Ao menos na ausência de qualquer socorro divino.

²⁰³ Esta citação da *Conversa com o Sr. de Sacy*, fazemo-la (diversamente das anteriores) a partir da ótima tradução brasileira do texto, de autoria de Flavio Fontenelle Loque – cuja versão em português do trecho transcrito cremos particularmente irretocável (motivo pelo qual abrimos mão de nós mesmos traduzi-lo). PASCAL, B. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. São Paulo: Editora Alameda, 2014, p.67.

raciocínios céuticos, além de verdadeiros, são úteis à tarefa apologética que tanto lhe é cara? O pirronismo não é, no fim das contas, a verdade?

A este questionamento queremos oferecer duas respostas - não excludentes e, certamente, não necessariamente definitivas. Primeiramente, é de se notar que, ao menos do ponto de vista pascaliano, os céuticos (ou pirrônicos), não obstante estarem cobertos de razão ao afirmarem a incapacidade humana de conhecer o que quer que seja com certeza absoluta, equivocam-se ao identificar na *natureza* do homem a raiz de tal inabilidade.

Como frisa Pascal em seu diálogo com o Sr. de Sacy, Montaigne e seus companheiros não poderiam estar mais enganados ao tratar nossa natureza como “*necessariamente defeituosa e irreparável*”²⁰⁴. Mas, por quê? Ora, ao considerar *natural* uma tão alarmante deficiência, os discípulos de Pirro - consciente ou inconscientemente – acabam por responsabilizar nosso Criador por esta contradição constitutiva do ser humano, qual seja: desejarmos a verdade sem podermos alcançá-la.

Note-se que um católico (e, mais especificamente, um apologeta católico) jamais poderia consentir que se imputasse a Deus – um Deus todo-poderoso e todo-amoroso – qualquer culpa por algo que nos faça sofrer: culpa essa que, para alguns, poderia torná-Lo indigno de devoção e adoração. Não, para Pascal as contradições definidoras de nossa atual condição *não são naturais*, mas uma decorrência da *queda*, um evento histórico; e o fato de os céuticos não levarem isto em conta pode, a nosso ver, ser um dos motivos que impulsionam o apologista a não se ter por pirroniano.

Entretanto, isto ainda não é tudo. Como se pode perceber *mesmo* se tendo por base uma leitura rápida da *Conversa com o Sr. de Sacy*, aos olhos de Pascal, Montaigne – que lá é considerado o porta-voz de todos os céuticos e que, por isso, é chamado de “*puro pirroniano*”²⁰⁵ – é culpado de, por ter desesperado de encontrar a verdade, ter-se entregado à indiferença: “*deste princípio, de que fora da fé tudo é incerto, e considerando a quanto tempo se procura o bem e a verdade sem que tenha havido nenhum progresso em direção (à conquista) da tranquilidade, ele (Montaigne) conclui que devemos deixar esse cuidado aos outros (...), e permanecer em repouso*”²⁰⁶.

²⁰⁴ PASCAL, B. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003, p.47.

²⁰⁵ Idem, *ibidem*.

²⁰⁶ Idem, p.43-44.

Ressalte-se que Montaigne parece estar, neste ponto, em profunda sintonia com os cétricos antigos, para os quais, em geral, a angustiante busca da verdade devia ser abortada pela suspensão do juízo (*epoché*) que, após algum tempo, traria a seu praticante a *ataraxia* – a tranquilidade da alma²⁰⁷.

Ademais, segundo Pascal, a indiferença montaigniana no que tange ao conhecimento da realidade, além de espantosa – já que todos “*anelamos pela verdade*”(Laf.401/Br.437)²⁰⁸ – é tanto mais inconveniente quanto pode nos levar a adotar uma moral frouxa e complacente. Em sincronia com esta tese, o apologista chega a afirmar que Montaigne só teria aderido ao cristianismo por já ter vindo ao mundo sob tal tradição: “*tendo nascido num Estado cristão, ele faz profissão da religião católica*”²⁰⁹

Eis, pois, brevemente expostos os dois motivos que, segundo cremos, podem ter dissuadido Pascal de utilizar-se do termo *pirrônico* para referir-se a si mesmo, apesar de ter endossado praticamente todos os argumentos cétricos que lhe caíram sob os olhos: i) para nosso filósofo, os cétricos ou pirrônicos não são somente indivíduos que, como ele próprio, não acreditam que o homem seja capaz de (utilizando-se apenas de suas capacidades), alcançar a verdade de maneira certa e segura, mas também pensadores que atrelam a insuficiência de nossos raciocínios à *natureza* humana, e não à *queda*, o que, no limite, faz com que o Criador seja o grande responsável por nossas contradições; ii) partindo da leitura da obra do “puro pirroniano” Montaigne, Pascal parece entender que é próprio aos cétricos abrirem mão da busca da verdade e contentarem-se em aderir aos usos vigentes no local e no tempo em que lhes foi dado existirem, postura patentemente incongruente com a de um apologeta.

Agora, entendamo-nos a respeito de um ponto crucial: quando classificamos Blaise Pascal como um filósofo cético, não pretendemos, com isso, dar a entender que o autor dos *Pensamentos* sustenta que a Verdade não existe ou que é algo de que o homem

²⁰⁷ Cf. NETO, J.R.M. *The christianization of pyrrhonism*. Massachusetts: Kluwer Academic Publishers, 1995, p.48; REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990; LOQUE, F.F. *Ceticismo e religião no início da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

²⁰⁸ “*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). Ressaltemos, de passagem, a importância heurística - e apologética - que nossa “vontade de verdade” terá para o filósofo de Port-Royal: o fato de desejarmos a verdade sem, no entanto, sermos penetrantes o suficiente para alcançá-la é algo explicável (e, de acordo com Pascal, *somente* explicável) pela doutrina católica da *queda*.

²⁰⁹ PASCAL, B. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003, p.29.

não pode ter qualquer tipo de conhecimento, pois, como se verá mais abaixo, a Verdade, por vezes, se nos dá a conhecer (ainda que apenas confusa ou parcialmente).

Ao invés disto, quando insistimos em afirmar que a filosofia pascaliana é cética queremos apenas indicar que, para o autor, a razão humana – ou, mais propriamente, a razão humana *decaída* – é um instrumento inapto para a conquista de certezas absolutas (tão ao gosto de seu mais célebre contemporâneo, René Descartes), ainda que seja suficientemente apta para distinguir, entre duas ou mais teses, qual delas deve ser considerada a mais razoável ou verossímil.

Aliás, se Pascal – fazendo eco aos antigos sofistas gregos - chegasse a sustentar a equipolência das doutrinas, dificilmente teria se dado ao trabalho de compor uma *apologia* da religião cristã em que o vemos, a todo momento, apontando - quando trata-se de explicar o que sejam o homem e todas suas contradições - para a superioridade do catolicismo (em detrimento do ateísmo, do deísmo, do calvinismo, do molinismo²¹⁰, do islamismo²¹¹, etc.).

²¹⁰ Trata-se do “movimento” ensejado pela obra de Luís de Molina (1535-1600), teólogo jesuíta espanhol. Para Pascal, a “heresia” de Molina consistia em – a exemplo dos pelagianos tão combatidos por Agostinho de Hipona – negligenciar as consequências do pecado original. A este respeito, conferir, sobretudo, os *Escritos sobre a graça* – obra pascaliana de acentuado teor teológico, onde o autor tenta demarcar o que seria a doutrina católica (ou dos “discípulos de santo Agostinho”) concernente à graça.

²¹¹ As críticas de Blaise Pascal ao islamismo são tão contundentes quanto escassas e pouco estudadas por seus comentadores. Via de regra, tais críticas aparecem sob a pena pascaliana quando se trata de estabelecer a verdade histórica do cristianismo. É incerto que nosso filósofo tenha lido o Alcorão (que, apesar de já encontrar-se traduzido - em latim - desde o século XII, só viria a ser traduzido para o francês no ano de 1647, por André du Ruyter). Por outro lado, é muito provável que Pascal tenha sorvido (ao menos parte de) seus conhecimentos - e suas censuras - tocantes aos “maometanos” em Pierre Charron, cuja obra apologética *As três verdades* tem, por subtítulo, a seguinte especificação: “*contra os ateus, os ídólatras, os judeus, os maometanos, os heréticos e os cismáticos*”. Abaixo, citamos, a título de curiosidade, alguns fragmentos em que Pascal alveja o islamismo. Frisamos, ainda, que as críticas pascalianas a serem transcritas são muito similares àquelas formuladas por Charron em *As três verdades* – cuja análise mais detida pretendemos realizar em futuros trabalhos. (Cf. *Le trois vérités*, notadamente os três primeiros capítulos do livro II). A respeito da história das traduções europeias do Alcorão, cf. LARZUL, S. *Les premières traductions françaises du Coran*. In: *Archives des sciences sociales des religions*. Paris: EHESS, 2009, p.147-165.

“*Diferença entre Jesus Cristo e Maomé. Maomé não predito, Jesus Cristo predito. Maomé matando, Jesus Cristo fazendo com que matem os seus. Maomé proibindo que se leia, os apóstolos ordenando que se leia. Afinal isso é tão contrário que se Maomé tomou o caminho do sucesso humano, Jesus Cristo tomou o de perecer humanamente (...)*”(Laf.209/Br599). “*Não é por aquilo que existe de obscuro em Maomé e que se pode fazer passar por um sentido misterioso que quero que se julgue, mas por aquilo que nele existe de claro, por seu paraíso e pelo resto. É nisso que ele é ridículo. E é por isso que não é justo tomar as suas obscuridades por mistérios, visto que as suas clarezas são ridículas. Não acontece o mesmo com as Escrituras. (...) O confronto não é, pois, igual (...)*”(Laf.518/Br.598). “*A religião maometana tem por fundamento o Alcorão e Maomé. Mas esse profeta que devia ser a última expectativa do mundo foi acaso predito? E que marca ele tem que não tenha qualquer homem que queira se dizer profeta? Que milagres ele próprio diz ter feito? (...)*”(Laf.243/Br.601).

4.3 – Os conhecimentos da luz natural

É de suma importância que se frise que a acachapante descrença pascaliana na capacidade humana para abarcar a Verdade de modo absoluto (que é responsável pelo fato de chamarmos de cético o interlocutor do Sr. de Sacy e autor dos *Pensées*) também se faz presente em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* – opúsculos produzidos, segundo Jacques Attali, para os estudantes de Port-Royal²¹².

Ali, mais propriamente na primeira seção²¹³, Pascal frisa a seus leitores a impossibilidade em que nos encontramos para elaborar um *método completo* – isto é, a impossibilidade em que nos encontramos para analisarmos, o que quer que seja, até seus mais profundos elementos. Se não, vejamos.

“Estas coisas bem entendidas, volto à explicação da verdadeira ordem, que consiste, como disse, em tudo definir e provar. Certamente este método seria belo, mas é absolutamente impossível: pois é evidente que os primeiros termos que querer-se-ia definir suporiam precedentes que seriam utilizados em sua explicação, e que mesmo as primeiras proposições que querer-se-ia provar suporiam outras que as precedessem; e, assim, é claro que jamais chegar-se-ia às primeiras. Ademais, ao aprofundarem-se as pesquisas cada vez mais, chega-se, necessariamente, a palavras primitivas que não se pode mais definir, e a princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para que, assim, possam servir-lhes de prova. Donde parece que (podemos deduzir que) os homens estão numa impotência natural e imutável para tratar qualquer ciência numa ordem absolutamente perfeita (absolument accompli).”²¹⁴

É bem verdade que, do fato de que não podemos demonstrar todos os princípios e definir todos os termos, Pascal não deriva a conclusão de que os métodos científicos (notadamente, o método observado pela geometria) devam ser abandonados. Afinal,

²¹² “Naqueles anos – 1657 e 1658 -, Pascal escreve para os estudantes maiores de Port-Royal dois textos sobre a arte de expressar-se, um em literatura, outro em matemática. Dois textos que estão alguns anos-luz daquilo que se ensinava nos colégios da época”. ATTALI, J. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Bauru: EDUSC, 2003, p.228. Os “dois textos” mencionado por Attali são, precisamente, o *Do espírito geométrico* e o *Da arte de persuadir*, que por vezes são publicados separadamente e, às vezes, publicados como se constituíssem duas seções pertencentes ao mesmo todo. As *Obras completas* organizadas por Louis Lafuma - nas quais aqui nos baseamos – adotam esta última forma. (PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.348-359).

²¹³ Trata-se de *Do espírito geométrico*. Vide nota anterior.

²¹⁴ PASCAL, B. *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. Section I. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.349-350.

apesar de não serem capazes de nos convencer tanto quanto o faria o método ideal, eles nos levam tão próximos da certeza quanto podemos humanamente estar²¹⁵.

É central que se ressalte, não obstante, que a certeza a que se chega por meio do método geométrico é meramente *humana* – e não *absoluta*. Com efeito, o geometa não parte, para estruturar seus raciocínios, de termos e princípios dos quais possa se afirmar que são, respectivamente, os primitivos e mais simples *em si mesmos*: eles somente o são *para nós*.

Isto se dá porque – digamos desde já - em Pascal não há nada que cumpra a função que a *intuição* desempenha no sistema cartesiano, a saber, a potência que nos daria a conhecer a essência mesma dos objetos que nos são representados por meio de ideias claras e distintas, ideias estas que constituem a base da árvore do saber do filósofo racionalista²¹⁶.

Como se nos dá a conhecer em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal sustenta que a instância (ou potência) responsável por estabelecer as bases do discurso racional é aquilo que ele chamará de *luz natural*. De fato, no citado opúsculo, ao referir-se ao método próprio à geometria, Pascal declara: “*não define tudo nem prova tudo, e é aí que cede; mas ela (a geometria) não supõe senão coisas claras e constantes através da luz natural, e eis por que é perfeitamente verdadeira, a natureza a sustentando na falta de discurso*”²¹⁷.

Ora, antes de prosseguirmos e nos debruçarmos sobre os dados – ou conhecimentos - que esta potência nos oferece, digamos duas palavras a respeito do que se poderia, de direito, esperar da *luz natural*, precisamente por ela não ser senão isto: *natural*. Esta investigação, por seu turno, exigirá que retornemos, uma vez mais, à questão da *queda*.

²¹⁵ “Mas disto não se segue que devemos abandonar toda sorte de ordem. Pois há uma, que é aquela da geometria, que é na verdade inferior na medida em que é menos convincente, ainda que não seja menos certa”. PASCAL, B. *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. Section I. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.350.

²¹⁶ Como é sobejamente sabido, no sistema cartesiano as ideias claras e distintas são confiáveis arautos da essência dos objetos que elas representam por terem sua justeza garantida pelo próprio Deus Veraz. “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”. DESCARTES, R. *Meditações*. Resposta às 1^{as} objeções. Apud: GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1975, p.346.

²¹⁷ PASCAL, B. *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. Section I. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.350.

Pois bem. Se podemos afirmar que, em santo Agostinho, o pecado original já tinha um peso nada desprezível (principalmente quando nos focamos em seus escritos que tinham por meta refutar a heresia pelagiana²¹⁸), em Pascal as consequências da queda adâmica são ainda mais nefastas do que o eram em seu mestre africano²¹⁹.

Para começarmos a entender as consequências do pecado, confirmamos o que nosso filósofo declara no seguinte trecho do fragmento Laf.65/Br.115: “(...) *um homem é uma substância; mas, se o anatomizarmos, será ele a cabeça, o coração, as veias, o estômago, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor do sangue? Uma cidade, um campo, de longe, são uma cidade e um campo; mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhados, folhas, plantas, formigas, pernas de formigas, até o infinito. Tudo isso se inclui na palavra campo*”²²⁰.

Eis que, acima, Pascal problematiza a identificação do homem a uma substância corpórea. De que adiantaria, por exemplo, afirmar que somos um corpo se, no limite, tal coisa não passa de uma denominação convencional²²¹? Com efeito, ao nos debruçarmos sobre isto que, ordinariamente, chamamos de “corpo”, não encontramos senão partes, partes destas partes e assim por diante²²². O homem - ou, ao menos, o homem pós-queda - não é, pois, uma pretensa “unidade corporal”.

²¹⁸ Como se sabe, o monge Pelágio (350-423 d.C.), na obra *De natura* (um diálogo escrito no ano de 414) desenvolve uma concepção de natureza humana sadia, íntegra e – o que é mais relevante – capaz de, por si só, obedecer a todos mandamentos divinos. Ora, ao deparar-se com tal tese pelagiana, Agostinho sente-se impelido a refutá-la – o que faz, por exemplo, em *A natureza e a graça* e *A graça de Cristo e o pecado original*. Nos referidos escritos, diferentemente do que havia realizado em *O livre-arbítrio* (onde, combatendo o maniqueísmo, tendia a dar maior peso à liberdade humana), santo Agostinho pinta as consequências do pecado original - e, conseqüentemente, a atual situação humana – com cores bastante sombrias. Sobre isto, leiamos apenas a seguinte passagem agostiniana: “*Há, porém, uma necessidade de pecar (...) enraizada na deformidade da natureza. Por isso, ouça o homem e, para libertar-se dessa necessidade, aprenda a dizer a Deus: ‘livra-me das minhas aflições (SL 25,17)’. Esta súplica revela uma batalha contra o tentador que luta contra nós valendo-se dessa necessidade. Por isso, com o socorro da graça por Jesus Cristo nosso Senhor, a impiedosa necessidade desaparecerá e nos será concedida a plena liberdade*”. AGOSTINHO. *A natureza e a graça*. LXVI. São Paulo: Paulus, 1999, p.190.

²¹⁹ A respeito das diferentes consequências do pecado original em Blaise Pascal, conferir: OLIVA, L. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*. In: KRITERION, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006, p. 367-408; OLIVA, L. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Editora Humanitas, 2004, p.44-48.

²²⁰ É necessário que se note que, em toda discussão subsequente, os termos “substância” e “natureza” são plenamente intercambiáveis – sendo que tanto Pascal como seus comentadores utilizam-nos como se fossem equivalentes.

²²¹ A expressão “denominação convencional” é cunhada por Luís César Oliva. OLIVA, L. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*. In: KRITERION, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006, p.401.

²²² Uma discussão semelhante - concernente à impossibilidade de se encontrar um corpo que seja verdadeiramente uno - é encetada por santo Agostinho em *O livre-arbítrio*. Lá, no entanto, tal

Claro está que, com isto, não se quer dizer que não “temos” um corpo – da mesma maneira que, cristãmente, não se pode duvidar de que “temos” uma alma (ou espírito). A bem da verdade, para Pascal não somos senão isto: uma obscura junção de corpo e espírito: *“Quem não acreditaria, ao ver-nos compor todas as coisas com espírito e corpo, que essa mistura nos seria bem compreensível? É, entretanto, a coisa que menos se entende; o homem é para si mesmo o mais prodigioso objeto da natureza, pois não pode conceber o que é o corpo e ainda menos o que é o espírito e, menos ainda do que qualquer outra coisa, como um corpo pode estar unido a um espírito. Aí está o cúmulo de suas dificuldades e no entanto é o seu próprio ser²²³: modus quo corporibus adherent spiritus compreendi ab homine non potest, et hoc tamen homo est²²⁴”*(Laf.199/Br.72).

O fato de “termos” um corpo e um espírito - ou, melhor dizendo, *sermos* a união destas duas realidades – não nos coloca, segundo Pascal, em condição de conhecermos qual é nossa natureza, nossa essência. Com efeito, como fica claro a partir da leitura do fragmento Laf.688/Br.323, corpo e espírito não passam de algo como um fluxo de qualidades descontínuas e evanescentes que em nada lembram “acidentes” de um presumível substrato – o qual, se é duvidoso que exista *em si*, certamente não existe *para nós*:

“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

impossibilidade é trazida à baila em meio ao processo de ascese que desembocará na demonstração agostiniana da existência de Deus (a famosa “prova pelas verdades eternas e imutáveis”), e não numa inventariação das consequências do *pecado*, como ocorre em Pascal. De qualquer modo, transcrevemos, abaixo, o trecho de *O livre-arbítrio* que, possivelmente, tenha inspirado as reflexões pascalianas que ora acompanhamos.

“Ora, todo aquele que reflete sobre a verdadeira noção da unidade constata que ela não pode ser captada pelos sentidos corporais. Porque todo objeto atingido por um de nossos sentidos, seja ele qual for, não é constituído pela unidade, mas sim pela pluralidade que o forma. Com efeito, por ser um corpo, por aí mesmo, possui inúmeras partes(...). Devemos admitir que todas essas partes se encontram na exiguidade da menor massa corpórea que seja. Eis por que não podemos admitir que corpo algum seja pura e realmente uma unidade. Com efeito, quando procuro a unidade num corpo e que estou certo de não a encontrar, por certo eu sei o que aí procurava e que não encontraria, nem poderia encontrar. Ou melhor dito, o que não existe de forma alguma. Sabendo, pois, que não existe um corpo uno, eu sei, entretanto, o que seja a unidade”. AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. II, 8, §22. São Paulo: Paulus, 2004, p.102.

²²³ Note-se, aqui, que, enquanto os filósofos ditos cartesianos - tais como Malebranche, Espinosa e Leibniz - dedicam boa parte de seus esforços para oferecer uma solução satisfatória a esta questão, Blaise Pascal limita-se a descrever a união espírito-corpo como sendo um problema verdadeiramente insolúvel.

²²⁴ Santo Agostinho, *Cidade de Deus*, XXI, 10: *“A maneira como o espírito está unido ao corpo não pode ser compreendida pelo homem e, no entanto, isso é o próprio homem”*. Cf. PASCAL, B. *Pensamentos*. Martins Fontes, 2005, p.86, n.34.

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”.

Além de achacar a invencível futilidade em que se encontram as relações humanas próprias ao homem decaído – já que estamos condenados a amar e sermos amados em função de características altamente volúveis -, o fragmento Laf.688/Br.323 patenteia, definitivamente, uma consequência *ontológica* do pecado original: a pulverização da natureza humana.

Acompanhemos, a este respeito, a declaração de Luís César Oliva: “*A corrupção decorrente do pecado original implodiu a substância humana. (...) No paraíso, Adão vivia em comunhão com Deus, uma união perfeita onde a participação na essência divina garantia a congregação dos acidentes humanos. O pecado destruiu essa ordenação. Embora faça parte do universo ético, a ação pecaminosa teve consequências metafísicas. A punição do homem foi o afastamento de Deus, da sua verdadeira essência, aquilo que há de mais profundo no homem (“mais eu do que eu mesmo”)*”²²⁵.

Evidencia-se, assim, o motivo de, ao se debruçar sobre o ser humano, Pascal concentrar-se preferencialmente sobre nossa *condição*, em detrimento de nossa *natureza*. Isto ocorre porque, no fim das contas, o homem decaído não possui qualquer natureza - o pecado a corroe por completo. Como lemos no já citado fragmento Laf.126/Br.93, naquilo que muitos pensadores veriam a mão da *natureza*, Pascal vê, quando muito, efeitos do costume: “*os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada? Mas o que é natureza? (...) Temo muito que*

²²⁵ OLIVA, L. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*. In: KRITERION, Belo Horizonte, nº 114, Dez/2006, p.402. Para fornecer subsídios à tese segundo a qual, para Pascal, Deus seria a verdadeira essência do homem (tese que, aliás, subscrevemos), Oliva cita o seguinte trecho do fragmento Laf.929/Br.555: “*Não te compares aos outros, mas a mim (Jesus). Se não me encontras naqueles a quem te comparas, tu te comparas a um abominável. Se me encontras neles, tu te comparas a mim. Mas o que há de comparar? Tu? Ou eu em ti? Se é a ti que comparas, comparas um abominável. Se sou eu, então comparas-me comigo mesmo. Ora, eu sou Deus em tudo*”.

essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza”.

Estes dados nos permitem, outrossim, melhor compreender o problema que deixamos em aberto há alguns parágrafos, qual seja: o que poderíamos esperar da *luz natural* pascaliana na exata medida em que ela não é senão *natural*? Ora, já sabíamos que, diferentemente da *intuição* cartesiana, a *luz natural* não nos dá acesso à essência das coisas. Agora, no entanto, começamos a entender o porquê disto: em decorrência da gravidade das consequências do pecado original, para o homem pós-lapsário, “natureza” não é senão sinônimo de *dissolução* – ontológica - e *insuficiência* - epistemológica.

Sobre tal insuficiência epistemológica do homem decaído – à qual ainda muito se voltará – pode-se dizer que se encontra bem resumida no seguinte trecho do fragmento Laf.149/Br.430, no qual, dando voz à Sabedoria divina, Pascal decreta: “*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”.*

Este é, pois, o legado da queda: dissolução de nossa substância e desarranjo de nosso aparelho cognitivo que, presentemente, só encontra “trevas”. De qualquer modo, o importante, neste ponto, é que fique assente, de uma vez por todas, que, para nosso filósofo, os termos “natureza” e “natural” - quando atrelados ao estado pós-lapsário – têm sempre um significado negativo, conotando ausência, aniquilamento, deficiência²²⁶.

Passemos, agora, a palavra a Gérard Lebrun: “*Esse termo (luz natural), em Pascal, (...) designa (...) o conjunto dos conhecimentos primitivos que não podem ser encapados pelo discurso. Uma ideia que me é dada pela “luz natural” é uma ideia simples (ser, espaço, movimento, número, igualdade, etc.), que acontece ser a mesma para todos, de maneira que não é necessário defini-la para que todos os que entendem a mesma língua, sábios ou ignorantes, entendam sob seu nome a mesma coisa. Os nomes que designam*

²²⁶ Ainda a respeito das consequências *epistemológicas* do pecado, conferir: PONDÉ, L. *Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2004. “A questão que pretendo responder neste breve ensaio é a seguinte: como é possível, segundo a filosofia teológica de Blaise Pascal, para o ser humano caído em desgraça produzir conhecimento experimental dentro de certos critérios de consistência? Essa será a agenda secreta que estarei buscando” (p.13-14).

*essa ideia são as “palavras primitivas” – primitivas porque são incapazes de ser definidas”*²²⁷.

No intuito de melhor entender as afirmações de Lebrun, debrucemo-nos sobre a questão do *tempo*. De acordo com o pensamento pascaliano, à audição da palavra “tempo” todos os lusófonos voltariam sua atenção ao mesmo objeto, à mesma realidade (da mesma maneira que o fazem os anglófonos ao ouvirem a palavra “time”, os francófonos ao ouvirem a palavra “temps”, etc.).

Note-se que é precisamente a *luz natural* a potência que aí atua. É ela que me garante que, ao pronunciar um termo conhecido por meu interlocutor, passamos ambos a pensar na mesma coisa. Entretanto, não nos iludamos: isto não significa que, por exemplo, meu colocutor e eu sequer vislumbremos a natureza do *tempo*, do *ser* ou de qualquer outra realidade nomeada por uma palavra primitiva – esta entendida como um termo detentor de um significado tão claro que qualquer tentativa de o verbetar não faria nada além de obnubilar o discurso²²⁸.

Com efeito, como Pascal nos revela na seguinte passagem de *Do espírito geométrico*, não são raros aqueles que, na ânsia de definir as palavras primitivas, chegam a utilizar-se, em sua definição, do mesmo termo que pretendiam definir - ou de outros que dele derivam diretamente -, não ensejando, assim, nada além de uma grande confusão: *“há aqueles que vão até à absurdidade de explicar uma palavra por ela mesma. Sei de quem definiu a luz do seguinte modo: ‘luz é um movimento luminar de corpos luminosos’; como se pudéssemos entender as palavras ‘luminar’ e ‘luminoso’ sem entender ‘luz’. Não se pode tentar definir o ser sem cair nesta absurdidade: pois não se pode definir uma palavra sem começar por esta, “é”, quer se a exprima, quer se a subentenda”*²²⁹.

Em princípio, não nos parece descabido afirmar que a *confiança* de que, no caso dos termos simples, os significantes remetem eficazmente a seus respectivos significados

²²⁷ LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.34.

²²⁸ “Pois não há nada de mais frágil que o discurso daqueles que querem definir estas palavras primitivas. Que necessidade há de se explicar o que se entende pela palavra “homem”? Não se sabe suficientemente o que se quer designar com tal termo? E que vantagem pensava nos proporcionar Platão ao dizer que se trata de um animal com duas pernas e sem penas? Como se a ideia (de homem) que tenho naturalmente, e que não posso exprimir, não fosse mais nítida e mais segura que a que ele me dá com sua explicação inútil e mesmo ridícula; pois um homem não perde a humanidade ao perder as duas pernas, e um peru não a adquire ao perder suas penas”. PASCAL, B. *De l’esprit géométrique et de l’art de persuader*. Section I. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.350.

²²⁹ PASCAL, B. *De l’esprit géométrique et de l’art de persuader*. Section I. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.350.

- bem como o *ceticismo* quanto à possibilidade destes significantes revelarem-nos a essência dos objetos de que são signos – Pascal *possa* tê-los sorvido, ambos, de santo Agostinho²³⁰. A bem da verdade, quando as duas passagens transcritas abaixo são colocadas lado a lado (a primeira das quais retirada de *Do espírito geométrico* e, a outra, extraída das *Confissões*), acreditamos ser praticamente impossível negar que, ao escrever suas linhas, Pascal tinha em mente (senão sob seus olhos) o texto agostiniano.

De fato, em *Do espírito geométrico*, Pascal declara: “*não é a natureza dessas coisas que digo ser conhecida por todos: mas simplesmente a relação existente entre o nome e a coisa; de sorte que com esta expressão, “tempo”, todos voltam o pensamento ao mesmo objeto: o que basta para fazer com que o termo não precise ser definido, ainda que, em seguida, ao examinar o que é o tempo, divirjamos após nos pormos a pensar; pois as definições não são feitas senão para designar as coisas que se nomina, e não para mostrar sua natureza*”²³¹.

Ora, nas *Confissões*, Agostinho já tinha questionado: “*O que é realmente o tempo? Quem poderia explicá-lo de modo fácil e breve? Quem poderia captar o seu conceito, para exprimi-lo em palavras? No entanto, que assunto mais familiar e mais conhecido em nossas conversações? Sem dúvida, nós o compreendemos quando dele falamos, e compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei*”²³².

Aliás, com os primeiros princípios da razão - que, como já demos a entender, também são objeto da *luz natural* - passa-se algo muito similar ao que se passa com as *palavras primitivas*. O fato de não podermos demonstrar os primeiros princípios *não é* nenhum indício de um hipotético contato imediato com a Verdade (do mesmo modo que não o era nossa incapacidade de definir os termos simples). Ao invés disso, termos que partir de princípios de cuja veracidade não podemos nos certificar é antes de tudo uma limitação, um verdadeiro “estar à deriva” na ordem do conhecimento, assim como nossos

²³⁰ Tese geral que estamos apenas a *sugerir* – e cuja devida comprovação requereria uma longa e pormenorizada investigação, a qual fugiria do escopo do presente trabalho. Sem embargo, cremos ser inegável a influência que santo Agostinho exerce sobre Pascal (ao menos) no que tange a suas considerações sobre a “natureza” do *tempo* – considerações estas que serão explicitadas nos próximos parágrafos.

²³¹ PASCAL, B. *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. Section I. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.350.

²³² AGOSTINHO. *Confissões*. XI, 14. São Paulo: Paulus, 2004, p.338.

corpos “estão à deriva” entre o tudo e o nada. Eis o porquê de o filósofo, no famoso fragmento Laf.199/Br.72 (o “fragmento da desproporção”), assegurar que: “*a nossa inteligência ocupa, na ordem das coisas inteligíveis, a mesma posição que o nosso corpo ocupa na extensão da natureza. Limitados em todo gênero, esse estado que ocupa o meio entre dois extremos encontra-se em todas nossas potências*”.

Note-se que este “meio” de que nos fala Pascal nada tem que ver com o justo-meio aristotélico²³³. O “meio” pascaliano não deve remeter-nos a qualquer ancoradouro ou estrela norteadora, mas à situação do naufrago, de modo que se pode dizer que nossos *princípios racionais* se encontram no *meio* da ordem das “coisas inteligíveis”, tal como os destroços de um navio que foi a pique se encontram no *meio* do oceano.

No entanto – como também já havíamos introduzido há alguns parágrafos²³⁴ - não seria lícito que, da constatação de que nossos primeiros princípios são contingentes (na exata medida em que não podemos estar seguros de que são primeiros *em si mesmos*), tirássemos a conclusão de que o ser humano não é capaz de qualquer certeza. Quem intui que “B” é “B” e não “não-B”, está, até certo ponto, amplamente autorizado a sustentar que este é um conhecimento *certo*: afinal, ninguém – espontaneamente - deixa de acreditar em sua verdade.

Segundo cremos, será tendo em mente este tipo de certeza que, nos *Pensamentos*, Pascal dirá que “*a natureza confunde os pirrônicos*”(Laf.131/Br.434). A este respeito, o filósofo afirma que, não obstante os argumentos pirrônicos serem irrefutáveis, há coisas das quais nunca poderemos *sinceramente* duvidar: “*Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe. Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito*”(idem).

Não podemos duvidar de que estamos acordados ou de que, por exemplo, X, somado a X, resulta em 2X. A *natureza* - ou, mais precisamente, a *luz natural* – não nos

²³³ Doutrina amplamente desenvolvida na *Ética a Nicômaco*, segundo a qual a virtude seria aquilo que se encontra entre dois vícios opostos.

²³⁴ Na ocasião em que constatamos que o fato de o “método ideal” nos ser impraticável não nos autoriza a abandonar toda e qualquer ordem na investigação das coisas que pretendamos conhecer. Com efeito, quando se trata de alcançar – ou produzir - “certezas”, há métodos que são impreterivelmente mais profícuos que outros – *ainda que nenhum deles seja o ideal*. Recordemos que, então, Pascal exaltava o método da geometria *justamente* por trabalhar com “princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para que, assim, possam servir-lhes de prova”.

deixa “chegar até esse ponto”. Destarte, será que o pirronismo não é tão invencível quanto havíamos assentado ou – o que seria pior – que o filósofo está a se contradizer? Na realidade, não se trata de nada disso. Expliquemo-nos.

Para que se compreenda o que Pascal quer dizer quando fala em “certeza” dos princípios da razão, parece-nos necessário que se tenha em mente que a incapacidade humana de duvidar de certas coisas não deriva, de modo algum, da descoberta de pretensas certezas absolutas que se imporiam a nós como tais.

Lembremo-nos que, ao retomar o argumento cartesiano do *gênio maligno*, Pascal confessa que – a menos que reconheçamos, pela fé, que somos criaturas de um Deus amoroso - não há como estarmos certos da retidão dos princípios racionais. Transcrevamos, novamente, o trecho que ora nos interessa: “*não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão (o fato de) que os sentimos em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade (...)*”(Laf.131/Br.434).

Indiscutivelmente, sentimos, por meio da *luz natural*, que, por exemplo, tudo aquilo que existe é causado por algo. Todavia, dado que não estamos mais no estado em que fomos criados, os “*sentimentos naturais*” dos quais não conseguimos nos desvencilhar nada mais provam do que nossa incapacidade de os colocar *naturalmente* em dúvida. Neste sentido, alguns argumentos céticos – notadamente o do *gênio maligno* – podem, positivamente, ser chamados de *artificiais*: conquanto que, por *artificiais*, entendamos tão somente *não naturais*, e não sofísticos ou pertinazmente extravagantes.

No intuito de fornecermos mais subsídios à nossa hipótese interpretativa, remetemos o leitor ainda para as linhas iniciais do fragmento da *aposta*, onde se lê: “*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).

Ora, se no fragmento Laf.131/Br.434 Pascal já afirmava que, no limite, só podemos estar plenamente certos da veracidade dos *sentimentos naturais* por meio da fé, no fragmento da *aposta* o filósofo indica, uma vez mais, que a “certeza” que temos no

que toca aos números e coisas afins confunde-se, no fim das contas, com um *acreditar*: “e não pode acreditar em outra coisa”²³⁵.

De fato, em Pascal, tudo se passa como se, ao encontrarmos uma verdade da qual não podemos *naturalmente* suspeitar, não tivéssemos topado *senão* com um *limite* humano de duvidar: a “necessidade” de algo está menos na própria coisa do que no sujeito que, supostamente, a conhece.

Esta interpretação da epistemologia pascaliana coloca-nos, pois, em condições de compreender o porquê de Pascal, no fragmento Laf.131/434, ao demarcar aqueles que podem ser tidos pelos *limites* do pirronismo, fazer questão de declarar que “*nunca houve pirrônico efetivo perfeito*”²³⁶, quando poderia simplesmente ter declarado que *nunca houve pirrônico perfeito*.

Ora, para nós apenas um fator há que explique a presença do adjetivo “efetivo” na referida frase, qual seja: indicar que ninguém é capaz de, *efetivamente* – isto é, *realmente*, no dia-a-dia -, duvidar de todas as coisas. Com isto, note-se, a possibilidade de se ser um pirrônico *não-efetivo* (ou *teórico*) perfeito é, até segunda ordem, mantida: em que pese nossa incapacidade *psicológica* de colocar determinadas coisas sob suspeita (ou seja, em que pese nosso impulso incontornável para considerar *verdadeiros* determinados conhecimentos²³⁷), em tese *tudo* pode ser posto *racionalmente* em xeque pelos argumentos céticos²³⁸.

Não há, pois, qualquer contradição em Pascal. Afinal, se os argumentos céticos são capazes de “nocautear” qualquer dogmatismo e de colocar em dúvida todas as coisas, disto não resulta, todavia, que não possamos falar em certezas *demasiadamente humanas*,

²³⁵ Ainda sobre isto, lê-se no fragmento Laf.419/Br.89: “*O costume é nossa natureza. Quem duvida então de que a nossa alma, estando acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso*”? – grifo nosso.

²³⁶ Em francês: “(...) *et je mets en fait qu’il n’y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait*”.

²³⁷ Lembremos que, em um trecho já citado de *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal não se furtava a declarar, em alto e bom som, que a geometria é “perfeitamente verdadeira”. Ora, sopesando tudo quanto vimos, sustentamos que, ao classificar a geometria como “perfeitamente verdadeira”, nosso filósofo pode muito bem ter querido dizer apenas isto, a saber: a menos que lancemos mão de argumentos muito artificiais, somos efetivamente incapazes de problematizar a veracidade das proposições geométricas.

²³⁸ A posição que sustentamos aqui também é compartilhada por José Raimundo Maia Neto que, em *The Christianization of Pyrrhonism* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, p.55), afirma: “*o que Pascal declara ser verdadeiro na posição dogmática é apenas a dificuldade psicológica de se duvidar dos princípios intuitivos*”. Grifo nosso.

já que (parafrazeando o fragmento da aposta) somos feitos de tal maneira que não podemos deixar de acreditar em certas “verdades”.

Retomemos uma analogia que encetamos há algumas páginas e declaremos que, se um naufrago pode, com certa justiça, dizer que a tábua onde desesperadamente se agarra é firme (claro está, em comparação com a água que a circunda), o homem pascaliano pode sustentar que os conhecimentos da *luz natural* são certos - afinal, são aquilo que, para nós, há de mais sólido ou menos sujeito a flutuações. Todavia, que naufragos e sequiosos da Verdade não se enganem: suas tábuas e seus princípios continuam, também eles, à deriva, não constituindo portos-seguros dos quais se possa esperar algo mais do que uma salvação precária.

Em suma: nenhum conteúdo próprio à *luz natural* é capaz de livrar o homem das trevas em que se encontra. Ainda que, partindo de termos primitivos e simples princípios, possamos construir discursos coerentes (e, em grande medida, convincentes) sobre a realidade, o conhecimento certo e seguro da Verdade continua, decepcionantemente, apartado de nós²³⁹.

²³⁹ Não poderíamos terminar esta seção de nosso trabalho sem tecer um breve comentário a respeito do *sui generis* fragmento Laf.110/Br.282 – peculiar por conter as únicas linhas pascalianas que *parecem* atribuir o conhecimento dos primeiros princípios ao *coração*.

Com efeito, como se pode depreender de inúmeras passagens de diversas de suas obras (cf., por exemplo, Laf.298/Br.283 e Laf.380/Br.284), o *coração* é, para Pascal, uma instância relacionada à *vontade* humana, da qual Deus se utiliza para trazer os homens a Si. Todavia, tentar determinar, de modo mais preciso, se o *coração* também pode ser considerado, com justiça, a instância responsável pelo conhecimento dos princípios (ou seja, estabelecer se, em certo sentido, “*coração*” nada mais é do que outro nome dado à *luz natural*) é uma tarefa a que nos furtaremos aqui – tanto por já a termos empreendido alhures (Cf. *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016, p.41-53; *10 lições sobre Pascal*. Petrópolis: Vozes, 2017, p.38-53), como por, no limite, ser irrelevante para nossa presente empreitada. Sobre o fragmento Laf.110/Br.282 importa-nos, entretanto, relatar o seguinte: quando Pascal afirma que - pelo simples fato de não poderem ser demonstrados pela razão - os primeiros princípios não devem ter sua verdade questionada (“*Conhecemos a verdade (...) 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.*”), não nos parece descabido entender que, com tal declaração, o filósofo pretende, acima de tudo, *relativizar os julgamentos da razão*: e não alçar os princípios de que ela parte aos céus das verdades absolutas e irretorquíveis. Ora, como já sabemos por conta de tudo quanto vimos ao longo deste capítulo, Pascal alimenta muitas desconfianças quanto à retidão de nossos raciocínios (que são passíveis de ser deturpados pela imaginação, pelas doenças, pelo interesse, etc.). Logo, parece-nos que se trata, no fragmento Laf.110/Br.282, *menos* de – gratuitamente - atrelar aos princípios um grau superlativo de certeza *do que* de rebaixar, uma vez mais, a razão “*raciocinante*” - que, agora, repentinamente, aparece como indigna de exigir dos conhecimentos intuitivos algo que ela própria não nos pode oferecer. Como se dirá na sequência do próprio fragmento Laf.110/Br.282: “*essa impotência não deve servir portanto senão para humilhar a razão*”.

Sobre o teor eminentemente *apologético* do fragmento Laf.110/Br.282 (ditado por Pascal a seu secretário), conferir GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*, capítulo III – “Do coração”. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p.85-111.

Capítulo 5 – O (des)conhecimento da justiça

Uma vez cômicos das teses e argumentos gerais do ceticismo pascaliano, foquemo-nos, finalmente, sobre a questão da *justiça*. Citemos, pois, novamente, o seguinte trecho do fragmento Laf.60/Br.294: “*certamente se ele (o homem) a conhecesse (a justiça), não teria estabelecido esta máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens, que cada um siga os costumes do seus país. O esplendor da verdadeira justiça 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*”.

Percebamos que o caminho adotado por Pascal no texto transcrito é similar àquele que o grego Carnéades trilhava para indicar a injustiça intrínseca às normas políticas. Com efeito, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, Hugo Grotius afirma – nos *Prolegomena* – que um dos expedientes carneadianos para sustentar a gratuidade das leis é acenar para a incrível variabilidade a que estão submetidas: modo de raciocinar que, àquela altura, classificamos como *a posteriori*²⁴⁰ - precisamente por provar a *causa* (nossa ignorância relativamente àquilo que pode ser chamado de “direito natural”) a partir de seu *efeito* (a inconstância dos estatutos humanos). Ora, Pascal não *parece* estar, aqui, agindo distintamente de seu antecessor acadêmico²⁴¹. No entanto, cabe perguntar: será que o desconhecimento da justiça sustentado no fragmento Laf.60/Br.294 é uma tese que, de alguma maneira, pode ser nuançada? E, se esse for o caso, o que ainda haveria para ser dito sobre esta temática em Blaise Pascal?

Primeiramente, fazendo eco a Édouard Morot-Sir, queremos sugerir que, para Pascal, “justiça” é um termo primitivo²⁴². De acordo com esta hipótese de leitura (e como se segue daquilo que foi dito no capítulo anterior), ao ouvirmos a palavra “justiça”, todos

²⁴⁰ Apesar de tal classificação não ser realizada, de modo explícito, pelo próprio Grotius, nós a formulamos tendo por base suas próprias teses, como, aliás, deixamos claro em nosso primeiro capítulo. Vale lembrar, ainda, que, para o jurista, não é lícito que, a partir da notável variabilidade das leis, se conclua a inexistência do direito natural: afinal, diz Grotius, não se pode esperar que povos depravados pautem suas regras pela justiça. Em outras palavras: para o autor holandês, a inconstância das normas sociais depõe contra os homens, não contra verdadeira justiça, derivada, de modo necessário, da própria natureza humana.

²⁴¹ Ainda que – é importante que se diga desde já – Pascal, diversamente de Carnéades, jamais chegue a negar a existência da justiça, limitando-se a indicar sua abstrusão.

²⁴² “Referindo-nos ao vocabulário do opúsculo Do espírito geométrico e da arte de persuadir, diremos, de início, que “justiça” pertence à categoria das palavras primitivas”. MOROT-SIR. É. *La justice de Dieu selon Pascal*. In: *Justice et force: politiques au temps de Pascal*. (Org. FERREYROLLES, G.). Paris: Klincksieck, 1996, p. 281.

voltamos nossa atenção para o mesmo objeto, ainda que a essência mesma deste objeto continue nos sendo completamente desconhecida.

Ocorre, aqui, o que ocorria com o *tempo* (e o que, de resto, ocorre com *todos* os termos primitivos): quando não me perguntam o que é a *justiça*, “sei” perfeitamente o que ela é. Contudo, quando, efetivamente, me perguntam o que ela seja, vejo-me em dificuldades *tanto* para atinar com uma resposta *quanto* para convencer meus interlocutores de sua veracidade (claro está, desde que me aventure a oferecer-lhes uma resposta).

A alegada dificuldade em que nos encontramos para compreender a justiça – quer parecer-nos – inspirou Pascal a escrever as seguintes linhas autobiográficas:

“Passei muito tempo da minha vida pensando que havia uma justiça e nisso não estava enganado, pois de fato existe conforme Deus nos quis revelar, mas eu não via sob esse aspecto, e é aí que estava enganado, pois acreditava que a nossa justiça era essencialmente justa e que eu tinha meios de reconhecê-la e julgar a respeito dela, mas me vi tantas vezes com falta de julgamento correto que finalmente comecei a desconfiar de mim e depois dos outros. Vi todos países e homens mudando. E assim, depois de muitas mudanças de julgamento no que diz respeito à verdadeira justiça, reconheci que a nossa natureza não era mais que uma contínua mudança e daí em diante não mudei mais. E se eu mudasse, confirmaria a minha opinião” (Laf.520/Br.375).

O fato de Pascal admitir que há uma justiça - aquela que Deus quis nos revelar – não deve, aqui, causar-nos qualquer espanto. Com efeito, se Pascal se embasbaca com a abstrusão da dita justiça, ele o faz tão somente quando a tenta abarcar por meio da luz e da razão naturais, pois, como cristão, é evidente que o filósofo não duvida, *quer* da existência da Justiça, *quer* da retidão dos mandamentos divinos²⁴³.

Não há em Pascal, entretanto, nenhum flerte com qualquer tipo de governo com características teocráticas – nem, tampouco, qualquer tentação de submeter os reis ao poder papal²⁴⁴. Assim sendo, o fato de sabermos que há uma justiça – a Justiça revelada – não nos põe em melhor situação quando se trata de tentar dar um fim à alucinante

²⁴³ Ainda que não haja nada em Pascal que sequer lembre a sistematização do *direito divino* realizada por Grotius, brevemente exposta nos últimos parágrafos do primeiro capítulo desta tese.

²⁴⁴ Diversamente do que faz – por exemplo - Egídio Romano em *De Ecclesiastica Potestate* (de 1302), onde pretende justificar a submissão sistemática do “gládio temporal” ao “gládio espiritual”.

mutabilidade a que estão sujeitas as constituições humanas (diríamos hoje, à alucinante mutabilidade a que estão sujeitas as *instituições laicas*).

A peculiaridade do fragmento Laf.520/Br.375 está, pois, em expor, num contexto permeado por ares confessionais, aquilo que no fragmento Laf.60/Br.294 era declarado de modo impessoal - a contingência de nossa (noção de) justiça -, atrelando, por sua vez, tal contingência à contingência (ou inconsistência) de nossa própria natureza: “*depois de muitas mudanças de julgamento no que diz respeito à verdadeira justiça, reconheci que a nossa natureza não era mais que uma contínua mudança*”. Perceba-se, de passagem, que a inconstância intrínseca ao homem alegada por Pascal é, por si só, capaz de inviabilizar o projeto grotiano de chegar às leis do justo e do injusto *a partir* de uma análise das características que, pretensamente, seriam comuns a todos nós²⁴⁵.

Assim, até este ponto, tudo continua indicando que o homem não tem qualquer conhecimento *natural* da justiça. Mas, será mesmo? Vejamos, a esse respeito, o que o filósofo tem a nos dizer em sua *provincial* de número quatorze²⁴⁶. Lá, dirigindo-se aos “reverendos padres” jesuítas, Pascal dispara:

“*Vocês estão longe do sentimento da Igreja e até da natureza. As permissões para matar que vocês concedem em tantas situações mostram que nesta matéria vocês esqueceram de tal maneira da lei de Deus e apagaram de tal modo as luzes naturais que precisam ser de novo instruídos sobre os princípios mais simples da religião e do senso comum; pois que há de mais natural que esta opinião: que um particular não tem direito sobre a vida de outro? Somos nós mesmos tão bem instruídos sobre isso, diz São Crisóstomo, que quando Deus estabeleceu o princípio de não matar, não acrescentou*

²⁴⁵ Lembremos, também, que, se, em Hobbes (a exemplo do que ocorre em Grotius), o homem tem acesso direto às leis naturais, estas, no entanto, nada têm que ver com a justiça de que se trata aqui, estando muito mais relacionadas com o instinto de autopreservação que moveria todos os indivíduos. Em Hobbes, como vimos, as leis naturais - em que pese serem racionais - são apenas regras de sobrevivência: não passando o *justo* e o *injusto* de meras decisões dos diferentes legisladores.

²⁴⁶ Resumidamente, a obra que conhecemos como “*Provinciais*” é um conjunto formado por dezoito cartas (e pelo fragmento de uma décima nona) em que Pascal polemiza contra os jesuítas de sua época. De modo geral, pode-se dizer que as *Provinciais* são uma resposta à perseguição que os (assim chamados) jansenistas vinham sofrendo por terem se erguido contra a moral laxista apregoada por alguns destacados membros da Companhia de Jesus. Ora, se nas três primeiras *cartas* Pascal tinha se concentrado em evidenciar a fraudulência do processo movido contra Antoine Arnauld pelos jesuítas, da quarta *carta* em diante o filósofo se dedica a atacar, frontal e abertamente, a moral destes últimos. A décima quarta *provincial* faz, obviamente, parte deste último bloco de missivas. Sobre as *Provinciais*, conferir: BAYET, A. *Les provinciales de Pascal*. Paris: Société Française d’Éditions Littéraires et Techniques, 1929.

*que é porque o homicídio é um mal; pois, diz esse Padre, a lei pressupõe que já tenhamos aprendido da natureza tal verdade (...)*²⁴⁷”.

Note-se que, no trecho citado, a proibição do homicídio surge como uma regra de justiça ditada pelas “*luzes naturais*”²⁴⁸. Ora, isto permitirá que, na sequência da *carta*, os padres jesuítas sejam duramente alvejados por condescenderem com assassinatos perpetrados em nome da honra ou, ainda, para a manutenção de bens materiais²⁴⁹, ao passo que, segundo Pascal, tais atos violentos só seriam tolerados pela esmagadora maioria dos homens quando cometidos em vista da defesa da pudicícia ou da própria vida:

*“Segundo santo Agostinho, (...) quem, sem autoridade, matar um criminoso, se torna ele mesmo criminoso, por esta razão principal de que usurpa uma autoridade que Deus não lhe deu; e os juízes, ao contrário, que têm essa autoridade, são, porém, homicidas, se mandarem matar um inocente contra as leis que devem obedecer. São estes, meus caros Padres, os princípios da tranquilidade e da segurança públicas, que foram admitidos em todos os tempos e em todos os lugares, e com base nos quais todos os legisladores do mundo, santos e profanos, estabeleceram suas leis, sem que jamais até mesmo os pagãos tenham aberto exceção a essa regra, senão quando não se pode evitar de outra maneira a perda da pudicícia ou da vida”*²⁵⁰.

Ao analisar tão desconcertante passagem, sejamos honestos e confessemos que não vislumbramos como seria possível conciliar – sem a confecção de alguma chave de leitura - a declaração de que (na ausência das condições acima assinaladas) o homicídio²⁵¹ nunca foi considerado justo, com, por outro lado, aquilo que nos é dito no fragmento Laf.60/Br.294, onde se lê: “*o capricho dos homens se diversificou a ponto de não haver*

²⁴⁷ PASCAL, B. *As Provinciais*. 14ª carta. São Paulo: Filocalia, 2016, p.190.

²⁴⁸ Não cremos que haja qualquer motivo para se supor que as “luzes naturais” das *Provinciais* constituam uma instância distinta da “luz natural” que figura em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*.

²⁴⁹ “*Quem deu a vocês o poder de dizer (...): é permitido matar quem vem para vos ferir? E, em outro lugar, é permitido matar aquele que nos quer fazer uma afronta, segundo o parecer de todos casuístas, “ex sententia omnium” (...)? Com que autoridade, vocês, que não passam de particulares, dão esse poder de matar aos particulares e até aos religiosos? É isso que seria preciso responder; e vocês julgam ter satisfeito essa exigência dizendo simplesmente, em sua décima terceira impostura, que o valor pelo qual Molina permite matar um ladrão que foge sem nos fazer nenhuma violência não é tão pequeno como eu disse, e tem de ser mais de seis ducados. Como isso é fraco, meus caros Padres! (...) Não deixarei de criticá-los. Pelo menos, vocês não seriam capazes de dizer que ele ultrapassa o valor de um cavalo (...)*”. PASCAL, B. *As Provinciais*. 14ª carta. São Paulo: Filocalia, 2016, p.193-194.

²⁵⁰ PASCAL, B. *As Provinciais*. 14ª carta. São Paulo: Filocalia, 2016, p.192.

²⁵¹ Termo que, em Pascal, refere-se, exclusivamente, ao assassinato de “particulares” por “particulares” – e jamais à pena de morte impingida pelo Estado. Voltaremos a isto no próximo capítulo.

nenhuma (lei comum a todos países). O furto, o incesto, o assassinio de crianças e dos pais²⁵² teve seu lugar entre as ações virtuosas”.

A primeira – e, possivelmente, mais infundada – resposta que poderíamos tentar oferecer a este problema é *supor* que, no curto período que separa a confecção da décima quarta *provincial* e a elaboração dos *Pensamentos*, Pascal tenha ampliado significativamente seus conhecimentos históricos e etnográficos, a ponto de mudar de opinião e não mais considerar como sendo de vigência universal certas regras que, anteriormente, cria serem observadas por *todos* os povos. Isto, no entanto, como já adiantamos, não passa de uma hipótese arbitrária que dificilmente poderia encontrar qualquer dado que lhe pudesse servir de base.

Uma outra interpretação possível do citado impasse consistiria em afirmar que aquilo que faz com que o Pascal dos *Pensamentos* - na contramão do Pascal das *Provinciais* - não mais acredite que há leis universalmente observadas seria, de algum modo, uma (pretensa) crescente influência das ideias céticas sobre sua filosofia: de maneira que, se, nesta última obra, a *luz natural* ainda seria capaz de abarcar a Justiça, nos *Pensamentos* tal potência não mais seria apta para realizar semelhante tarefa. Note-se que estamos, aqui, jogando com a hipótese de que um pensador cético tem maior pendor para duvidar de que há leis aceitas por todos os homens do que o tem um dogmático²⁵³; afinal, em regime de razão insuficiente, a conveniência e/ou o capricho daqueles que promulgam as regras político-sociais *tendem* a se tornar mais relevantes do que o seriam em outras situações.

Contudo, em que pese ser mais sofisticada do que aquela que lhe antecedeu, esta tentativa de solução do problema que ora nos preocupa também nos parece bastante frágil. Explicamo-nos. A décima quarta *provincial* veio à luz em 23 de outubro de 1656; ora, 1657 foi o ano em que, além de ter começado a redigir os *Pensamentos*, Pascal produziu o *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, opúsculo no qual, como vimos, já se punha em questão a capacidade de conhecimento da essência das coisas por meio da *luz*

²⁵² Ao mencionar o “assassinio de crianças”, Pascal pode estar se referindo tanto ao infanticídio praticado pelos espartanos quanto àquele praticado pelos povos americanos (ainda pouco conhecidos à época). Por outro lado, quando se pronuncia sobre o “assassinio dos pais”, acreditamos que o filósofo pode ter em mente o chocante hábito dos esquimós que, literalmente, desfaziam-se dos membros mais idosos do clã, os quais eram deixados para morrer de maneira solitária.

²⁵³ Isto é, um pensador que não duvida da capacidade da razão para distinguir, inequivocamente, o justo do injusto.

*natural*²⁵⁴. Ora, este fato, por si só, torna consideravelmente improvável a tese segundo a qual o Pascal das *Provinciais* ainda não era cético quanto à capacidade da razão para abarcar a Justiça, na exata medida em que poucos meses se interpõem entre a décima quarta *carta* e o cético²⁵⁵ texto de *Do espírito geométrico*.

Mas isto ainda não é tudo. Lembremo-nos de que na *Conversa com o Sr. de Sacy* – ocorrida em janeiro de 1655 (portanto, quase dois anos antes da publicação da décima quarta *provincial*) – Pascal elogiava tanto Epiteto quanto Montaigne: aquele, por ter sido o filósofo que melhor conheceu os deveres do homem; este, precisamente por ter mostrado ao homem a incapacidade em que se encontra para conhecer, com certeza, o que quer que seja.

Pois bem. Naquela ocasião, no meio de seu longo encômio ao autor dos *Ensaio*s, Pascal declarava: “*Ele examina tão profundamente todas as ciências: a geometria, da qual mostra a incerteza nos axiomas e nos termos que ela não define, como extensão, movimento, etc.; a física em muitos mais assuntos; a medicina, em uma infinidade de maneiras; a história, a política, a moral, a jurisprudência e o resto, de tal modo que, fora da Revelação, a rigor duvidaríamos se estamos acordados ou não*”²⁵⁶.

Sublinhemos: na citada passagem, Pascal elogia Montaigne *justamente* por este, dentre outras coisas, delatar a fragilidade dos princípios “da política, da moral e da jurisprudência”. Como releva de outro ponto do colóquio entre Pascal e o Sr. de Sacy, a leitura da obra montaigniana é recomendável *exatamente porque* seu autor nos faz duvidar se, de fato, sabemos “*o que é a saúde, a doença, a vida e a morte, o bem, o mal, a justiça, o pecado, dos quais falamos toda hora. Se temos em nós princípios do verdadeiro e, se aqueles que cremos ter, e que se chamam axiomas e noções comuns (...) são conformes à verdade essencial*”.²⁵⁷

Estes são, pois, os dados do problema. Deles, decorre que, para se sustentar a hipótese interpretativa de acordo com a qual o Pascal dos *Pensamentos* é mais cético do que o era nas *Provinciais* (a ponto de, nestas últimas, ele ainda crer no conhecimento

²⁵⁴ Para uma mais detalhada cronologia da produção pascaliana (bem como para uma acurada biografia de nosso autor), conferir: ATTALI, J. *Blaise Pascal: ou “o gênio francês”*. Bauru: EDUSC, 2003.

²⁵⁵ Pelo menos no que diz respeito ao perfeito conhecimento das realidades significadas pelos termos primitivos.

²⁵⁶ Utilizamo-nos, aqui, uma vez mais da tradução brasileira de Flavio Fontenelle Loque: PASCAL, B. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. São Paulo: Alameda, 2014, p.66.

²⁵⁷ Idem, p.65.

humano da Justiça e, conseqüentemente, na universalidade da observância de determinadas leis) é necessário *não só* pressupor que – como já assinalamos – Pascal tenha mudado, em poucos meses, um ponto central de sua filosofia²⁵⁸, *como também* assumir que o filósofo não endossava, já em 1655, os aspectos do pensamento montaigniano que, sem embargo, tão insistentemente celebra na *Conversa com o Sr. de Sacy*²⁵⁹.

De nossa parte, tendemos a concordar com Pascal quando este afirma que ou um autor “*tem um sentido em que todas as passagens contrárias concordam, ou ele não tem absolutamente sentido nenhum*”(Laf.257/Br.684). Todavia, se assim é, que sentido seria capaz de pôr em concordância as posições encontradas na décima quarta *provincial* e, por exemplo, no fragmento Laf.60/Br.294, que, *grosso modo*, podem, respectivamente, ser resumidas nas seguintes palavras: “há leis que são observadas, desde sempre, por todos os povos” e “não há qualquer lei que tenha sido observada sempre e em todo lugar”?

Estamos convencidos de que uma das respostas viáveis a esta questão pode ser derivada de uma leitura não-estrutural das obras pascalianas, brotando da compreensão do contexto polêmico em que são produzidas as *Provinciais*. A este respeito, lembremos somente que, se as três primeiras *cartas* tinham como principal meta a defesa de Antoine Arnauld frente a seus detratores, a partir da quarta *Provincial* Pascal dedica-se exclusivamente a atacar os casuístas da Companhia de Jesus, que, por sua vez, também se utilizam de missivas para, belicosamente, rechaçar seu anônimo adversário.

Ora, dado que tais *cartas* foram elaboradas no âmbito de uma controvérsia pública, e que nelas se tratava, acima de tudo, de desmascarar os jesuítas e de livrar os fiéis de sua má condução de consciências²⁶⁰, não é despropositado pensar que nelas, por

²⁵⁸ Quer dizer, tenha subitamente “sucumbido” à influência do ceticismo, deixando, em poucos meses, de acreditar na capacidade humana para conhecer as normas do justo e do injusto.

²⁵⁹ Tese que nos parece insustentável, sobretudo à luz do que expusemos na primeira e na segunda seções do quarto capítulo desta tese. Registremos que Christian Lazzeri, diferentemente de nós, parece, de algum modo, flertar com a hipótese segundo a qual Pascal vai se tornando gradualmente mais cético relativamente à habilidade humana de conhecer a justiça - a ponto de o filósofo ser capaz de sustentar, nas *Provinciais* e nos *Pensamentos*, posicionamentos distintos quanto a essa questão. Sobre isto, Lazzeri assegura: “*o problema é que existe, então, uma diferença de posição em Pascal (...) entre as Provinciais e os Pensamentos (...), pois Pascal modificou sua análise do modo de conhecimento da lei natural entre as primeiras e os segundos*”. LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993, p.209.

²⁶⁰ Analisando o contexto de produção da quarta *carta* (bem como daquelas que viriam depois dela), Attali comenta: “*Apesar dessa terceira Carta, em 15 de fevereiro a Sorbonne confirma que Arnauld perdeu seu título de doutor por ter afirmado “que às vezes falta a graça ao justo para cumprir os mandamentos de Deus”. Em Port-Royal, desânimo geral: não será melhor interromper esses panfletos inúteis? Foi então que, num estranho lampejo, Méré, o libertino, posto a par do segredo por Blaise, encontra uma boa ação para reacender a polêmica. Diz que de nada adianta atacar os doutores da Sorbonne, uma vez que o*

vezes, Pascal assumia como verdadeiro aquilo que seus leitores (os letrados em geral) acreditavam sê-lo, ainda que não necessariamente compartilhasse de suas convicções.

Como é comumente aceito, nas *Provinciais* se trata menos de *ensinar* do que de chocar e *persuadir*²⁶¹. Assim sendo, é natural que Pascal parta, em seu discurso, de teses que, sendo aceitas por aqueles a quem se dirige, mostrem-se eficazes no processo de seu convencimento, independentemente de sua (in)verdade intrínseca. Como o próprio autor irá frisar em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, há axiomas que, embora talvez falsos, são, quando admitidos, tão poderosos quanto a mais inquestionada verdade, carregando, consigo, o poder da crença²⁶².

Por certo, recorrer a fatores circunstanciais para dirimir as tensões que se fazem presentes no pensamento de um filósofo se afigura como um expediente perigoso para qualquer especialista, na exata medida em que se trata de um recurso do qual facilmente se pode abusar. Cremos, no entanto, que estamos, aqui, autorizados a fazê-lo. Afinal, sustentar que, num texto público e polêmico, Pascal parte – astuciosamente – de afirmações com as quais não compactua, para, desse modo, livrar os indivíduos de erros que os afastam de Deus não nos parece, em absoluto, constituir uma traição contra o sentido que unifica e o espírito que move a totalidade da obra pascaliana²⁶³, qual seja, a ânsia de, a todo custo, afastar os homens das funestas opiniões do mundo e dispô-los para o recebimento da graça.

Ademais, não parece ocorrer aqui nada substancialmente diverso do que ocorre na famosa *aposta*. Lembremos que, no fragmento Laf.418/Br.233, Pascal, para dispor seus leitores à única postura que, sensatamente, pode ser adotada neste mundo (buscar a Deus de todo coração), parte, sem qualquer crítica prévia, daquilo que certamente pode ser considerado um erro: nosso afã de viver tanto quanto nos seja possível²⁶⁴. Apelar para tal

processo de Arnauld está encerrado, mas por que não atacar frontalmente os casuístas? Afinal, são eles os verdadeiros responsáveis! Ademais, isso obrigaria os jesuítas a defender-se. Basta dessas disputas obscuras sobre a graça, melhor é ridicularizá-los com sua moral hipócrita! E que comece o espetáculo". ATTALI, J. *Blaise Pascal: ou "o gênio francês"*. Bauru: EDUSC, 2003, p.192.

²⁶¹ Ou, caso se queira: nas *Provinciais* trata-se de ensinar *para persuadir*.

²⁶² "(Os princípios) do espírito são verdades naturais e conhecidas de todo mundo, como 'o todo é maior que a parte' e muitos outros axiomas particulares que uns aceitam e outros não, mas que, uma vez admitidos, ainda que falsos, são tão poderosos para levar à crença quanto os mais verdadeiros". PASCAL, B. *De L'esprit géométrique*. Seção II. In: PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.351.

²⁶³ Claro está, à exceção de suas obras científicas.

²⁶⁴ Como se verá no capítulo 8 desta tese, Pascal defende que, se a aversão à morte era algo salutar no homem adâmico, no homem decaído ela constitui um vício. Cf. *Lettre a M. et Mme Perier a Clermont, a*

desejo ao invés de o malsinar parece, de fato, constituir uma verdadeira gafe do filósofo²⁶⁵. Contudo, não nos enganemos: se, na *aposta*, Pascal parte de algo execrável – *sem questioná-lo por um momento que seja* –, ele o faz exclusivamente para levar seu leitor a vislumbrar a mais salutar das verdades: que apostar na existência de Deus é o que há de mais razoável para os homens²⁶⁶.

Quando nos debruçamos sobre a décima quarta *provincial*, faz-se nítido o esforço empreendido por Pascal para desmoralizar os casuístas e sua moral laxista, tarefa tanto mais importante quanto essencial para livrar o povo de seus “falsos profetas”, que não parecem fazer senão empenhar-se ao máximo para afastar os homens de seu Criador. Ora, o que melhor poderia desmoralizar tais guias espirituais do que demonstrar que se negam a prescrever máximas que até mesmo os pagãos considerariam excelsas?

Tudo se passa como se, para Pascal, contar, em sua argumentação, com uma nefanda paixão humana (no caso da *aposta*) - ou com uma falsa opinião²⁶⁷ (no caso da décima quarta *carta*) - fosse um baixo preço a pagar frente ao lucro que daí, eventualmente, possa advir: o ganho de mais almas para o Reino dos Céus. Como sempre em Pascal, trata-se de tentar chegar a Deus através de um caminho pavimentado, a duras penas, com nossos erros e contradições. Eis, pois, que, mesmo quando *polemista* - como no caso das *Provinciais* -, nosso autor é, antes de tudo, um *apologeta*.

Estamos plenamente convencidos de que o ímpeto apologético de nosso filósofo nos fornece uma chave de leitura válida – e mesmo suficiente - quando se trata de pôr em acordo suas discrepantes declarações sobre a *observância das leis* presentes, de um lado, na décima quarta *carta* e, de outro, nos *Pensamentos*. Tal “código de deciptagem”²⁶⁸,

la occasion de la mort de M.Pascal. No que tange à utilização – estrategicamente acrítica – que Pascal faz de nosso desejo de vivermos tanto quanto possível, as seguintes linhas do fragmento Laf.418/Br.233 são particularmente esclarecedoras: “... serieis imprudentes, quando sois obrigados a jogar, de não arriscar vossa vida para ganhar três em um jogo em que há igual possibilidade de perda e de ganho. (...) Não há por que balançar. Há que se dar tudo. E assim, quando se é forçado a jogar, é preferível renunciar à razão para conservar a vida a arriscá-la pelo ganho infinito tão prestes a acontecer quanto a perda do nada”. Grifos nossos.

²⁶⁵ Que, desde então, não deixou de ser assumida como um fato e acidamente denunciada, *tanto* por religiosos, *quanto* por livres-pensadores. Ora, cremos que tais denúncias se devem, em grande medida, a certa incompreensão das estratégias apologéticas pascalianas.

²⁶⁶ Para uma análise pormenorizada da *aposta*, conferir nosso *Limites da apologia cristã* (São Paulo: Garimpo Editorial, 2016), notadamente o capítulo intitulado “A *Aposta*”.

²⁶⁷ Segundo a qual há normas que, positivamente, foram observadas em todos tempos e lugares.

²⁶⁸ Para utilizarmos-nos, aqui, de uma expressão de Gérard Lebrun. Com efeito, Lebrun considera que, para Pascal, o dogma da *queda* desempenha o papel de um “código de deciptagem” capaz de explicar as contradições humanas. Cf. LEBRUN, G. *Blaise Pascal*, Brasiliense, São Paulo, 1983, p.83.

todavia, mostra-se inapto para dirimir outras tensões pascalianas concernentes à mesma temática – principalmente quando se trata de certas tensões que se encontram no interior de uma mesma obra (no caso, no interior dos próprios *Pensamentos*).

Sim. Mesmo algumas passagens da principal obra de Blaise Pascal contêm declarações acerca do conhecimento da justiça que, ao menos num primeiro momento, parecem contradizer-se. Com efeito, se o já muito citado fragmento Laf.60/Br.294²⁶⁹ (a exemplo dos fragmentos Laf.61/Br.309²⁷⁰, Laf.66/Br.326²⁷¹, entre inúmeros outros) sustentam que o homem não conhece a justiça, há curiosos fragmentos que parecem sugerir a tese contrária. Transcrevamos, abaixo, dois deles:

“Sem dúvida a igualdade dos bens é justa, mas, não podendo fazer com que fosse forçoso obedecer à justiça, fez-se com que fosse justo obedecer a força. Não se podendo fortificar a justiça, justificou-se a força, a fim de que o justo e o forte estivessem juntos e que houvesse paz, que é o soberano bem”(Laf.81/Br.299).

“Meu, teu. Este cachorro é meu, diziam aquelas pobres crianças. Este é o meu lugar ao sol. Aí está o começo e a imagem da usurpação de toda a terra”(Laf.64/Br.295).

O que dizer aqui, senão que o autor do fragmento Laf.81/Br.299 considera *justa* a igualdade de bens, ainda que, na prática, a confesse inatingível? O que dizer aqui, senão que o autor do fragmento Laf.64/Br.295 parece achar injusta a existência da propriedade privada, e que, portanto, parece achar *justa* a comunidade de tudo quanto está sob o domínio dos homens? Encontramo-nos, pois, frente a um impasse.

Em outra ocasião²⁷², tentamos indicar que, para Pascal, ainda que as demonstrações metafísicas da existência de Deus não possam ser consideradas

²⁶⁹ “Sobre o que fundamentará ele a economia do mundo que quer governar? Será sobre o capricho de cada indivíduo? Que confusão! Será sobre a justiça? Ele ignora-a”.

²⁷⁰ “Como a moda faz o atrativo, também faz a justiça”.

²⁷¹ “É perigoso dizer ao povo que as leis não são justas, pois ele só obedece a elas porque acredita que são justas. É por isso que é preciso dizer-lhe ao mesmo tempo que é necessário obedecer a elas porque são leis, como é preciso obedecer aos superiores não por serem justos, mas por serem superiores. Assim qualquer sedição fica prevenida, se se puder fazer entender isso e que (essa é) propriamente a definição da justiça”. Note-se que se, aqui, Pascal define a justiça como sendo uma submissão incondicional às leis, isto se dá justamente por partir do pressuposto de que nos é vetado o conhecimento de uma justiça superior às (e independente das) legislações humanas.

²⁷² CF. MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. (São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016), notadamente a seção intitulada: “Motivos teológicos da recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus”, p.124-131.

completamente probantes²⁷³, elas não deixam, apenas por isso, de ser bons argumentos, na exata medida em que nos apresentam certas características que, com efeito, são próprias ao Verdadeiro Deus.

Como bem sublinha Pascal, o inconveniente de se encontrar a Deus por meio da razão *não* consiste em passar a vê-Lo – por exemplo – como o Criador das verdades matemáticas ou como o Ordenador do mundo; afinal, via de regra, tudo a que se chega por meio das provas metafísicas de Sua existência pode, com justiça, Dele ser dito. Ao invés disso, o problema surge apenas quando passamos a reduzir o Deus de Abraão, Isaac e Jacó a algum desses achados de nossa razão²⁷⁴. Resta, pois, confessar que - pelo menos para nós, homens decaídos -, ainda que a *essência* ou a *natureza* divina se encontre totalmente escondida, por vezes conseguimos vislumbrar algumas de Suas qualidades (e isto mesmo *sem qualquer* recurso à Revelação)²⁷⁵.

Pois bem. Acreditamos que é possível que, em Pascal, ocorra com a *justiça* o mesmo que se passa com Deus, a saber: que sua essência seja ignorada pelos homens, ainda que alguns de seus traços se nos deem a conhecer. Note-se que, segundo esta chave interpretativa, Pascal não incorreria em qualquer contradição ao, por um lado, afirmar que não conhecemos a Justiça²⁷⁶ (ou seja, a essência desta) e, por outro, asseverar, por exemplo, que a igualdade de bens (Laf.81/Br.299) ou a posse compartilhada de tudo

²⁷³ Tendo-se em vista que (a exemplo de qualquer raciocínio humano) não são capazes de sobrepujar, de uma vez por todas, as dúvidas levantadas pelos céticos.

²⁷⁴ “O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas. Tampouco consiste apenas num Deus que exerce sua providência sobre a vida e sobre os bens dos homens, para dar uma feliz sequência de anos àqueles que o adoram; esse é o quinhão dos judeus. Mas o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, o Deus dos cristãos é um Deus de amor e de consolação; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui; é um Deus que os faz sentir interiormente a própria miséria e a sua misericórdia infinita; que se une ao fundo da alma deles; que a enche de humildade, de alegria, de confiança, de amor; que os torna incapazes de outro fim que não seja ele próprio”(Laf.449/Br.556).

²⁷⁵ É importante que se sublinhe que a essência divina não é dada a conhecer a nenhum homem decaído – seja ele cristão ou não. Por outro lado, não é menos importante que se note o seguinte: ao conhecer a Deus (por meio das Escrituras e da Tradição) como *Salvador*, o católico, ainda que continue ignorando o que seja a natureza divina, encontra-se em melhor situação do que aqueles que chegam a conhecê-Lo tão somente por meio de provas metafísicas de Sua existência. Com efeito, diversamente destes últimos, aqueles que conhecem a Deus através da Bíblia – isto é, através de Jesus Cristo, o Deus que vem até os homens - *não* correm o risco de se tornar orgulhosos por O terem encontrado se utilizando apenas de suas próprias forças. A respeito disto, lê-se 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*”.

²⁷⁶ “Veri juris – não o temos mais: se o tivéssemos, não tomaríamos como regras de justiça seguir os costumes do próprio país”(Laf.86/Br.297).

quanto há (Laf.64/Br.295) são justas. Tudo se passa como se, por se tratar de uma palavra ou termo primitivo, não pudéssemos definir o que seja em si mesma a justiça²⁷⁷, ainda que, sem embargo, dela pudéssemos conhecer alguns aspectos ou princípios²⁷⁸.

Com efeito, tudo quanto foi exposto acima nos leva a crer que, quando Pascal anuncia nosso *desconhecimento* da justiça, ele o faz tendo em mente a *natureza* desta; e, quando, por outro lado, dá a entender que a conhecemos, ele está a considerar não sua essência, mas, por assim dizer, algumas de suas propriedades.

Finalmente, caso esta interpretação não seja equivocada, compreende-se como Pascal – apesar de não acreditar que o homem conheça, naturalmente, a justiça – pode (em um trecho já analisado da décima quarta *provincial*²⁷⁹) repreender os jesuítas por não se aterem às normas fornecidas pelas “luzes naturais”: afinal, se tais luzes não nos apresentam a essência mesma da justiça, elas, não obstante, parecem nos dar a conhecer *alguns* de seus princípios²⁸⁰.

²⁷⁷ Precisamente por não termos acesso à sua natureza. A bem da verdade, é difícil determinar o que – do ponto de vista pascaliano – seria conhecer a essência da justiça. Quer parecer-nos, no entanto, que o conhecimento de tal essência pode ter sido – para o homem pré-queda – algo análogo ao conhecimento de uma fórmula que, sendo aplicada a qualquer circunstância particular, revelaria, infalivelmente, a justiça - ou injustiça - dos elementos (atos, omissões, intensões, etc.) a serem julgados.

²⁷⁸ Além dos aspectos - ou princípios – de justiça já indicados, há alguns outros que podem ser depreendidos da leitura do fragmento Laf.905/Br.385, bem como da própria décima-quarta *provincial*. Voltaremos a isto no próximo capítulo.

²⁷⁹ O qual aqui transcrevemos novamente para a comodidade do leitor: “*Vocês estão longe do sentimento da Igreja e até da natureza. As permissões para matar que vocês concedem em tantas situações mostra que nesta matéria vocês esqueceram de tal maneira da lei de Deus e apagaram de tal modo as luzes naturais que precisam ser de novo instruídos sobre os princípios mais simples da religião e do senso comum; pois que há de mais natural que esta opinião: que um particular não tem direito sobre a vida de outro? Somos nós mesmos tão bem instruídos sobre isso, diz são Crisóstomo, que quando Deus estabeleceu o princípio de não matar, não acrescentou que é porque o homicídio é um mal; pois, diz esse Padre, a lei pressupõe que já tenhamos aprendido da natureza tal verdade*”. PASCAL, B. *As Provinciais*. 14ª carta. São Paulo: Filocalia, 2016, p.190.

²⁸⁰ Tais como aquele que reza que um particular não tem direito sobre a vida de um semelhante seu.

Capítulo 6 - Entraves para a elaboração e promulgação de leis justas

As análises desenvolvidas no capítulo anterior nos levaram a concluir que, ainda que não conheçam a essência mesma da justiça, os homens possuem algum conhecimento de certas regras – ou princípios - do justo e do injusto. Ora, isto nos impele a formular duas novas questões, quais sejam: i) será que, em alguma medida, nos é possível – partindo dos citados princípios – elaborar leis que sejam algo mais que fruto do acaso ou do arbítrio humano?; e ii) caso a resposta à pergunta precedente seja positiva, será que, ao menos em princípio, os homens seriam capazes de conformar um Estado a tais leis?²⁸¹

Comecemos, pois, nossa investigação, lembrando-nos do que Pascal nos diz no fragmento Laf.512/Br.1, do qual citamos, abaixo, um longo trecho:

“Diferença entre o espírito de geometria e o espírito de finura. Num, os princípios são palpáveis, mas afastados do senso comum, de sorte que se tem dificuldade de virar a cabeça para esse lado, por falta de hábito; mas, por pouco que se vire, veem-se os princípios plenamente; e seria preciso ter o espírito totalmente falso para raciocinar mal sobre princípios tão patentes que é quase impossível que eles escapem.

Mas, no espírito de finura, os princípios estão no uso comum e nos olhos de toda gente. Não adianta virar a cabeça, nem fazer violência; a questão resume-se em ter boa vista, mas é necessário tê-la boa: pois os princípios estão tão desconexos e em tão grande número que é quase impossível não escaparem. Ora, a omissão de um princípio conduz ao erro; assim é preciso ter a vista bem clara para ver todos os princípios e em seguida o espírito justo para não raciocinar de modo falso sobre princípios conhecidos.

(...) O que faz com que os geômetras não sejam finos é que eles não veem o que está diante deles e que, estando acostumados aos princípios claros e grosseiros de geometria e a não raciocinar senão depois de ter visto e manuseado bem os seus princípios, perdem-se nas coisas de finura, em que os princípios não se deixam manusear assim. Mal se consegue vê-los, pode-se senti-los mais facilmente do que vê-los, têm-se infinitas dificuldades para fazer com que aqueles que não os sentem por si mesmos passem a senti-los. São coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário ter um senso bem delicado e bem claro para as sentir e julgar de modo justo e correto, segundo

²⁸¹ Note-se que não se trata, aqui, de investigar se, para Pascal, algum homem já teria elaborado e/ou promulgado leis justas, mas sim de perscrutar se há, no pensamento do filósofo, algum indício de que tais coisas são, de algum modo, factíveis. Pode-se dizer que o que nos guia neste capítulo são, pois, questões de *direito*, e não questões de *fato*.

esse sentimento, sem poder, no mais das vezes, demonstrá-lo por ordem como em geometria, porque não se possuem assim seus princípios, e seria uma tarefa infinita tentar possuí-los. É preciso ver a coisa num único relance, num único olhar, e não por progresso de raciocínio, pelo menos até certo grau”.

Entendamos, primeiramente, que, sob a pena de Pascal, as expressões “espírito de geometria” e “espírito de finura” significam, cada uma delas, três coisas distintas (ainda que interligadas): uma determinada área do conhecimento, um determinado tipo de temperamento e um determinado método de investigação²⁸².

Assim, pode-se dizer que, com “espírito de geometria”, Pascal designa: i) aquilo que, hoje, chamaríamos de ciências exatas (sobretudo a aritmética e a geometria)²⁸³; ii) os indivíduos com habilidades notáveis nesse campo do conhecimento; e iii) o método próprio a essa área, que consiste em tudo dispor e tratar numa ordem rigorosa.

Paralelamente, não é errôneo afirmar que, com a expressão “espírito de finura”, Pascal designa: i) aquilo que, contemporaneamente, chamamos de campo das “ciências humanas”; ii) os homens que possuem singular competência para investigar os objetos próprios a essa área do saber; e iii) o método peculiar ao dito campo, que, de acordo com o autor, consistiria em vislumbrar e ponderar, simultaneamente, o maior número possível de aspectos do assunto abordado.

Frisemos, aqui, de passagem, que, ao sustentar que há um método próprio a cada área de investigação (ou “espírito”), nosso filósofo está, de saída, recusando qualquer pretensa *mathesis universalis*. Inversamente ao que queria René Descartes, o método científico jamais poderia ser uno: um é o modo de proceder nas matemáticas, outro é o modo de proceder na física e outro é, ainda, o modo de proceder nas questões concernentes à ética e à jurisprudência. Notemos, além disso, o quanto é absurdo – quando apreciado do ponto de vista pascaliano – o projeto hobbesiano de tratar a *filosofia natural* e a *filosofia política* como se fossem partes de um mesmo *continuum*²⁸⁴.

²⁸² Cf. OLIVA, L. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 1996, p.40-44.

²⁸³ Já que, para Pascal, a física não pertenceria, propriamente, nem ao “espírito de geometria”, nem ao “espírito de finura”, mas sim a ao “espírito de justeza”, que não nos cabe, aqui, analisar. Cf., p.ex. Laf.511/Br.2.

²⁸⁴ Ainda que, como já indicamos no segundo capítulo deste trabalho, não creiamos que a filosofia política de Hobbes seja irremediavelmente dependente de sua física.

Estudar uniformemente as verdades numéricas, os movimentos dos corpos e as leis que modelam as sociedades políticas só fará parecerem ridículos aqueles que assim procederem. Nos problemas próprios às matemáticas é necessário que se esteja atento a apenas poucos princípios, de modo que é quase certo que o “geômetra”²⁸⁵ chegue a resolver todas as dificuldades que se lhe apresentarem, desde que a elas se dedique de maneira ordenada e progressiva; afinal: “*seria preciso ter o espírito totalmente falso para raciocinar mal sobre princípios tão patentes que é quase impossível que eles escapem*”.

Por outro lado, quando, por exemplo, trata-se de questões de ética, de jurisprudência ou (daquilo que chamamos) de filosofia política – áreas todas elas atinentes ao “espírito de finura” –, de nada adianta obedecer à ordem geométrica; ao invés disso, é preciso “*ver a coisa num único relance, num único olhar, e não por progresso de raciocínio, pelo menos até certo grau*”. As ciências humanas parecem ser, ante de mais nada, o lugar das intuições e sentimentos, e não dos longos e intermináveis argumentos encadeados²⁸⁶.

Perceba-se, sublinhemo-lo uma vez mais, o quão longe estamos, aqui, do modo hobbesiano – e grotiano - de proceder nessas matérias. Com efeito, o que são *O direito da guerra e da paz* e o *Leviatã* senão (para nos utilizarmos do vocabulário pascaliano) uma tentativa de tratar *geometricamente* de questões pertinentes à *finura*?²⁸⁷

Pois bem. Agora que sabemos que a jurisprudência e as investigações que com ela conversam pertencem ao *espírito de finura*, reformulemos em novos termos as questões que fizemos no início deste capítulo e perguntemos: será que, ao menos em princípio, seria possível ao homem alcançar verdades relativamente certas e seguras no âmbito

²⁸⁵ “Geômetra” no sentido de detentor do “espírito geométrico” de que ora se trata.

²⁸⁶ Isto não quer dizer, claro está, que, no “espírito de finura”, não se conte com qualquer tipo de argumentação - o próprio método pascaliano do *renversement du pour au contre* (cf. nota 359) é uma espécie de argumentação própria à *finura*. Ao invés disso, não se pretende, aqui, senão indicar que, devido à sutileza e à profusão dos princípios do “espírito de finura”, nele a perspicácia “intuitiva” se mostra mais central do que a capacidade raciocinante própria aos processos dedutivos dilatados.

²⁸⁷ Lembremo-nos, a este respeito, de um trecho de *O direito da guerra e da paz* já citado em nota no primeiro capítulo deste trabalho: “*Em toda esta obra me propus sobretudo três coisas: apresentar minhas razões de decidir, apresentando-as tão evidentes quanto possível, dispor em boa ordem as matérias que tinha a tratar e distinguir claramente as coisas que poderiam parecer as mesmas, se comparadas entre si, mas que na realidade não o são*”. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*, Prolegômenos, 56. Ijuí, Fondazione Cassamarca, 2005, p.64. Ora, quando lemos estas linhas grotianas - ou quando acompanhamos Hobbes derivar uma lei natural daquela que, a seu ver, a precederia (Cf., p.ex., *Leviatã*, cap. XIV), patenteia-se o quão profundo é o abismo que há entre estes autores e Blaise Pascal, sobretudo quando temos em mente a linha divisória por ele traçada entre “espírito de geometria” e “espírito de finura”.

destas “ciências” (desde que, obviamente, procedesse de acordo com o método que lhes é adequado), chegando a elaborar leis às quais poder-se-ia chamar de justas? E mais: caso isto seja factível, será que Pascal, no fim das contas, teria sua própria versão do “rei-filósofo” platônico, a saber, um *espírito fino* capaz não só de elaborar, mas também de promulgar leis irreprensíveis?

Antes de prosseguirmos, é central que se observe que – de acordo com nossa hipótese de leitura – aqueles que pretenderem chegar a leis que, de algum modo, possam ser consideradas *justas* em si mesmas, deverão, necessariamente, derivá-las daqueles princípios de justiça para os quais viemos apontando ao longo das últimas páginas²⁸⁸. Todavia, antes de verificar, de maneira mais detida, se a “derivação” em questão é factível, preocupemo-nos em compreender se haveria alguma chance de um corpo político ser moldado segundo uma legislação verdadeiramente justa (momentaneamente supondo – claro está - que tal legislação possa existir)²⁸⁹.

Ora, na passagem do fragmento Laf.512/Br.1 transcrita há pouco, Pascal, em princípio, não se mostra particularmente pessimista quanto a nossa capacidade de conhecermos as “coisas de finura”; afinal, há para isso espíritos capazes e um método adequado. Todavia, o filósofo não deixa de, até certo ponto, lamentar a grande quantidade e a “sutileza” dos princípios com os quais aí se lida – características que dificultam o convencimento, por parte do *fino*, daqueles que não possuem a vista tão potente como a sua: “*têm-se infinitas dificuldades para fazer com que aqueles que não os sentem (os princípios) por si mesmos passem a senti-los*”.

Assim sendo, uma vez que – como veremos mais detidamente no próximo capítulo – o *povo* apenas se submete às leis por crê-las justas²⁹⁰, de que expedientes disporia um legislador (no ditoso caso de ser ele um “espírito fino” bem-intencionado) para fazer com que seus concidadãos viessem a aceitar – deliberada e refletidamente – as regras por ele propostas? Numa palavra: nenhum.

Eis, pois, que temos a seguinte situação: mesmo que uma nação fosse governada por um *fino* empenhado em obrar tão bem quanto possível, as leis que tal figura viesse a

²⁸⁸ Bem como de outros princípios a eles similares, também dados a conhecer pela *luz natural*.

²⁸⁹ O que quer dizer que, inicialmente, nos dedicaremos a responder a *segunda* das duas questões elaboradas no parágrafo anterior.

²⁹⁰ Que se confira, por exemplo, o que é dito no fragmento Laf.65/Br.115: “*É perigoso dizer ao povo que as leis não são justas, pois ele só obedece a elas porque acredita que são justas*”.

promulgar – caso pretendesse que tivessem alguma efetividade – jamais poderiam diferir, substancialmente, daquilo que a *massa* obtusa julga ser o justo e o injusto. Para que as leis de um “rei-filósofo” pudessem refletir o gênio e a penetração daquele que as elaborara, seria necessário que - senão todos - muitos súditos, também eles, filosofassem: o que, como se sabe, é inverossímil.

Ora, isto parece indicar que haveria um notável entrave - de cunho *cognitivo* - à proposição de leis que superassem a arrasadora inconstância das predileções e desvarios humanos, a saber: a compreensão da justiça de tais diretrizes escaparia à grande maioria dos indivíduos a elas submetidos, dado que, em geral, a humanidade não é composta por “espíritos finos” - e, portanto, de acordo com o pensamento pascaliano, a legislação estaria (juntamente com aquele que a prescreveu) fadada ao fracasso.

É bem verdade que, neste ponto, poder-se-ia levantar a seguinte objeção, qual seja: talvez um justo e sábio legislador fosse bem-sucedido em impor suas regras ao povo por meio da violência ou, ainda, por meio do engodo. Por enquanto, nada responderemos a isto; bastando-nos, por ora, que se conceda que, do ponto de vista de Pascal, o vulgo jamais se submeteria, voluntária e conscientemente, a uma constituição justa, na exata medida em que seria incapaz de compreendê-la como tal.

Uma vez isto assente, voltemo-nos à outra questão que elaboramos há pouco e analisemos a tese segundo a qual, no limite, seria possível a um “espírito fino”, partindo dos sutis princípios do justo e do injusto, *elaborar* leis que, ainda que não reflitam a essência mesma da justiça, superem a irrestrita contingência que marca profundamente o mundo dos homens. Note-se que, aqui, não mais nos preocupamos com a “aplicabilidade” das leis em questão (a qual, de certo modo, acabamos de negar), mas tão somente com a possibilidade – teórica - de sua elaboração.

A este respeito, remetemos o leitor ao que expusemos mais acima²⁹¹relativamente aos fatores psicológicos que, segundo Pascal, turvam os nossos raciocínios. Lembremo-nos do peso atribuído, por nosso filósofo, ao *interesse* – elemento capaz criar ilusões das quais, *em princípio*, ninguém está livre. Neste ponto, fazemos nossas as palavras de Oliva: “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

²⁹¹ Em 4.1 – “Argumentos cétricos endossados por Pascal”.

*matemáticos nos sejam indiferentes. Já no Espírito de Finura, quando se trata das questões da vida, o amor-próprio pode ter uma influência bem mais perigosa*²⁹².

O trecho citado ressalta um elemento que nunca podemos negligenciar quando nos debruçamos sobre uma declaração pascaliana. Com efeito, em Pascal – mais do que na maioria dos pensadores a ele contemporâneos – o homem jamais é considerado abstratamente, isto é, jamais é considerado como sendo um *sujeito cognoscente* puro, que, ao menos em princípio, poderia se livrar das nocivas influências das paixões.

Para Pascal, todo aquele que se dedica a conhecer o que quer que seja, por mais “neutro” e comprometido com a verdade que se pretenda, será, ainda que insensivelmente, guiado por seus *interesses*; e isto tanto mais quanto os problemas a que se dedicar estejam, de algum modo, entrelaçados com sua existência particular (ou, em outras palavras, sejam “*questões da vida*”).

Este é, *par excellence*, o caso dos legisladores. De fato, para crermos que tais indivíduos podem ser “objetivos” no que tange à questão da justiça, é necessário que fechemos os olhos a incontáveis fatores que, sem sombra de dúvidas, são passíveis de os influenciar em sua tarefa de dar forma aos corpos políticos, ainda que esta tarefa não passe nunca de seu estágio teórico.

Aliás, sobre tais fatores de influência é importante que se entenda que não se limitam àqueles mais óbvios, como, por exemplo, os benefícios financeiros que, porventura, certas leis dispensariam àqueles mesmos que as idealizaram. Na realidade, os elementos passionais que guiam os legisladores – assim como os chamados *pensadores políticos* - podem ser muito sutis, tais como a avidez que têm alguns de erigir, na prática, aquilo que consideram ser uma “sociedade ideal”, cuja materialização (como vem se delineando), não passa, para Pascal, de um devaneio²⁹³.

Os homens sempre visam a realidade através da lente de seus interesses. Ora, isto significa que *todos* aqueles que se dedicam às questões de que ora tratamos têm, invariavelmente, sua noção de justo e injusto distorcida por aquilo que os seduz, quer materialmente, quer (diríamos hoje) ideologicamente. Consideramos ser este, pois, um

²⁹² Cf. OLIVA, L. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 1996, p.43.

²⁹³ Na sequência deste capítulo – bem como nos seguintes – serão amplamente patenteados os motivos pelos quais nosso filósofo só poderá considerar quimérico o projeto de construção de uma “sociedade ideal”.

entreve de caráter *antropológico* à promulgação – ou melhor, à própria elaboração – de leis verdadeiramente justas: entreve este que consiste em nossa incapacidade de nos livrar, mesmo na esfera daquilo que seria o “puro pensamento”, daquelas coisas que nos interessam, que nos *cativam*.

Todavia, gostaríamos ainda de indicar um último obstáculo que se impõe àqueles que visam à confecção de leis que sejam algo mais que o resultado da mercê dos homens. Leiamos o fragmento abaixo:

“Pirronismo.

Cada coisa aqui é verdadeira em parte, falsa em parte. A verdade essencial não é assim, é toda pura e toda verdadeira. Essa mistura a destrói e aniquila. Nada é puramente verdadeiro e assim nada é verdadeiro entendendo-o como pura verdade. Dirão que é verdade que o homicídio é mau: sim, pois conhecemos bem o mal e a falsidade. Mas o que se dirá que seja bom? A castidade? Eu digo que não, pois o mundo acabaria. O casamento? Não, a continência é melhor. Não matar? Não, pois as desordens seriam horríveis e os maus matariam todos os bons. Matar? Não, pois isso destrói a natureza. Não temos nem verdade nem bem, senão em parte e mesclada de mal e de falsidade”(Laf.905/Br.385).

Para os já familiarizados com a filosofia pascaliana, não pode haver muitas dúvidas acerca daquilo que, no trecho citado, o autor pretende designar com o termo “aqui”. Ao declarar que *“cada coisa aqui é verdadeira em parte, falsa em parte”*, Pascal não faz, em absoluto, menção à França de seu tempo ou a algo que o valha, mas sim a *este mundo*. Entenda-se: este mundo pós-lapsário, profundamente corrompido pelo pecado de nossos primeiros pais.

Ademais, como o próprio “título” do fragmento²⁹⁴ indica, trata-se, neste ponto, de mais um texto pascaliano de alto teor cético. Nele, Pascal nos diz que, ainda que não se deva duvidar da existência da Verdade (ou da “verdade essencial”), esta está perdida *para nós*; e isto na exata medida em que, atualmente, nos é impossível distinguir o correto do falso. Lembremos, a este respeito, que, no fragmento Laf.44/Br.82, Pascal já denunciava que, por conta da potência enganadora da *imaginação*, a verdade se nos tornou

²⁹⁴ Como se sabe, ainda que nada mais fossem que notas pessoais, alguns dos fragmentos dos *Pensamentos* chegaram a ser intitulados pelo próprio autor.

indetectável, uma vez que se encontra tingida com as mesmas cores do erro e da falsidade: “*não estou falando dos loucos, 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).

Todavia, eis o que mais nos interessa no fragmento Laf.905/Br.383: nele, Pascal parece trazer à tona dois *princípios* do justo (ou da justiça). Com efeito, após lermos o texto pascaliano, fica-nos a forte impressão de que o filósofo crê ser justo: i) não matar; e ii) a união “matrimonial” entre homens e mulheres²⁹⁵.

De fato, ao se dar crédito ao que defendemos ao longo do capítulo anterior, é de se crer que o *não matar* e a *união com vistas à procriação*²⁹⁶ (mencionados no fragmento ora estudado) – bem como a *igualdade de posses* do fragmento Laf.81/Br.299 (ou até mesmo a *não existência de propriedade privada* do fragmento Laf.64/Br.295) – são regras ou *princípios* de justiça aos quais, de certa maneira, os homens têm acesso por meio da *luz natural*.

Obviamente, a exemplo do que ocorre com todos os *princípios* de que partem nossos raciocínios, os *princípios* de justiça acima elencados não estão livres dos ataques céticos que a eles podem se dirigir: a incerteza relativa a nossa origem, os poderes da imaginação e a influência dos interesses – apenas para citar alguns fatores – são elementos que, certamente, podem levantar dúvidas quanto à sua retidão.

No entanto – e isto é o que é mais importante –, mesmo que não levantemos qualquer objeção epistemológica contra tais princípios, parece ser impossível deles derivar leis ou mesmo costumes plenamente justos. Como se leu, uma lei que, sendo

²⁹⁵ A sequência de nosso texto deverá evidenciar o motivo que nos levou a considerar os dois princípios elencados como sendo *princípios de justiça* - e a não considerar como tais os princípios que (no próprio fragmento Laf.905/Br.383) os contradizem.

²⁹⁶ Estamos cômnicos de que, inicialmente, pode soar inusitada nossa classificação da *união matrimonial* como sendo um princípio de justiça, na exata medida em que, diversamente de um *mandamento* da Tábua das Leis, a união entre homem e mulher não parece constituir um preceito cuja observação seja efetivamente obrigatória (e que, ademais, pudesse servir de base a uma lei civil que vetasse aos indivíduos a possibilidade de restarem solteiros). Entretanto, como ficará mais claro adiante, estamos, aqui, levando em conta o estado pré-queda da humanidade - o que, segundo nossa interpretação, também é feito por Pascal. Ora, em Gênesis 2,24 (p.ex.), lê-se: “deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá a sua mulher e serão dois numa só carne”. Pois bem. Quer parecer-nos que estamos, neste ponto, frente a uma ordem divina direta: i) que, enquanto tal, pode, muito bem, ser tida por um *princípio de justiça*; e ii) que não parece, ao menos em princípio, ser direcionada apenas a alguns homens, mas a *todos*. O motivo pelo qual tal ordenamento não foi - historicamente - tido por mandatário é, precisamente, o que se tentará evidenciar na sequência do texto.

coerente com o *princípio* de que matar é injusto, proibisse todo e qualquer atentado à vida humana, acabaria pondo a perder a ordem social, fazendo dos honestos e pacíficos meras presas indefesas de indivíduos mal-intencionados: “*as desordens seriam horríveis e os maus matariam todos os bons*”²⁹⁷.

O mesmo pode se dizer, por exemplo, de uma lei que, baseada no *princípio* segundo o qual a propriedade privada é uma usurpação (Laf.64/Br.295), retirasse dos homens o direito de possuir o que quer que seja. Levando-se em conta o que Pascal nos diz em várias passagens de sua obra, boa parte de nossos empreendimentos apenas são levados a cabo por conta de nossa vontade de nos diferenciarmos dos demais. Ora, a ostentação de nossas posses é, incontestavelmente, um meio eficiente – e relativamente pacífico - de nos alçarmos acima de nossos semelhantes. Assim sendo, parece lícito concluir que, para Pascal, uma lei que, tal como a aventada, acabasse restando a emulação entre os indivíduos, poderia ajudar a fomentar uma revolta generalizada que, no limite, também seria capaz de pôr a perder os Estados: *quer* porque os indivíduos assim tolhidos viessem a se insurgir contra os legisladores, *quer* porque – na impossibilidade de se distinguirem por seus pertences - os homens viessem a optar por meios violentos no intuito de definir a hierarquia social²⁹⁸.

Para aqueles que, porventura, neguem-se a atribuir à competição um valor tão preponderante na vida dos indivíduos, lembramos, apenas, que, no fragmento Laf.136/Br.139, Pascal indica que o que leva o homem a tomar parte em um sem número

²⁹⁷ Note-se que Pascal não parece versar, aqui, sobre o homicídio (o assassinato de um particular pelas mãos de outro particular), mas sobre o direito que o *Estado* teria - ou não - de, em certas situações, aplicar a pena capital.

²⁹⁸ Como pode se depreender da leitura do fragmento Br.319 (que não possui correlato na edição Lafuma), a ostentação das riquezas – além de conversar com uma necessidade intrínseca do homem (decaído) -, constitui um instrumento útil para a manutenção da paz estatal: “*Como se faz bem em distinguir os homens pelo exterior, e não pelas qualidades interiores! Qual de nós passará primeiro? Quem cederá o lugar ao outro? O menos hábil? Mas eu sou tão hábil quanto ele. Será preciso nos batermos por isso. Ele tem quatro lacaios e eu só tenho um. Isso é visível: basta contar; cabe-me ceder e sou um tolo se o contesto. Eis-nos em paz por esse meio; o que é o maior dos bens*”. PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Abril (coleção “Os Pensadores”), 1979, p.116. Talvez seja tendo em mente tal benefício público proveniente das propriedades privadas – ou melhor, de sua ostentação – que Pascal, no segundo dos *Três discursos sobre a condição dos grandes*, dirá que o próprio Deus permitiu aos homens elaborar leis com vistas à *repartição dos bens*: “*Não quero vos dizer que eles (vossos bens) não vos pertencem legitimamente, e que seja permitido a um outro vos subtraí-los; pois Deus, que é seu mestre, permitiu às sociedades fazer leis para os partilhar*”. PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*. II. Paris: Gallimard, 2000, p.8. A *condição* dos homens decaídos, bem como as relações que estabelecem uns com os outros, serão o objeto de estudo da terceira parte deste trabalho.

de tarefas não é o lucro imediato que daí imagina tirar, mas “*a vaidade e o prazer de mostrá-la (sua habilidade) aos outros*”²⁹⁹.

Ora, supondo que, até aqui, se tenha aceito que as coisas se passam como sugerimos, falta-nos ainda explicar o porquê de os princípios de justiça conhecidos do homem serem incapazes de servir de fundamento a leis e costumes justos³⁰⁰. Para onde aponta tal fenômeno? Vejamos.

Como se sabe, Pascal chegou a organizar uma parte dos fragmentos que hoje compõem os *Pensamentos* em maços (*liasses*): agrupamentos de textos reunidos em função de sua temática. O nome dado pelo próprio autor a um desses maços – bem como a alguns outros fragmentos que nele não figuram – é *razão dos efeitos*³⁰¹.

Resumidamente³⁰², pode-se dizer que nos textos reunidos sob o título de *razão dos efeitos* o autor apresenta a seus leitores determinados sintomas (ou *efeitos*) cuja explicação (ou *razão*) encontra-se ao alcance somente daqueles que aceitam - e entendem devidamente – o dogma cristão da *queda*. De fato, dirá Pascal, há determinadas características humanas que restariam totalmente indecifradas se, para deslindá-las, pudéssemos contar apenas com nossa razão.

Os fragmentos Laf.136/Br.139 e Laf.90/Br.337, por exemplo, quando devidamente analisados, patenteiam, respectivamente, nossa *vontade de felicidade* e nossa *vontade de verdade* - sendo, ambas, qualidades perfeitamente incompreensíveis quando inquiridas a partir de um ponto de vista “laico”; afinal, perguntará o apologeta, por que tais desejos seriam inextirpáveis de nosso ser se, ao fim e ao cabo, são irrealizáveis?

²⁹⁹ Já abordamos esta *vontade de diferenciação* no tópico “Argumentos céticos endossados por Pascal” (4.1). De qualquer maneira, transcreveremos novamente o seguinte trecho do fragmento Laf.136/Br.139 por revelar, com singular clareza, a importância atribuída por nosso filósofo a tal desejo humano: “*Mas dirieis: 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 (...)*”.

³⁰⁰ Note-se que, aqui, não estamos levando em conta a dificuldade (analisada há pouco) em que nos encontramos para distinguir os verdadeiros princípios de justiça daqueles que, eventualmente, nos sejam sugeridos por nossos *interesses*. Como dissemos, tal dificuldade é, no limite, intransponível, sendo que, se a ignoramos neste ponto, fazemo-lo tão somente para trazer à tona outros obstáculos que se oporiam àqueles que pretendessem elaborar leis que fossem algo mais que simples regras contingentes.

³⁰¹ Na organização da obra pascaliana encabeçada por Louis Lafuma, o maço *razão dos efeitos* vai do fragmento Laf.80/Br.317 ao fragmento Laf.104/Br.322.

³⁰² Tratamos disto mais pormenorizadamente em *Limites da apologia cristã: a razão à procura de Deus em Blaise Pascal*. (São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016).

Segundo Pascal, a *razão* de tal *efeito* – qual seja, a presença, em nós, de aspirações tão ineludíveis quanto irrealizáveis – só pode ser explicável pelo fato de não estarmos mais no estado em que fomos criados. Explica-se: se, antes do primeiro pecado, as vontades acima indicadas eram pertinentes – na exata medida em que a felicidade e a justiça estavam ao alcance do homem (que tinha proporção com o próprio Deus) -, após a expulsão do Paraíso, tais anseios foram em nós deixados “*tanto para nos punir como para fazer-nos sentir de onde caímos*”(Laf.401/Br.437).

Ademais, sustentamos que constituem resquícios de nossa primeira condição não só determinados desejos, mas também certos conhecimentos, tais como aquele que nos indica que a verdadeira felicidade se encontra no repouso³⁰³. Com efeito, os homens “*têm um (...) instinto secreto que restou da grandeza de nossa natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto*”(Laf.136/Br.139, grifo nosso).

É inegável que, para o homem pós-lapsário, tal conhecimento é de pouca ou nenhuma utilidade³⁰⁴, visto que, presentemente, o repouso só nos provoca *tédio (ennui)* – termo técnico da filosofia pascaliana que designa a profunda angústia que, de acordo com o filósofo, toma conta de todo aquele que, sem qualquer *divertimento*³⁰⁵, fica frente a frente com sua condição finita³⁰⁶.

Além disso, é manifesto que “*o ressentimento de suas contínuas misérias*”(Laf.136/Br.139) acaba levando os homens a, inconscientemente, evitar o estado de quietude e a procurar a agitação, mesmo que, de acordo com eles próprios, somente adotem tal postura com vistas a poderem, num momento posterior, desfrutar de uma paz que, temporariamente, encontra-se fora de seu alcance: estabelecendo-se, assim,

³⁰³ Que, para Adão, não era senão a contemplação da “majestade de Deus: “*Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava nas trevas que o cegam nem na miséria que o aflige*”(Laf.149/Br.430).

³⁰⁴ Ou melhor, tal conhecimento é de pouca ou nenhuma utilidade para o homem comum, ainda que não o seja para o apologeta cristão que, a partir dele, pode elaborar argumentos em defesa da verdade de um dogma fundamental de sua religião.

³⁰⁵ Outro termo técnico da filosofia pascaliana, *divertimento* (em francês, *divertissement*) é o nome atribuído a toda ocupação que seja capaz de desviar nossa atenção de nosso nada e de nossa insuficiência.

³⁰⁶ Retomaremos e aprofundaremos as reflexões sobre o divertimento/tédio no capítulo 8.

um sensível curto-circuito entre, de um lado, o discurso dos indivíduos e, de outro lado, sua prática cotidiana³⁰⁷.

Note-se, contudo, que não se trata, aqui, de afirmar que o homem (re)conhece *tanto* o repouso *quanto* a agitação como bens: apenas o primeiro é tido como tal³⁰⁸. O que ocorre é que o conhecimento do repouso como um bem *em si mesmo* choca-se contra uma realidade (aquela da humanidade decaída) que o condena à condição de uma meta irrefletidamente postergada porque - ao menos nesta vida - verdadeiramente inatingível.

Afirmamos, pois, que, do mesmo modo que Deus, no intuito de fazer-nos sentir de onde caímos e de nos punir, deixou permanecer em nós certos desejos atualmente irrealizáveis, Ele também permitiu que nos continuassem acessíveis determinados conhecimentos que, em que pese serem verdadeiros e justos *em si mesmos*, mostram-se totalmente improfícuos *neste mundo*, tal como o conhecimento de que a real felicidade se encontra no repouso.

Este dado, cremos, oferece-nos uma valiosa chave de leitura, à luz da qual o fragmento Laf.905/Br.385 pode ser devidamente compreendido. Se não, vejamos.

Uma vez sugerido que há em nós conhecimentos verdadeiros e justos que, no limite, são inúteis para a grande maioria dos homens, compreende-se o porquê de não podermos instituir uma lei com base na regra segundo a qual não se deve matar, não obstante reconhecamos tal regra como sendo um *princípio de justiça*.

³⁰⁷ “Forma-se neles (nos homens) um projeto confuso que se esconde de sua vista no fundo de sua alma que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar sempre que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que se defrontam, puderem abrir para si a porta do repouso”(Laf.136/Br.139).

³⁰⁸ Com efeito, de uma leitura atenta do seguinte trecho do (longo) fragmento Laf.136/Br.139, pode-se depreender que, para Pascal, o instinto de nossa primeira natureza nos faz *conhecer* “que a felicidade não está de fato senão no repouso”, ao passo que o instinto de nossa condição atual (ou “segunda natureza”) não parece atrelar-se a qualquer conhecimento efetivo. Quer parecer-nos, ao invés disso, que, diferentemente do que ocorre com o *conhecimento* de que a felicidade exige o repouso – conhecimento este que, na medida em que não se baseia em qualquer experiência atual, pode mesmo ser dito *inato* – a busca desenfreada por divertimento dá mostras de não ser senão um comportamento motivado por um trauma, a saber, “o sentimento de suas (ou nossas) misérias contínuas”. Em suma: se, por um lado, *sabemos* que somente o repouso pode nos trazer felicidade, por outro lado somos (apenas) *condicionados* a procurar a agitação, já que todas as vezes que repousamos somos, cedo ou tarde, espicaçados pelo tédio.

“Eles (os homens) têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto secreto que restou da grandeza de nossa primeira natureza, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto”(Grifos nossos).

Ora, os princípios da justiça – que nos são revelados pela *luz natural* -, a exemplo do conhecimento da imbricação entre felicidade e repouso, apesar de verdadeiros e/ou justos em si mesmos, são incompatíveis com a realidade decaída em que nos encontramos. Tudo se passa como se tais princípios fossem os adequados para reger a vida humana em sua situação ideal ou (literalmente) paradisíaca, mas se mostrassem altamente inaptos para servir de base à regulamentação de nossa existência *tal como* ela se dá neste “vale de lágrimas”³⁰⁹.

Do mesmo modo que a dieta propícia ao homem saudável pode trazer a morte àquele que já se encontra doente, os *princípios de justiça* (todos eles próprios ao estado adâmico), não obstante sua correção intrínseca, erigem-se como causa de desordem e destruição quando, sem mais, são transplantados para nosso mundo. Assim, cremos que Pascal tem em mente a situação pré-queda quando, no fragmento Laf.905/Br.385, defende que o ato de matar é mau: afinal, como poderia ser justo “destruir a natureza” incorrupta do homem ainda conformado à vontade de seu Criador? Por outro lado, se Pascal parece mudar quase que instantaneamente de opinião e afirmar, na sequência, que *não matar* não pode ser considerado algo justo, consideramos que ele o faz por não estar mais a se referir ao estado pré-lapsário, mas sim à situação onde já existem indivíduos cruéis, razão pela qual o autor justifica esta sua última posição dizendo que “*as desordens seriam horríveis e os maus matariam todos os bons*”³¹⁰.

Acreditamos que o mesmo pode ser afirmado relativamente à questão do “casamento”, também trazida à baila pelo fragmento Laf.905/Br.385. Não parece descabido sustentar que a união entre homens e mulheres é justa *em si mesma*, pois, se, no fim das contas, não gerássemos novos seres, “*o mundo acabaria*”. Note-se que, caso não nos submetêssemos a tal princípio, não só seríamos injustos por levarmos à extinção a principal dentre as criaturas – o homem -, como também por desobedecer uma ordem

³⁰⁹ Note-se que, assim, oferecemos uma réplica à pergunta que fizemos há pouco, a saber: por que os princípios de justiça conhecidos do homem são incapazes de servir de fundamento a leis justas? Responde-se: porque não estamos mais no estado em que fomos criados, estado este que é o único ao qual tais princípios se adequam (ou se adequavam) perfeitamente.

³¹⁰ Lembremos, a esse respeito, que na própria décima quarta *provincial*, Pascal, recorrendo a santo Agostinho, patenteia que, atualmente (isto é, após a queda), certas sentenças de morte podem ser levadas a cabo sem que, com isso, se cometa qualquer injustiça; afinal, os juízes só podem ser tidos por homicidas “*se mandarem matar um inocente contra as leis que devem obedecer*”. PASCAL, B. *As Provinciais*. 14ª carta. São Paulo: Filocalia, 2016, p.192.

direta de Deus que, dirigindo-se a Adão e Eva, determinou: “*sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a*”³¹¹.

Entretanto – e é isto que é o mais digno de nota aqui -, dado que, após a queda, o amor carnal se desregrou, deixando de ser um meio para se transformar em um fim, tornou-se justo que ao menos alguns de nós abandonássemos, por completo, os prazeres que dele advêm, preferindo, ao matrimônio, a castidade³¹², a qual não teria razão de ser num estado onde o corpo não desejasse contra o espírito³¹³.

Por fim, o mesmo raciocínio pode ainda ser aplicado à *igualdade de posses* do fragmento Laf.81/Br.299 ou à *não existência de propriedade privada* do fragmento Laf.64/Br.295; ambas, ao que tudo leva a crer, tidas por Pascal como justas em si mesmas.

³¹¹ Gênesis, 1, 28. Quer parecer-nos, sobretudo levando-se em conta o que nos é dito na já abordada passagem de Gênesis 2, 24 - onde lê-se: “*deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá a sua mulher e serão dois numa só carne*”- que, no estado pré-queda da humanidade, a união matrimonial (sempre relacionada à geração de novos seres) constituía um preceito que, ao menos em princípio, dirigia-se a todos os homens e que, portanto, seu cumprimento era, em algum nível, obrigatório. Ora, cremos que Pascal, ao colocar – no fragmento Laf.905/Br.385 – o casamento lado a lado com o mandamento que versa sobre o ato de matar, torna possível a interpretação segundo a qual o dever de unir-se ao sexo oposto, pelo menos no que diz respeito à situação anterior ao pecado, era – de seu ponto de vista - tão mandatário quanto o dever de abster-se da vida de outrem.

³¹² Curiosamente, a única outra passagem das Escrituras (além de Gên.1,28) em que Deus se dirige aos homens no intuito de lhes ordenar que sejam fecundos e se multipliquem está em Gênesis 9,1, onde é relatada a saída de Noé e de sua família da arca que os abrigara. Para além da óbvia necessidade de repovoar a Terra em que se encontravam os pouquíssimos sobreviventes ao Dilúvio, queremos ressaltar o seguinte: nos únicos dois textos bíblicos em que o próprio Criador prescreve aos homens que se multipliquem, Ele está a dirigir-se a indivíduos que, ao que tudo indica, eram justos (e que, portanto, não eram completamente dominados por “paixões desordenadas”), quais sejam, Adão e Eva antes de cederem à tentação e aqueles que, dentre todos os homens, foram os únicos dignos de serem selecionados para dar continuidade à nossa espécie. Ora, isto parece estar em profunda sintonia com a interpretação que fizemos das palavras de Pascal, de acordo com a qual o *matrimônio* seria justo em si mesmo (motivo pelo qual é prescrito aos justos), ao passo que a *castidade* teria na “depravação” da humanidade sua *única* razão de ser.

³¹³ Dado que nosso filósofo praticamente não se pronuncia sobre a questão da sexualidade, buscamos em santo Agostinho alguns subsídios que talvez nos permitam compreender a posição de Pascal sobre tal temática: “*Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, envergonharam-se (Adão e Eva) da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo movimento em sua carne desobediente, como castigo devido a sua desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando gérmen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e de vitória da primeira prevaricação*”. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. XIII, xiii. Petrópolis: Vozes, 2012, p.132.

Ora, caso ainda estivéssemos no Paraíso, o que justificaria que uns tivéssemos mais posses que os outros? Aliás, que necessidade haveria de existir o *meu* e o *teu*?

Numa sociedade onde todos indivíduos fossem perfeitamente justos, não seria necessário haver dispositivos – tanto físicos quanto legais – para evitar que alguns dentre eles tirassem proveito do esforço de seus congêneres. Ademais, em semelhante situação, os homens não se preocupariam em acumular riquezas no intento de se diferenciarem dos demais. A bem da verdade, numa tal sociedade, o trabalho³¹⁴ provavelmente sequer existiria, uma vez que, segundo o livro do *Gênesis*, ele não é senão parte integrante da punição concernente ao primeiro pecado³¹⁵.

Levando em conta tudo quanto dissemos, estamos convencidos de que Pascal considera *princípios* de justiça o não matar, a união entre os sexos e a “igualdade material” entre os homens, ainda que não acredite que tais princípios possam originar leis (ou costumes) absolutamente justos *em nossa realidade*, na exata medida em que essa realidade é, ela mesma, essencialmente injusta e corrompida³¹⁶.

³¹⁴ E, conseqüentemente, a acumulação de seus produtos.

³¹⁵ “E disse em seguida ao homem: ‘Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu te havia proibido comer, maldita seja a terra por tua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. Comerá o teu pão com o suor do teu rosto, até que voltes à terra de que foste tirado; porque és pó, e pó te há de tornar’”. *Gênesis*, 3, 17-19. Grifos nossos.

³¹⁶ Confessamos que a chave de leitura do fragmento Laf.905/Br.385 que aqui propomos não dá conta de, por si só, explicar a seguinte frase (presente no referido texto), qual seja, “dirão que é verdade que o homicídio é mau: sim, pois conhecemos bem o mal e a falsidade” (grifo nosso). A nosso favor, no entanto, alegamos o seguinte: acreditamos ser assaz duvidoso que, para Pascal, o homem conheça, de fato, “o mal e a falsidade”. Baseamos esta nossa suposição no já analisado fragmento Laf.44/Br.82, em que o filósofo acusa a *imaginação* de ser “mestra do erro e da falsidade” *precisamente* por tingir, com as mesmas cores, o verdadeiro e o falso. Ora, como se pode facilmente depreender da leitura deste fragmento dedicado à potência da imaginação, um bom expediente para conhecer a verdade seria conhecer, de modo certo e seguro, a falsidade. Todavia, como sabemos que Pascal sustenta que a apreensão inequívoca da verdade está fora da alçada de nossa capacidade cognitiva, só nos resta concluir que a frase do fragmento Laf.905/Br.385 citada nas primeiras linhas desta nota *não* deve ser entendida literalmente; sendo, a nosso ver, parte integrante do jogo retórico do texto, composto pelas inúmeras idas e vindas tão ao gosto pascaliano e que não visam senão desesperar o leitor de achar, com suas próprias forças, o bem e a verdade, tornando-o propício a aceitar certas Verdades da religião cristã, notadamente o dogma da queda.

De resto, que, para Pascal, o homicídio (isto é, a morte de um ser humano *não* pelas mãos do Estado, mas pelas mãos de um “particular”) seja sempre injusto não é algo de que possamos estar plenamente certos, sobretudo quando nos lembramos que o autor, na décima quarta *provincial*, se esquivava de emitir sua opinião a respeito dos casos em que um indivíduo mata outro em nome da defesa de sua pudicícia ou de sua própria vida. Com efeito, na referida obra (como já adiantamos parcialmente no capítulo 5), Pascal declara: “São estes (...) os princípios (...) que foram admitidos em todos os tempos e em todos os lugares, e com base nos quais todos os legisladores do mundo (...) estabeleceram suas leis, sem que jamais até mesmo os pagãos tenham aberto exceção a essa regra (que proíbe o homicídio), senão quando não se pode evitar de outra maneira a perda da pudicícia ou da vida; pois pensaram que então, como diz Cícero,

Aliás, como nos lembra o fragmento Laf.977/Br.320, “*as menos razoáveis coisas do mundo se tornaram as mais razoáveis por causa do desregramento dos homens*”. Ora, que dizer do ato de matar³¹⁷, da castidade³¹⁸ e da instituição da propriedade privada³¹⁹ *senão* que são coisas bem pouco razoáveis que, tal como escolher o filho mais velho de uma rainha para governar um Estado³²⁰, acabaram se tornando razoáveis (apenas) pelo fato de termos decaído de nossa situação original?

É bem verdade que, neste ponto, poder-se-ia fazer a seguinte questão: uma vez que nos encontramos decaídos, será que os princípios que chamamos de “desarrazoados” não podem, ao menos hoje, ser tidos por justos, já que se adequam a nossa presente situação?

A nosso ver, não. Da mesma maneira que, como afirmamos mais acima, os homens não (re)*conhecem* na agitação um verdadeiro bem – apenas a procurando como um estranho *meio* para alcançar o repouso (este sim, conhecido como um bem) –, sustentamos que, em Pascal, a autorização para matar, a castidade e a propriedade privada não são *princípios* dos quais se possa dizer que são justos *em si mesmos*. Ao invés disso, cremos que tais princípios podem (quando muito) ser tidos por *ajustados* ao nonsense do mundo pós-lapsário, não escapando, pois, da contingência que rege a realidade da qual, desgraçadamente, a Verdade e a Justiça se apartaram.

Finalmente, parece-nos que o contexto mais amplo do fragmento Laf.905/Br.385 corrobora a tese segundo a qual Pascal sustenta haver princípios de justiça cuja plena efetivação seria, presentemente, injusta e, por outro lado, defende a existência de determinados princípios - contrários aos primeiros - que, embora atualmente pertinentes, não podem ser considerados intrinsecamente justos: e tudo isto, note-se, por conta da

as leis mesmas parecem oferecer suas armas aos que estão em tal necessidade. Ora, afora essa ocasião, de que não falo aqui, jamais houve lei que permitisse aos particulares matar (...). PASCAL, B. *As Provinciais*. 14ª carta. São Paulo: Filocalia, 2016, p.192, grifo nosso.

³¹⁷ Uma vez que “destrói a natureza”. Laf.905/Br.385.

³¹⁸ Já que (além de parecer contrária à vocação dos homens), se levada a cabo por todos, “acabaria com o mundo”. Laf.905/Br.385.

³¹⁹ Já que consiste em uma “usurpação”. Cf.Laf.64/Br.295.

³²⁰ “*Que existe de 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. Essa lei seria ridícula e injusta; mas porque eles (os homens) o são (ridículos e injustos) e sempre serão, ela se torna razoável e justa, pois a quem se escolherá? O mais virtuoso e o mais capacitado? Eis-nos imediatamente em brigas: cada um pretende ser esse mais virtuoso e mais capacitado. Liguemos, pois, essa qualidade a algo incontestável. É o filho primogênito do rei; não há disputa*”.(Laf.977/Br.320).

queda. Como já indicamos há pouco, no fragmento Laf.905/Br.385 Pascal não se *limita* a apresentar teses contraditórias - e, em princípio, igualmente válidas - com vistas a indicar, uma vez mais, a superioridade do ceticismo sobre qualquer dogmatismo que se lhe queira opor, mas trabalha, desde o início do texto, com a noção de *pecado original*. Afinal, se assim não fosse, por que nosso filósofo faria questão de frisar que *aqui* cada coisa é verdadeira em parte e falsa em parte, quando, ao invés disso, poderia ter simplesmente grafado tal afirmação *omitindo* o advérbio de lugar que a antecede?

Ora, dado que o dogma da queda e de suas consequências é o pano de fundo sobre o qual se desenrola a argumentação do fragmento, cremos que estamos autorizados – se não compelidos – a interpretar as contradições nele apresentadas à luz de tal doutrina, compreendendo, assim, a recriminação do ato de matar e a apologia do casamento como *princípios* de justiça próprios a nosso primeiro estado (ainda reconhecíveis pela *luz natural*) e a “defesa” do matar e a apologia da castidade como princípios *ajustados* à desgraças presentes (ainda que não justos *em si mesmos* porque inconvenientes ao estado adâmico, ele sim essencialmente justo).

Ficamos, assim, frente a frente com o último entrave que nos impossibilita a elaboração de normas justas, qual seja: os princípios de justiça aos quais ainda temos acesso através da *luz natural* só poderiam servir de base a legislações e costumes justos *se* ainda estivéssemos no estado em que fomos criados, mostrando-se inaptos quando se trata de regular a vida *tal como* ela se dá agora. Este último entrave assinalado é, pois, de caráter eminentemente *teológico*.

É importante que se perceba, uma vez mais, o quanto estamos longe, aqui, das posições de Hugo Grotius. Lembremo-nos que em *O direito da guerra e da paz*, Grotius – a partir daquilo que por ele é chamado de “*cuidado pela vida social*”³²¹ – deriva, sem qualquer dificuldade e sem maiores delongas, várias regras do direito natural. Ademais, como já vimos, sob a pena do jurista as leis naturais transformam-se, quase que espontaneamente, em leis civis *justas*, as quais, em nenhum momento, entram em choque com aquelas, limitando-se a vincular-lhes a punição que deverá ser impingida a todos que as desrespeitarem.

³²¹ GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, VIII. Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2005, p.39.

Ora, Pascal - sabemo-lo - não encontra no homem o pretensão “cuidado pela vida social” propalado por Grotius³²². Além disso, se é verdade que nossa “inteligência”³²³ – ou melhor, nossa *luz natural* – nos oferece certos princípios da justiça, estes nunca poderiam se metamorfosear em leis positivas justas: *quer* porque, devido a sua sutileza, tais princípios encontram-se acima da compreensão da massa (que não perceberia a justiça das leis que, eventualmente, neles se baseassem)³²⁴; *quer* porque os legisladores, no momento de elaborar suas leis a partir dos referidos princípios, jamais seriam imparciais e desinteressados; *quer*, enfim, porque tais princípios seriam adequados *somente* à situação adâmica, sendo patentemente inaptos para estruturar adequadamente o mundo decaído.

No entanto, não nos enganemos. Se tudo quanto acabamos de afirmar sobre nosso autor destoar, sensivelmente, das teses de Hugo Grotius, isto não significa que as ideias pascalianas se encontrem mais avizinhas da filosofia hobbesiana. Como esmiuçamos no segundo capítulo deste trabalho, o homem hobbesiano acessa – por meio da razão – de modo direto e sistemático, todas as leis naturais que lhe permitirão superar o miserável estado de natureza, no qual sua vida é embrutecida e curta³²⁵. Além disso, Hobbes não tem dúvidas de que a razão é um instrumento profícuo para determinar os direitos dos soberanos, isto é, para determinar quais direitos e faculdades deverão deter aqueles que estiverem à frente do Estado para que, desta maneira, este possa vir a cumprir a tarefa que motivou sua fundação, qual seja, a superação da guerra de todos contra todos³²⁶.

³²² Voltaremos a isto na terceira parte deste trabalho.

³²³ No contexto que aqui nos interessa, quem se utiliza do termo “inteligência” é Grotius, ao afirmar que uma das características naturais do homem é sua “*necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência*”. (Cf. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Prolegômenos, 6. Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2005, p.37, grifo nosso).

³²⁴ E que, portanto, as desrespeitaria sistematicamente.

³²⁵ “*A razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes*”. HOBBS, T. *Leviatã*. I, xiii. São Paulo: Abril (coleção “Os Pensadores”), 1979, p.77. De fato, nos capítulos xiv e xv do livro I do *Leviatã*, Hobbes enumera mais de dez leis naturais, derivando-as umas das outras – classificando-as, ainda no décimo-quinto capítulo, como “imutáveis e eternas”. Cf. op. cit., L.I, cap.xi, p.94.

³²⁶ “*Visto que o fim dessa instituição (o Estado) é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, constitui direito de qualquer homem ou assembleia que detenha a soberania o de ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar essas últimas*”. HOBBS, T. *Leviatã*. II, xviii. São Paulo: Abril (coleção “Os Pensadores”), 1979, p.109. Como visto no capítulo 2, fazem parte dos direitos inalienáveis do Soberano - dentre muitas outras - a prerrogativa de legislar (e, portanto, de decidir o que é justo e o que é injusto, o que é bom e o que é mau), a prerrogativa de declarar a guerra e a paz e a de julgar as contendas internas ao Estado.

Pois bem. Cremos ter posto às claras que, em Pascal - por conta de seu ceticismo aqui esmiuçado à exaustão - não há nem sombras deste “otimismo” racionalista hobbesiano³²⁷. Potência extremamente limitada, não é a razão que nos sugerirá o soerguimento dos corpos políticos – filhos da crua violência³²⁸ -, assim como também não será ela que fixará, de uma vez por todas, as regras que, até certo ponto, garantirão o bom funcionamento do Estado³²⁹.

*

Pensador decisivamente marcado pela doutrina do pecado original, Pascal não se deixa iludir quanto aos entraves que se nos impõem quando se trata de tentar ordenar – de modo justo/ideal – a realidade político-social. Tendo perdido, por conta da *queda*, nossa aderência com a essência da justiça, esta, hoje, se nos dá a conhecer *apenas* de modo parcial, através de tênues *princípios*, tão rarefeitos que escapam à devida apreciação da maioria dos homens, os quais, por não os perceber justos (ou por sequer percebê-los), seriam relutantes em permitir que os Estados fossem por eles moldados: eis o que, acima, chamamos de *entrave cognitivo*.

No entanto, de acordo com o que foi investigado, se tal *entrave cognitivo* impossibilitaria a *promulgação* de leis justas, há pelo menos dois outros entraves que inviabilizam a própria *elaboração* das ditas leis. O entrave que classificamos como sendo *antropológico* derivava da incapacidade do homem – notadamente, do homem *decaído* – de se desvincilhar por completo de suas paixões: o que, no limite, faz com que todo aquele que se puser a confeccionar regras para reger um corpo político, contamine estas com seus interesses particulares e/ou com suas preferências pessoais.

Por último, nomeamos como *entrave teológico* à elaboração de leis justas a dissonância existente entre os tênues princípios da justiça que se nos dão a conhecer pela *luz natural* - peculiares à situação adâmica - e nossa realidade corrompida. Com efeito, de nada adiantaria que um legislador conhecesse, com exatidão, as noções de certo e errado que vigoravam no Paraíso. As elucubrações sobre a idade de ouro da humanidade,

³²⁷ Ainda que, como é mister reconhecer, tal “otimismo” quanto à capacidade instrumental da razão venha, em Hobbes, acompanhada de um forte “pessimismo” antropológico.

³²⁸ Como visto no capítulo 3.

³²⁹ Ainda que, como se verá na sequência, Pascal consiga vislumbrar certas regras (ou condutas) que podem – uma vez observadas – tornar mais “justos” os governantes e mais duráveis os Estados.

a exemplo dos grandes sobrevoos racionalistas, não são capazes de auxiliar os reinos deste mundo, os quais, caso queiram alcançar alguma estabilidade, deverão voltar sua atenção a elementos da realidade até agora não explorados. Ora, analisar tais elementos é precisamente o que nos propomos no próximo capítulo.

Capítulo 7 – A legitimação do *poder* e os limites de seu exercício

Finalizamos nosso terceiro capítulo sinalizando que, para Pascal, a violência que dá origem aos diferentes Estados não é capaz de, por si só, garantir a relativa estabilidade e durabilidade dos mesmos. Além disso, como pretendemos ter suficientemente indicado ao longo dos três últimos capítulos, a razão pouco ou nada pode contribuir para o equilíbrio dos corpos políticos – fato que, até certo ponto, já havíamos aventado nas próprias linhas dedicadas à compressão do surgimento dos Estados, onde adiantamos que se, por um lado, a força é a instância *formadora* dos corpos políticos, por outro, a imaginação será sua indispensável instância *legitimadora*.

Ora, na próxima seção tratar-se-á precisamente de analisar o que, em Pascal, torna necessário algo como uma instância legitimadora do *poder*, bem como de assinalar os caminhos pelos quais a potência da imaginação enveredará para levar a cabo tal tarefa. Já na segunda seção deste sétimo capítulo se tratará, por sua vez, de, procedendo a uma investigação dos *Três discursos sobre a condição dos grandes*, delinear os limites que devem ser observados pelos governantes ciosos da paz de seus reinos e da continuidade de seu poder.

7.1 – Análise pascaliana da ordem político-social

Pascal, quando se debruça sobre questões de cunho antropológico – isto é, quando analisa a *psique* humana ou a relação que os indivíduos mantêm entre si –, parte sempre de dados da experiência, facilmente reconhecíveis por qualquer um que neles se detenha um pouco. Desse modo, quando (no fragmento Laf.90/Br.337) põe-se a refletir sobre a ordem político-social, nosso filósofo, antes de mais nada, constata: “*o povo honra as pessoas de grande nascimento*”³³⁰.

Uma trivialidade, por certo. Entretanto, para compreendermos devidamente todos os raciocínios que se seguirão a semelhante truísmo, é necessário que tenhamos em mente aquilo que faz com que a massa obedeça a seus comandantes e senhores. O medo? Se esta, talvez, pudesse ser a resposta de Hobbes, seguramente não é a resposta pascaliana. Como se evidenciará no fragmento Laf.92/Br.335, o *povo* somente honrará os fidalgos por crer que “*o berço é uma vantagem efetiva*”.

É importante perceber que, apesar de a argumentação de Pascal fazer claras e constantes menções a sociedades aristocráticas (valendo lembrar que, à época, todas nações europeias eram, em maior ou menor grau, estruturadas precisamente em torno de valores aristocráticos), suas reflexões não se limitam a elas, podendo ser transplantadas para outros tipos de sociedade - tal como a democrática – sem que, com isso, se falseie o cerne de seu pensamento.

Ora, isto é possível porque, sob a pena de Pascal, o respeito que o *povo* tem pelos nobres por crê-los naturalmente superiores não é senão um *exemplo* – um caso particular de uma regra muito mais abrangente. Que regra? Aquela segundo a qual o *povo*, em geral, tende a se submeter à ordem social, isto é, a *todos* costumes e leis vigentes – e isto na exata medida em que os considera essencialmente justos.

Frisemos uma vez mais: em Pascal, é a crença na justiça intrínseca das regras vigorantes – e não o medo de represálias – o principal fator a rechaçar o perigo da desobediência civil. No entanto, é sobejamente sabido que, não raro, os corpos políticos

³³⁰ Neste capítulo faremos largo uso das categorias pascalianas de *povo*, *semi-hábil*, *hábil*, *devoto* e *cristão perfeito*, as quais devem ser aclaradas ao longo das próximas páginas. Tais categorias são um instrumento conceitual bem conhecido dos familiarizados à filosofia pascaliana e são postas em ação pelo filósofo, dentre outros textos, justamente no fragmento Laf.90/Br.337, que servirá de fio condutor a esta seção.

sofrem de convulsões internas que, por vezes, são capazes de arrasá-los por completo. Como, pois, entender este fenômeno?

Nesse ponto, nosso filósofo traz à tona a figura do *semi-hábil* (*demi-habile*). Pode-se dizer que o *semi-hábil* pascaliano é uma espécie de – diríamos hoje – “intelectual” que, tendo abandonado a “ignorância natural”, ainda se encontra aquém da verdadeira ciência ou sabedoria. A este respeito, vejamos o que Pascal nos diz no seguinte trecho do fragmento Laf.83 /Br.273: “*As ciências têm duas extremidades que se tocam: a primeira é a pura ignorância natural em que se encontram todos os homens ao nascer; a outra extremidade é aquela a que chegam as grandes almas (os hábeis) que, tendo percorrido tudo aquilo que os homens podem saber, acham que nada sabem e se encontram naquela mesma ignorância de que partiram, mas é uma ignorância sábia, que se conhece. Aqueles dentre os dois que saíram da ignorância natural e não conseguiram chegar à outra (os semi-hábeis), têm alguma tintura daquela ciência arrogante, e se fazem de entendidos. Esses perturbam o mundo e julgam mal a respeito de tudo*”.

Note-se: o *semi-hábil* não parece ser um debutante nos estudos, cuja relativa ignorância poderia ser justificada por sua inexperiência, mas um indivíduo que, por alguma razão (seu orgulho exacerbado?), não logrou obter todo conhecimento que, em princípio, era-lhe lícito almejar e que, assim, contenta-se em “se fazer de entendido”. Ademais, as últimas linhas do texto citado nos evidenciam que a insuficiente ciência do *semi-hábil* não é algo que resta sem consequências: é ela que fará com que seus detentores “perturbem o mundo”³³¹. Se não, vejamos.

Retornando ao fragmento Laf.90/Br.337, lemos: “*os semi-hábeis as desprezam (as pessoas de nascimento ilustre), dizendo que o nascimento não é um mérito da pessoa, mas fruto do acaso*”. Veja-se que, se o *povo* respeitava os nobres por – inocentemente – crê-los naturalmente superiores aos demais, os *semi-hábeis* sabem o suficiente para compreender que, nas sociedades humanas vigentes, tudo não passa de *convenção*: hierarquias, leis e costumes são, todos eles, resultado do arbítrio humano.

Pois bem. O leitor dos capítulos prévios deste trabalho está cômico de que este “saber” do *semi-hábil* não difere, substancialmente, da posição pascaliana concernente às instituições humanas. Sendo assim, cabe perguntar: qual é o grande equívoco do *semi-*

³³¹ Como se verá na próxima seção, a ação dos *semi-hábeis* não é o único elemento presente em um corpo político capaz de provocar sua derrocada.

hábil que, inclusive, torna-o motivo de transtorno social? Responde-se: sua crença na possibilidade de que os homens possam erigir um mundo justo.

Como bem frisa Gérard Lebrun³³², o *semi-hábil* pascaliano é alguém que, acreditando ser possível fazer a justiça platônica descer à Terra, acaba por abalar as estruturas do *status quo*, tarefa que, como atesta o fragmento Laf.60/Br.294, não se encontra exatamente entre as mais difíceis: “*a arte de intrigar, subverter os estados está em abalar os costumes estabelecidos, sondando até a sua fonte para apontar-lhes a falta de autoridade e de justiça. É necessário, dizem, recorrer às leis fundamentais e primitivas do Estado, que foram abolidas por um costume injusto. É um jogo certo para perder tudo; nada será justo nessa balança. Entretanto, o povo facilmente presta ouvidos a esses discursos, sacodem o jugo logo que o reconhecem, e os grandes tiram proveito disso para a ruína dele e daqueles curiosos examinadores dos discursos recebidos*”.

Quer localize a justiça em um passado que deve ser resgatado, quer a localize em um futuro que deve ser esperado (e antecipado tanto quanto possível), o *semi-hábil* é aquele que, valendo-se do desejo do *povo* de só se submeter a regras justas, visa o colocar em marcha contra a ordem vigorante em nome de uma outra, pretensamente mais equânime.

É digno de nota que muitos dos filósofos que se puseram a pensar as ditas “questões políticas” podem, com relativa segurança, ser reunidos sob o conceito pascaliano de *semi-hábil*. Citemos, apenas a título de curiosidade, um autor que, apesar de não ser referenciado nominalmente por nosso filósofo, era, muito provavelmente, por ele conhecido: Etienne de La Boétie. O que é o celebre *Discurso da Servidão Voluntária*³³³ senão um incentivo para a construção de um mundo governado pela justiça - um manifesto para que o *povo* chacoalhe seus grilhões em nome de um pretenso “direito natural” que cada um teria de ser senhor de si próprio?³³⁴

³³² Cf. LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p.23.

³³³ Texto de Etienne de La Boétie escrito em 1548, quando seu autor contava com, no máximo, 18 anos. Uma das diversas publicações do *Discurso da Servidão Voluntária* foi realizada por Michel de Montaigne no interior de seus *Ensaíos*. Acreditamos que seja razoável supor que Pascal tenha lido o escrito de La Boétie justamente por nosso filósofo ser um grande conhecedor da obra montaigniana. Para um contraste entre as ideias políticas de La Boétie e Pascal, cf. PÈRÉS, A. *L'État chez Montaigne, La Boétie, Pascal*. In FERREYROLLES, G. *Justice et force: politiques au temps de Pascal*. Paris: Klincksieck, 1996.

³³⁴ Com efeito, no *Discurso da servidão voluntária*, lê-se: “*Creio não haver dúvida de que, se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém. (...) Mas, por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego, é que a natureza, ministra de Deus e governante dos homens, fez-nos*

Um mundo igualitário - quer dizer, um mundo sem dominadores e dominados - é, no entanto, irrealizável. Revoltas e revoluções nada mais são que a tentativa de substituição de um mal já conhecido por um outro, tão desconhecido quanto inevitável: eis o saber que irá diferenciar o *hábil* de seu vão simulacro, o arrogante *semi-hábil*.

Será tendo isto em mente que, no fragmento Laf.90/Br.337, quando se pronuncia sobre o *hábil*, Pascal declara: “*os hábeis as honram (as pessoas de nascimento ilustre), não pelo mesmo pensamento do povo, mas com segundas intenções*”.

A expressão original traduzida, aqui, por Mario Laranjeira, como “segundas intenções” é “*pensée de derrière*”. Particularmente, acreditamos que a opção do tradutor é, neste ponto, pouco feliz. Explicamo-nos. Em nosso idioma, a expressão “segundas intenções” sugere uma certa malícia do sujeito ao qual a atrelamos. Assim, afirmar que o *hábil* pascaliano respeita a ordem estabelecida “*não pelo pensamento do povo, mas com segundas intenções*” pode dar a entender que tal indivíduo somente respeita o *status quo* porque este, de algum modo, o beneficia. Ora, tal interpretação do texto pascaliano pouco ou nada preserva de seu sentido original – este sendo melhor mantido pela expressão “pensamento oculto”, utilizada por Sérgio Milliet em seu bom trabalho de tradução dos *Pensamentos*³³⁵.

Lançando mão da sugestão de Milliet, voltemo-nos, pois, ao fragmento Laf.91/Br.336, para tentar melhor compreender a expressão de que nos ocupamos: “*Razão dos efeitos – é preciso ter um pensamento oculto e tudo julgar por ele, falando, entretanto, como o povo*”. Do trecho citado, o que mais nos salta à vista é o fato de que o

todos da mesma forma e, ao que parece, na mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos. (...) E, mais adiante: “A propósito, se porventura nascesse hoje alguma gente novinha, nem acostumada à sujeição nem atraída pela liberdade, que de uma e de outra nem mesmo o nome soubesse, se lhe propusessem ser servos ou livres, com que leis concordaria? Não há dúvida de que prefeririam somente à razão obedecer do que a um homem servir”. BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, respectivamente p.16-17 e p.19-20.

Perceba-se que – à semelhança de La Boétie - também Grotius e Hobbes dão grande importância para a *razão* quando se trata de pensar a organização das sociedades. Há, no entanto, pelo menos uma diferença de enfoque entre estes dois últimos tomados em bloco e La Boétie, qual seja: enquanto a argumentação dos primeiros tende a ressaltar a importância de que haja um poder civil capaz de manter todos em respeito, este último se preocupa sobretudo em ressaltar a liberdade individual de que, em princípio, todos deveriam gozar. Aliás, a diferença assinalada acaba fomentando uma outra nada desprezível, a saber: enquanto o pensamento de La Boétie flerta, de perto, com a desobediência civil, tal incentivo ao questionamento do *status quo* não poderia ser mais contrário às filosofias de Grotius e de Hobbes. Cf. GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. I, iv, 2; HOBBS, T. *Leviatã*. II, viii.

³³⁵ Trata-se, como se sabe, da tradução dos *Pensamentos* que figura nas três primeiras edições da coleção “Os Pensadores”, da editora Abril.

pensamento oculto não deve inspirar, em seu detentor, qualquer comportamento específico: diferentemente do *semi-hábil*, o *hábil* age tal qual o *povo*.

A bem da verdade, o fato de o *pensamento oculto* não dever insuflar nenhum comportamento peculiar é uma obviedade: afinal, se assim não fosse, ele não poderia, no limite, ser dito *oculto*. Ora, mas como poderíamos sintetizar o conteúdo de tal *pensamento*, que, por sua vez, determina a própria figura do *hábil*? Reproduzamos, aqui, uma definição que já havíamos ensaiado alhures: *pensamento oculto* é a consciência da arbitrariedade das leis e dos costumes, acrescida da descrença no poder da razão no que tange à construção de uma sociedade justa³³⁶.

Sublinhemos uma vez mais: a verdade trazida pelo *pensamento oculto* a que Pascal se refere – caso não se queira a guerra – deve ser mantida abscondita da massa que, se a descobrisse, não deixaria de se revoltar.

Evidencia-se, assim, que, em certo sentido, o que torna alguém *hábil* não é somente a posse de um determinado conhecimento³³⁷, mas a *decisão* de ocultá-lo dos demais homens – e isto não por motivos escusos e maquiavélicos, mas, até certo ponto, altruístas.

Um nome próprio que pode preencher a categoria do *hábil* pascaliano é, por exemplo, Michel de Montaigne. A propósito, segue, abaixo, uma longa citação do capítulo IX do livro III dos *Ensaio*s (chamado *Da vaidade*) – citação esta que julgamos ser importante para que se compreenda, devidamente, o que é um *hábil* ou – como poderia se dizer hoje – um *conservador* em termos de política³³⁸.

³³⁶ MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016, p.155.

³³⁷ Aliás, pode-se dizer que o *semi-hábil* pascaliano, também ele, não se define somente pela posse de um determinado saber (qual seja, o da contingência das regras sociais), mas também por uma *decisão*: aquela de se utilizar deste conhecimento para abalar as estruturas do sistema vigente. Note-se que tal decisão não é, em absoluto, necessária: poder-se-ia muito bem imaginar alguém que possuísse tal saber e que, não obstante, mesmo considerando possível a construção de uma sociedade justa, nada fizesse para sua realização.

³³⁸ É curioso notar como – em *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (1996) – as ideias de Michael Oakeshott refletem (ainda que à distância e não nominalmente) a distinção que Pascal traça entre *hábeis* e *semi-hábeis*. De fato, a obra de Oakeshott visa indicar que, enquanto a fé na possibilidade de construção de uma sociedade perfeita (fé, esta, similar à do *semi-hábil*) tende a originar uma postura política “progressista” ou “à esquerda”, a descrença na capacidade governamental para a consecução do “bem” (descrença que lembra aquela do *hábil*) está intimamente atrelada a posturas políticas classificadas, via de regra, como “conservadoras”. Cf. OAKESHOTT, M. *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Connecticut: Yale University II, 1996.

“Essas grandes e longas alterações acerca da melhor forma de sociedade e das regras mais cômodas para nos afeiçoarmos (uns aos outros) são alterações somente para o exercício de nosso espírito: assim como se encontram nas artes muitos assuntos que têm sua essência na agitação e na disputa, e que não têm nenhuma vida fora daí. Tais sociedades pintadas poderiam ser aplicadas em um mundo novo; mas lidamos com um mundo já feito e formado de acordo com certos costumes; nós não o engendramos, como Pirro, ou como Cadmo. Independentemente do meio que escolhamos para redirecioná-lo e consertá-lo, não podemos, sem rompê-lo, dobrá-lo até acabar com seu antigo vinco. (...)

Não segundo uma opinião, mas em verdade, a excelente e melhor forma de organização é, para cada nação, aquela sob a qual ela está: sua forma e comodidade dependem do uso. (...)

Nada ataca mais vivamente um Estado do que a inovação: a mudança somente dá nova forma à injustiça e à tirania. Quando uma peça qualquer se estraga, cabe consertá-la, pois assim podemos evitar que a alteração e a corrupção inerentes a todas as coisas nos afastem demasiado de nossos começos e princípios; mas empreender refundir tão grande massa e trocar os alicerces de tamanho edifício é fazer como os que, para limpar, tudo apagam; para emendar defeitos particulares, criam uma confusão universal; para curar os doentes, matam. (...) O mundo é inapto para se curar: é tão impaciente com aquilo que o fere, que não visa senão disso se livrar, sem considerar a que preço. E nós vemos por mil exemplos que ele o faz, ordinariamente, a suas próprias expensas. Livrar-se do mal presente não é curar-se (...)”³³⁹.

Como se vê, Montaigne se ri daqueles que, erigindo uma filosofia (ou ciência) política, pretendem emendar o mundo. Discussões sobre sociedades ideais são, quando muito, bons exercícios mentais: nada mais. Ademais, é bom que se lembre³⁴⁰ que, se o autor dos *Ensaio*s é pessimista quanto à habilidade humana para figurar e vir a concretizar sociedades equânimes, isto se dá porque ele, a exemplo de Pascal, não crê que sejamos capazes de conhecer a Justiça.

Nas palavras de Luiz Eva, para Montaigne: *“somos (...) incapazes de ter acesso a leis e valores absolutos e inalteráveis, para além das leis relativas a que se submetem os*

³³⁹ MONTAIGNE, M. *Les Essais*. III, ix. Paris: Ed. Pierre Coste, 1727, p.246-247. A citada edição dos *Ensaio*s encontra-se disponibilizada *online* pela BNF Gallica.

³⁴⁰ Cf. capítulo 5.

povos diversos em diferentes momentos (...). Isso ocorre porque a razão humana é um pote de duas alças, que se pode carregar por uma ou por outra; é capaz de se imiscuir em todos os assuntos, oferecendo ‘aparência [de verdade] a efeitos diversos’; é capaz de descobrir, nas ações humanas, aspectos diferentes em que se apoiar para desenvolver teses opostas igualmente aceitáveis”³⁴¹.

Contudo, diversamente do que ocorre em Pascal, não há em Montaigne nenhuma referência à queda adâmica como sendo o motivo central de nossa presente incapacidade de conhecer a Verdade – nem qualquer menção a certos princípios do justo aos quais (em que pese seu desajuste a nosso mundo) ainda teríamos certo acesso. Aliás, como veremos na sequência, é exatamente a primeira das supracitadas diferenças existentes entre os dois filósofos que fará com que o autor dos *Ensaio*s seja considerado somente um *hâbil*, ao passo que Pascal poderá ser englobado, ele próprio, na categoria de *cristão perfeito*³⁴².

De qualquer modo, o fato de crer que “o mundo é inapto para se curar” justamente por não conhecer a verdadeira justiça - o que o faz afirmar que as revoluções só dão “nova forma à injustiça e à tirania” - qualifica Michel de Montaigne como um *hâbil par excellence*.

Outro autor que, com certa plausibilidade, pode ser tido por um *hâbil* é Pierre Charron. Vejamos o que este amigo de Montaigne³⁴³ (acusado tão costumeira quanto injustamente de plagiá-lo) tem a nos dizer a respeito do tema que agora nos ocupa:

“As leis e os costumes se mantêm em crédito, não porque eles são justos, mas porque são leis e costumes; este é o fundamento místico de sua autoridade, eles não têm nenhum outro; e aquele que observa a lei porque ela é justa, não a obedece pelo motivo pelo qual deveria; (quem assim procede) submete a lei a seu próprio julgamento, e coloca em disputa a obediência, e por consequência o Estado e o governo, segundo a flexibilidade e diversidade não somente dos julgamentos (de diferentes indivíduos), mas de um mesmo julgamento (de um único indivíduo)³⁴⁴. No mundo, quantas leis são

³⁴¹ EVA, L. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas, 2004, p.158-159.

³⁴² Conceito a ser explanado mais adiante.

³⁴³ Para uma boa análise da filosofia charroniana e de sua relação com o pensamento montaigniano, cf. ADAM, M. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux: P.U.B., 1991.

³⁴⁴ É impossível não traçar um paralelo entre estas linhas charronianas e a seguinte passagem do fragmento Laf.60/Br.294: “O costume (é) toda equidade, pela simples e só razão de que é recebido. É esse o fundamento místico de sua autoridade. Quem a reduzir ao seu princípio a aniquilará. Nada é mais eivado

injustas, ímpias, extravagantes, não somente ao julgamento particular dos outros, mas à razão universal, com as quais o mundo tem vivido há muito tempo em profunda paz e repouso, e com tanta satisfação como se elas fossem justas e razoáveis; e quem as quisesse mudar ou dar-lhes nova roupagem se mostraria inimigo público e não deveria ser aceito; a natureza humana se acomoda a tudo com o tempo; e tendo pegado um vinco, é um ato de hostilidade querer removê-lo: é necessário deixar o mundo onde ele está; esses esboçadores e agitadores de governos, sob pretexto de reformar, tudo desgastam”³⁴⁵.

Na supracitada passagem do *De la sagesse*, Charron, após acusar a contingência das leis civis, chama-nos a atenção para um inaudito fato: o povo, ao se dobrar às regras e costumes de sua nação *somente* por crê-los justos está, em certo sentido, alçando-se ao posto de juiz das leis às quais está submetido. Ora, isto só nos vem indicar que o fator que moverá o *semi-hábil* a buscar reformar todas as coisas (seu desejo de só obedecer à Justiça) já se faz presente no próprio *povo*³⁴⁶.

Outro ponto a ser ressaltado é que Charron acredita que, não obstante sua “extravagância”, há leis que – desde que contem com a anuência da massa - são capazes de produzir certa paz, “tal como se fossem justas e razoáveis”, tese que, definitivamente, o aproxima de Michel de Montaigne: o qual, como vimos, defende que o “bom funcionamento” de uma legislação não está aferrado a sua justiça intrínseca, mas sim a sua vigência e aceitação.

Todavia, não podemos negligenciar uma diferença nada desprezível existente entre estes dois autores. Afinal, se, por um lado, é correto afirmar que Charron foi profundamente influenciado pelo ceticismo dos *Ensaíes* montaignianos, não é menos acertado ressaltar o grande apreço que o pensador em questão tem pela filosofia estoica³⁴⁷. Ora, será precisamente a incidência de certos elementos estoicos na filosofia charroniana que permitirá ao autor falar em uma “razão universal”, a qual parece ser um instrumento profícuo para apreender noções de certo e errado que não se encontram submetidas aos

de erros do que essas leis que consertam os erros. Quem obedece a elas porque elas são justas, obedece à justiça que imagina, mas não à essência da lei”. Grifo nosso.

³⁴⁵ CHARRON, P. *De la Sagesse*. II, ix. Wrocław: FB Editions, 1891, p.179.

³⁴⁶ Levando-se em conta que, se o *povo* (diferentemente do *semi-hábil*) tende a ser pacato, isto se deve, única e exclusivamente, à sua ignorância da contingência das normas que dão forma aos corpos políticos.

³⁴⁷ Sobre o estoicismo charroniano, cf. KOOGEL, R. *Pierre Charron*. Gênova: Librarie Droz, 1972 – particularmente o capítulo VI - “Charron’s political ideas”.

“julgamentos particulares”: verdadeiras leis naturais que, enquanto tais, encontram-se para além da mera contingência e gratuidade.

Refletindo sobre o papel ocupado pelas mencionadas leis na filosofia charroniana, Renée Kogel declara: “A justiça natural e universal é inflexível e sem adornos, mas não está em uso porque é ‘incompatível com o mundo tal como ele é’ (*Sagesse*, III, 5). A justiça de que o homem necessita é frouxa e maleável porque precisa acomodar-se à fraqueza humana e à necessidade. Charron nunca diz se a justiça universal existiu antes da queda ou em um estado de primitivismo; ele apenas diz que ela está fora de uso. Assim, a resposta de Charron ao problema da justiça é duplo: ele acredita na lei natural, que é interna e que pode ser seguida por homens sensatos, mas também acredita que a lei e justiça externas têm que ser especiais, particulares, e devem ser derivadas menos da razão do que da necessidade. O homem sensato (*wise*), igualmente ao cristão de Lutero, submete-se a diferentes conjuntos de regras, um externo, outro interno”³⁴⁸.

É escusado dizer que a “razão universal”³⁴⁹ de Charron o afasta, sensivelmente, de Michel de Montaigne. Com efeito, como já foi assinalado, enquanto este último não crê que haja qualquer possibilidade de o homem vir a conhecer valores absolutos, aquele sustenta que, por meio da dita razão, podemos apreender certas leis inalteráveis.

Note-se que, ao fazer menção a uma instância que tem acesso a diretrizes que se encontram acima da arbitrariedade distintiva das instituições deste mundo, a palavra *injustiça*, quando pronunciada por Charron, ganha um significado distinto daquele que possui na boca de Michel de Montaigne; afinal, se, para o autor dos *Ensaio*s, denunciar a *injustiça* de uma lei não pode ser sinônimo senão de denunciar sua *contingência* e *variabilidade*, para Charron a mesma denúncia pode indicar que a lei por ela alvejada, além de contingente, está em dissonância com as regras que se dão a conhecer por meio da *razão universal*³⁵⁰.

Por outro lado, não se pode negligenciar o seguinte: em Charron, as leis naturais a que se tem acesso via *razão universal* só obrigam em foro íntimo, não podendo servir de base às diversas constituições dos Estados. Com efeito, como explica Renée Kogel, as

³⁴⁸ KOOGEL, R. *Pierre Charron*. Gênova: Librarie Droz, 1972, p.140-141.

³⁴⁹ Quer parecer-nos – e esta também é, em linhas gerais, a interpretação de Renée Kogel – que a “razão universal” de Charron não é senão um outro nome dado à “reta razão” estoica que aparecerá em Cícero (da qual voltaremos a falar no capítulo 9).

³⁵⁰ Ou melhor: em Charron, uma lei é contingente *justamente* por estar em dissonância com as regras que se dão a conhecer por meio da dita *razão universal*.

leis positivas – por causa da “fraqueza humana” – têm de se acomodar mais às necessidades do que à razão. Assim, ainda que Charron seja mais otimista que Montaigne quanto ao *conhecimento* da justiça, ambos autores restam igualmente céticos no que toca à construção de sociedades ideais, em nome das quais valesse a pena pôr em xeque a ordem estabelecida.

Finalmente, vale ressaltar que, em certo sentido, a *razão universal* de Charron o aproxima de Blaise Pascal. Entendamo-nos: do mesmo modo que a *razão universal* charroniana nos dá acesso a noções de certo e errado que, não obstante sua correção, são politicamente inoperantes, em Pascal temos a *luz natural*, potência que nos oferece certos princípios do justo que, como repisamos à exaustão no último capítulo, são inadequados ao mundo atual. A aproximação entre os filósofos deve, sem embargo, ser realizada com cautela. Afinal, se em Pascal o desajuste (em relação à nossa realidade) dos princípios dados pela *luz natural* é devido à *queda*, em Charron não há nada que indique, inequivocamente, o pecado original como o verdadeiro responsável pelo fato de a *razão universal* não ser capaz de dar forma aos Estados.

Com efeito, nem mesmo em sua obra dedicada à defesa da religião cristã ou, mais especificamente, à apologia do catolicismo (*Les trois vérités*, de 1595), Charron trata, de maneira detida, do problema do pecado e de suas consequências, fato que, no limite, impede-nos de tê-lo por um *cristão perfeito* - e, conseqüentemente, nos impele a mantê-lo, ao lado de Montaigne, na categoria pascaliana de *hábil*.

Mas, afinal de contas, o que é, para Pascal, um *cristão perfeito*? Numa palavra, o *cristão perfeito* pascaliano é uma figura que, como o *povo*, submete-se às leis de sua nação; que, como o *semi-hábil*, sabe que tais leis não refletem a Justiça mesma; que, como o *hábil*, está cômico de que (para evitar maiores males que os atuais) não se deve, de modo algum, abalar as estruturas vigentes e que – e isto é uma prerrogativa sua – não tem dúvidas quanto ao fato de que nossa incapacidade para instalar a Justiça na Terra é decorrência única e exclusiva da *queda*.

É claro que, como Pascal fará questão de sublinhar, há cristãos que, tendo ciência de que todos homens são iguais – na exata medida em que todos são filhos de Deus -, irão criticar o “conformismo” típico dos *cristãos perfeitos* (bem como dos *hábeis*). Com

efeito, à época de Pascal pululavam homens como Thomas Müntzer³⁵¹, grande nome da chamada *Reforma Radical*, que, alegadamente, almejava construir uma ordem político-social justa a partir de diretrizes derivadas do Evangelho.

Contudo, dirá nosso filósofo, se os *devotos* - categoria criada por Pascal justamente para se referir aos cristãos dos quais ora se trata -, não são capazes de notar que este mundo nunca será justo, eles o fazem precisamente por menosprezar as consequências do pecado original – ou seja, por não compreenderem devidamente em que consiste sua religião. Os *devotos* pascalianos são, nesse sentido, descendentes distantes dos pelagianos: indivíduos que, menoscabando as implicações do pecado de nossos primeiros pais, creem que a situação do homem pós-queda é idêntica àquela do homem pré-lapsário; e que, portanto, acreditam que o Paraíso ainda está ao alcance de nossas forças³⁵².

Ora, como já foi posto, esta não é a posição do *cristão perfeito* – personagem cujas ideias confundem-se com aquelas sustentadas pelo próprio Pascal. Aliás, o *cristão perfeito* não só sabe que, por causa da falta de Adão, o mundo é inapto para se curar³⁵³ (o que já basta para diferenciá-lo do *povo*, dos *semi-hábéis*, dos *hábéis* e dos *devotos*), como conhece a *razão* de um *efeito* do qual só ele dá conta de explicar: a *vontade de verdade e de justiça* presente em todos os humanos.

De fato, como já viemos assinalando, não é outro fator senão a *vontade de justiça* que dita tanto a conduta do *povo* quanto a dos *semi-hábéis* e *devotos* – sendo que entre estes e aquele há apenas uma diferença, qual seja: enquanto o *povo* identifica a justiça no

³⁵¹ A respeito de Thomaz Müntzer, cf. BLOCH, E. *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973; ROCHA, P. *O direito à resistência no Pensamento Político da Reforma Protestante*. São Paulo: USP-FFLCH (tese de doutorado), 2005.

³⁵² “Pelágio foi um monge que nasceu na Bretanha, viveu em Roma no tempo do Papa Anastácio I (399-401) e teve grande fama por sua vida ascética e duro moralismo. Associou-se a Pelágio seu discípulo e advogado Celéstio e o bispo Juliano de Esclana. O herege pregava a onipotência moral da vontade e negava o pecado original; segundo ele a natureza humana não estava inclinada para o mal (...); Adão foi criado mortal e concupiscente e não nos prejudicou a não ser pelo mau exemplo. Para Pelágio, a graça era apenas a lei ou o exemplo de Cristo ou somente uma iluminação do Espírito Santo. Adão teria morrido mesmo sem o pecado, negava o “estado de santidade” e o estado de “justiça original” do homem antes do pecado. O pecado de Adão teria prejudicado a ele só e não a toda humanidade; as crianças recém-nascidas encontravam-se nas condições em que se achava Adão antes do pecado do gênero humano. E a queda não teria acarretado a morte para todo o gênero humano”. AQUINO, F. *História da Igreja: Idade Antiga*. Lorena: Cléofas, 2016, p.400-401.

³⁵³ Dado que, por si só, anula qualquer tentativa de se atribuir a Pascal a defesa de um pretensão “direito de resistência” - e que acaba por aproximar seu pensamento (pelo menos neste quesito) ao de Hobbes e, em certo sentido, ao de Grotius (que, como vimos no primeiro capítulo, recomenda aos *cristãos* que aceitem com paciência todas as injustiças).

estado presente de coisas (que, por isso, respeita), os *semi-hábéis* e os *devotos* a alocam no futuro³⁵⁴, quer dizer, em uma ordem vindoura cujo advento depende do empenho e do esforço dos indivíduos (o que os leva a ver no *status quo* algo a ser superado).

Ademais, ainda que concedamos que tanto o *hábil* quanto o *cristão perfeito* não tenham suas condutas determinadas pela *vontade de justiça* – já que reconhecem como impossível sua satisfação -, não há qualquer motivo para se crer que tal *vontade* não se faz presente também neles.

Na realidade, como o *cristão perfeito* Pascal irá ressaltar no fragmento Laf.401/Br.437, a vontade de verdade e de felicidade foi deixada em *todos* os herdeiros de Adão – e isto *tanto* a título de punição *quanto* como signo de nosso primeiro estado: “*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*”.

Listemos, pois, as vantagens epistemológicas que o *cristão perfeito*³⁵⁵ pascaliano tem sobre o *hábil*: i) o *cristão perfeito* conhece a razão pela qual o mundo é “inapto para se curar” (a queda), enquanto o *hábil* tem dificuldades para explicar semelhante condição miserável em que a humanidade se encontra³⁵⁶; e ii) o *cristão perfeito* sabe que a vontade (inaplacável) de verdadeira justiça que todos temos é *tanto* um resquício de nossa primeira natureza³⁵⁷ *quanto* uma punição pelo pecado de nossos primeiros pais, ao passo que, frente a tal curto-circuito tão característico do homem (a citada “vontade inaplacável”),

³⁵⁴ Ainda que - como vimos há pouco - para alguns, tal “futuro” só deva restaurar um estado de coisas passado que, embora inicialmente justo, acabou sendo corrompido.

³⁵⁵ É importante sublinhar que o *cristão perfeito* não é, necessariamente, um *santo*. Com efeito, no fragmento Laf.598/Br.868, Pascal faz referência àquilo que considera ser “quatro espécies de pessoas: *zelo sem ciência, ciência sem zelo, nem ciência nem zelo, zelo e ciência*”. Sem nos determos muito na análise do trecho citado, não é descabido supor que, ao falar de indivíduos que teriam *ciência sem zelo*, Pascal tenha em mente alguns *cristãos perfeitos* que, apesar de conhecerem tudo o que precisariam conhecer a respeito de Deus e de si mesmos, não vivem de modo plenamente condizente com aquilo que sabem ser a verdade.

³⁵⁶ Este é o caso, por exemplo, de Michel de Montaigne que, apesar de constatar o *nonsense* que rege as coisas humanas, não oferece qualquer explicação para tal fenômeno.

³⁵⁷ Resquício este que, quando devidamente compreendido, deve ser considerado um “presente” divino, uma vez que, ao “*nos fazer sentir de onde caímos*”, instrui-nos sobre aquilo que devemos almejar, a saber, a salvação de nossa alma. Afinal, como poderíamos desejar retornar a um lugar – ou melhor, a um *estado* – cuja existência ignorássemos?

ao *hábil* resta, quando muito, tratá-lo como uma doença de origem desconhecida, quiçá mitigável pela *epoché*³⁵⁸.

Note-se, assim, que, se os *crístãos perfeitos* são detentores de um conhecimento da realidade político-social mais amplo do que aquele próprio aos *hábeis*, isto se deve exclusivamente à sua aceitação do dogma da queda e de suas consequências - dogma, este, certamente *irracional* (na medida em que não consiste em uma construção ou conquista da razão), mas que, por seus frutos heurísticos, se nos apresenta como *razoável*:

“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 afastados dessa origem, parecem incapazes de 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 que foi seis mil anos antes que ela viesse a ser? Nada por certo nos choca mais rudemente que essa doutrina. E, no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem”(Laf.131/Br.434).

Isto posto, não é inútil frisar que a supra descrita superioridade da perspectiva do *crístão perfeito* implica somente a *parcialidade*, e não a completa falsidade, dos pontos de vista do *povo*, dos *semi-hábeis*, dos *hábeis* e dos *devotos*. Afinal, o *povo* acerta em se dobrar aos costumes; os *semi-hábeis*, por sua vez, não erram ao diagnosticar a contingência destes últimos; os *hábeis* estão cobertos de razão ao perceberem que a Justiça é irrealizável e, por último, os *devotos* não se afastam da caridade ao se incomodarem com a arbitrariedade de nossas instituições. Eis por que, referindo-se aos membros de todas estas “categorias”, Pascal irá declarar que: *“erram tanto mais*

³⁵⁸ Como já assinalamos em 4.2, esta é a posição defendida, por exemplo, pelos pirrônicos antigos e pelo próprio Michel de Montaigne. Pascal, por sua vez (como vimos no supracitado fragmento Laf.401/Br.437), não crê que a vontade de verdade do homem possa ser eludida por qualquer “suspensão” do juízo; afinal, *“somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade”* – ou, como nos diz o filósofo em outro lugar: *“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).

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)³⁵⁹.

Estas análises nos colocam, pois, em condições de responder a uma das questões que guiam, desde o início, a presente seção, qual seja: compreender a razão de, em Pascal, ser necessário algo como uma instância legitimadora do *poder*. Agora sabemos-lo: para nosso filósofo, uma das características que nós – homens decaídos - mantivemos de nossa primeira condição é o desejo de *verdade* e de *justiça* (ou, caso se queira, o desejo de *verdadeira justiça*). Ora, tal desejo – como vimos – faz com que *tanto* homens do povo quanto filósofos e sinceros religiosos não façam profissão senão de só submeterem-se a regras justas: nem que, para tanto, precisem convulsionar o corpo político de que são membros, acabando com a paz e colocando em risco suas próprias vidas.

Ademais, isto que acabamos de afirmar - quando combinado com tudo quanto vimos a respeito dos empecilhos existentes para a elaboração e promulgação de leis justas – torna patente o porquê de a *imaginação* ter de ocupar o papel de instância legitimadora do poder. Afinal, só ela nos resta para tal num quadro em que a *luz natural* e a *razão* se mostram inaptas para semelhante tarefa indispensável: a primeira, por não nos dar a conhecer a essência da justiça e a segunda por ser incapaz de elaborar leis e costumes justos a partir dos poucos princípios do certo e do errado (próprios ao estado adâmico) a que ainda temos acesso³⁶⁰.

³⁵⁹ O procedimento pascaliano da reviravolta do pró ao contra (“*renversement du pour au contre*”) - posto em marcha, por exemplo, no fragmento Laf.90/Br.337 - consiste exatamente nisto: na revelação gradual da justeza e dos limites dos pontos de vista do *povo*, dos *semi-hábeis*, dos *hábeis* e dos *devotos* para que, finalmente, o cristianismo (identificado à posição do *cristão perfeito*) possa ser apontado como a única “doutrina” capaz de explicar as contradições da condição humana.

Vale sublinhar que as ideias expostas (até este ponto) nesta seção já foram por nós esmiuçadas, de modo muito similar, em nossa dissertação de mestrado. É central que se frise, entretanto, que, naquela ocasião, demos mais enfoque ao *procedimento* de formulação e exposição das teses de Pascal do que, propriamente, ao conteúdo destas, já que lá, diferentemente do que ocorre aqui, não se tratava, de modo prioritário, de compreender os posicionamentos filosófico-políticos de nosso autor, mas sim de analisar suas estratégias apologéticas. Deste modo, remetemos os especialmente interessados nos procedimentos argumentativos pascalianos (tal como o “*renversement du pour au contre*”) a nossa dissertação bem como à ampla bibliografia sobre o tema à qual lá se faz constante menção. Cf. MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016 – notadamente o capítulo oitavo.

³⁶⁰ Lembremos que, mesmo que um grande legislador (que descrevemos, no capítulo seis, como sendo um “espírito fino bem-intencionado”), porventura – e contra todas as probabilidades – conseguisse confeccionar leis justas, ainda assim tais regras não chegariam a vigorar, dado que o *povo*, por ser inepto para notar sua justiça intrínseca, revoltar-se-ia contra elas.

Assinalemos, de passagem, que - apesar de a legitimação do poder frente ao povo não ser um tópico que ocupa, precipuamente, nem Grotius nem Hobbes - não nos parece totalmente equivocado afirmar que, para o primeiro, o povo tenderá a achar o governo tanto mais legítimo quanto mais eficaz for em garantir o livre curso da sociabilidade humana, ao passo que, de acordo com a filosofia do segundo, os homens tenderão a ver no governo uma instância tanto mais legítima quanto mais competente for para defender a vida dos indivíduos a ele submetidos. Note-se que, se estivermos certos, a imaginação ocupa, em ambos os casos, um papel diminuto, senão inexistente; afinal, tanto o livre curso à sociabilidade humana (no caso de Grotius) como a defesa dos indivíduos (no caso de Hobbes) vêm a se tornar possíveis pela observância do que cada um destes autores diagnostica como sendo regras inequivocamente apreensíveis pela *razão* humana.

Voltando a Pascal, não pretendemos – obviamente - sustentar que a imaginação está, de algum modo, à altura da verdadeira justiça – não podendo esta, em absoluto, ser apreendida por aquela. Ao invés disto, queremos tão somente ressaltar, ainda uma vez, a habilidade da dita potência para pintar o falso com as cores do verdadeiro, habilidade esta que, como atesta Pascal, nunca passou despercebida das autoridades do mundo:

“Nossos magistrados conheceram bem esse mistério. 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. Se tivessem a verdadeira justiça, e se os médicos tivessem a verdadeira arte de curar, não teriam o que fazer com seus barretes quadrados. A majestade dessas ciências seria bastante venerável por si mesma, mas só possuindo ciências imaginárias é necessário que lancem mão desses vãos instrumentos que tocam a imaginação a que eles fazem apelo e mediante isso, de fato, provocam respeito”. (Laf.44/Br.82)

No trecho citado volta à tona, de chofre, todo o ceticismo do autor no que toca à jurisprudência e à medicina. Entretanto, o importante aqui é perceber que o fato de nossos juízes e médicos pouco ou nada saberem, respectivamente, da “verdadeira justiça” e da “verdadeira arte de curar” não é capaz de, por si só, pô-los em descrédito frente aos demais. Por quê? Por causa de toda parafernália que os cerca. A “eminência” destes doutores não repousa, pois, em seu pretendido *conhecimento*, mas em sua capacidade de impressionar o vulgo; numa palavra: em sua habilidade para afetar a *imaginação* dos

homens do povo que, como declara ironicamente Pascal, não pode resistir a exibições de superioridade tão “autênticas”.

É bem verdade que, à luz do que sustentamos no capítulo anterior, é de crer que *todos* os homens estão sujeitos às peças pregadas pela imaginação e que, portanto, as próprias autoridades que pavoneiam sua pretensa superioridade o fazem, não raro, “inocentemente”. Dito de outro modo: uma vez que (por exemplo) os doutores são, também eles, vítimas das ilusões criadas pela imaginação, não é impossível pensar que, ao revestirem-se dos ornatos que lhes são peculiares, acreditem – firme e sinceramente – que nada mais fazem do que patentear sua real eminência frente aos demais. Ora, se este é o caso – como, de fato, parece ser –, pode-se dizer que, em Pascal, as relações político-sociais se dão, quase sempre³⁶¹, sob o véu de uma ilusão que incide não só sobre aqueles que, via de regra, consideramos ser os ludibriados, mas que também se apodera daqueles que, numa análise mais rápida, consideraríamos, sem mais, ser os ludibriadores³⁶².

Todavia, ao se tratar da relação entre *imaginação* e (legitimação do) *poder*, não se pode passar por alto o curioso trecho - transcrito a seguir – do já tão analisado fragmento Laf.44/Br.82. Leiamos-lo:

“Só os homens de guerra não se fantasiam dessa forma porque, realmente, a parte que lhes toca é mais essencial. Eles se impõem pela força; os outros, por suas caretas. Foi por isso que os nossos reis não procuraram essas fantasias. Não se disfarçam com roupas extraordinárias para parecerem tais. Mas se fazem acompanhar por guardas, por homens com cicatrizes. Essas tropas armadas que só têm 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. Seria necessário ter uma razão muito depurada para encarar como outro homem qualquer o grande senhor cercado de seu soberbo serralho de quarenta janízaros”.

³⁶¹ Fazemos aqui esta restrição pois, como se verá na próxima seção, os governantes *conscientes* daquilo em que consiste seu “privilégio” escapam ao mencionado padrão. Aliás, quando lembramos do fragmento Laf.828/Br.304 – que versa sobre a formação dos corpos políticos – parece não ser descabido pensar que ao menos os primeiros governantes utilizaram-se *refletida* e *propositadamente* da imaginação de seus súditos com vistas à legitimação de seu poder.

³⁶² Hipótese que, de resto, parece ser corroborada pelo seguinte trecho do fragmento Laf.44/Br.82: “*Não direis que aquele magistrado cuja velhice venerável impõe o respeito a todo um povo se pauta por uma razão pura e sublime, e que julga todas as coisas por sua natureza sem se deter naquelas vãs circunstâncias que só ferem a imaginação dos fracos*”.

Confessemos que o texto acima pode, num primeiro momento, ser desconcertante; afinal, quando nos atemos à sua letra, *parece* que Pascal está a nos dizer que os governantes – diferentemente das demais autoridades que precisam “procurar fantasias” – não necessitam de qualquer recurso imaginativo para manterem sua posição, impondo-se exclusivamente pela *força* (afirmação que, caso confirmada, poria em xeque nossa tese de que é a *imaginação* a grande responsável pela manutenção e estabilidade dos corpos políticos³⁶³). Mas, será isto verdade? Vejamos.

Ora, quando perscrutamos mais detidamente a citada passagem, notamos que não é exatamente a *força* o fator responsável por manter todos em respeito perante os reis: em geral – sabemos-lo -, os grandes do mundo não saem pelas ruas reprimindo e/ou agredindo o povo. Ao invés disso, pode-se depreender do fragmento em questão que é o *espetáculo* das grandes paradas e escoltas militares que fazem tremer os comuns dos homens. Com efeito, quanto mais relemos o fragmento Laf.44/Br.82, mais se nos salta às vistas que não são socos, espadadas e disparos que fazem com que empalideçamos frente aos governantes, mas sim as cicatrizes dos homens da guarda real e o estrépito dos tambores e trombetas das tropas.

Estamos, pois, aqui, ainda no campo da *imaginação*: a *força* do trecho analisado não é uma força efetiva ou atual, mas uma força encenada, teatralizada³⁶⁴. Com efeito, não nos parece demasiado dizer que tal força é, no limite, uma não-força³⁶⁵.

Sublinhe-se que o fato de ser a *imaginação* – e não a *força* – o elemento verdadeiramente responsável por manter todos em respeito³⁶⁶ (e isto mesmo quando não

³⁶³ Tese que, ademais, não faz senão reproduzir o que o próprio filósofo nos declara no fragmento Laf.828/Br.304.

³⁶⁴ Cremos que, caso Pascal - no fragmento Laf.44/Br.82 e outros que tais – estivesse a se referir à pura *força* (e não a um *espetáculo* que versa sobre ela), provavelmente optaria por listar acontecimentos históricos em que aqueles que afrontaram os poderosos foram violentamente reprimidos - ao invés de se focar nos “ornamentos” (tais como os instrumentos musicais das tropas) que cercam os grandes do mundo.

³⁶⁵ Assim sendo - segundo nossa hipótese de leitura -, não haveria qualquer diferença substancial entre o processo de legitimação dos governantes e aquele próprio às demais autoridades (como, por exemplo, médicos e juízes). Aliás, de nosso ponto de vista, a similaridade do caminho adotado por ambos “tipos” de autoridade é indicada – com particular clareza – pelo próprio fragmento Laf.44/Br.82 quando, nele, lemos que as demais autoridades se impõem por suas “caretas”, enquanto os líderes políticos se impoem através de “homens com cicatrizes”. Ora, o que seriam tais “cicatrizes” senão tantas outras “caretas” atrás das quais os chefes do Estado se escondem?

³⁶⁶ Note-se que, com isto, não estamos a sustentar que o Estado não seja detentor de certo coeficiente de força (às vezes maior, às vezes menor) – mas tão somente sugerindo que não é tal força a verdadeira responsável pela manutenção da ordem social.

parece ser o caso, como no exemplo trazido acima) é de suma importância quando se trata, como em Pascal, de manter o Estado em paz, a qual, ao menos neste mundo, “é o soberano bem”(Laf.81/Br.299)³⁶⁷. Se não, vejamos.

Imagine-se que, para manter a coesão social e lograr o respeito dos homens às leis e hierarquias vigentes, os governantes lançassem mão, constantemente, da força bruta. O que daí poderia lhes advir? Ora, que a “classe dominante” seja mais forte que o *povo* é algo que nem sempre se confirma na prática. A bem da verdade, não é raro que os “dominados”, uma vez unidos, sejam mais poderosos do que aqueles que os lideram – dado este que, por si só, é capaz de indicar o quão contraproducente pode ser, para os chefes do corpo político, confrontar os que a eles estão submetidos³⁶⁸.

Por outro lado, se, ao invés de partirem para as vias de fato, os governantes escolherem transformar em um incrível espetáculo sua *força* (que quase sempre é menor do que pretendem), tal estratégia mostrar-se-á mais acertada para mantê-los a salvo e para evitar as tão funestas convulsões sociais: e isto não por insuflar um *medo* paralisador nos súditos, mas principalmente por manter, em torno dos líderes, uma aura de superioridade natural – ou, quiçá, sobrenatural – relativamente aos demais indivíduos. Se é verdade que, como se lê no fragmento Laf.44/Br.82, as cicatrizes dos soldados e o barulho das guarnições são capazes de causar tremores, acreditamos estar autorizados – partindo de uma visão mais geral da filosofia pascaliana – a interpretar tais tremores *menos* como efeitos colaterais de um pavor excessivo *do que* como consequências do enlevo próprio àqueles que acreditam se encontrar na presença de seres realmente superiores³⁶⁹.

³⁶⁷ Se a paz é, pelo menos em nosso estado atual, o “soberano bem”, o “maior dos males” – de acordo com o fragmento Laf.94/Br.313 – são “as guerras civis”.

³⁶⁸ Ademais, relembremos que em Pascal (assim como nos *hábeis* Michel de Montaigne e Pierre Charron) não há qualquer ilusão de que uma revolta popular possa ser o caminho para a construção de uma sociedade mais justa. Ao invés disso, uma revolta ou uma guerra civil - quando muito – só conseguirão trocar “os grandes” que comandam o Estado, cambiando-se, assim, por meio de um processo violento e indesejável em si mesmo, um mal conhecido por outro desconhecido. A este respeito, confirmamos novamente o seguinte trecho do fragmento Laf.60/Br.294: “É necessário, dizem, recorrer às leis fundamentais e primitivas do Estado, que foram abolidas por um costume injusto. É um jogo certo para perder tudo; nada será justo nessa balança. Entretanto, o povo facilmente presta ouvidos a esses discursos, sacodem o jugo logo que o reconhecem, e os grandes tiram proveito disso para a ruína dele e daqueles curiosos examinadores dos discursos recebidos”.

³⁶⁹ No primeiro dos *Três discursos sobre a condição dos grandes*, Pascal dispara: “O povo que vos admira talvez não conheça esse segredo. Ele crê que a nobreza é uma grandeza real, e quase considera que os Grandes têm uma natureza diferente dos outros”. PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*. I. Paris: Gallimard, 2006, p.9.

Note-se que, com isto, não intentamos, em absoluto, elaborar uma interpretação do fragmento Laf.44/Br.82 que, obstinada e gratuitamente, se afaste de uma leitura mais literal que dele se possa fazer. O fato, no entanto, é que nos encontramos, aqui, frente a um impasse (situação relativamente comum para os estudiosos da filosofia pascaliana). Entendamo-nos.

No que concerne à questão que ora nos ocupa temos, de um lado: i) o importantíssimo fragmento Laf.828/Br.304, onde Pascal nos diz, com todas as letras, que a *imaginação* é a grande responsável pela manutenção dos corpos políticos (ainda que estes tenham sido verdadeiramente fundados pela *força*); ii) inúmeros fragmentos em que o filósofo frisa a importância de não se revelar o “fundamento místico” dos Estados ao *povo*³⁷⁰, já que a estabilidade civil depende de que este acredite numa justiça que não é senão *imaginária*; e iii) robustas considerações pascalianas (tanto teológicas quanto filosóficas)³⁷¹ atinentes ao *eu* que indicam que o medo não é o mais relevante entre os elementos que determinam as ações humanas³⁷².

E do outro lado, o que temos? Pois bem. Assinalando que talvez seja a *força* (bem como o temor por ela inspirado) a verdadeira responsável pela obediência aos governantes e, conseqüentemente, pela manutenção e estabilidade dos corpos políticos - em detrimento da *imaginação*, que seria um recurso utilizado tão somente por autoridades “fracas” - temos exatamente o fragmento Laf.44/Br.82, e alguns outros a ele similares³⁷³.

Ora, já que, a nosso ver, os elementos da obra pascaliana que apoiam a leitura segundo a qual é a *imaginação* a verdadeira responsável pela conservação dos Estados são muito mais numerosos e bem desenvolvidos do que aqueles que – ao menos numa leitura mais literal – indicariam a *força* como o fator determinante para a preservação dos mesmos, escolhemos aderir à primeira das duas hipóteses interpretativas listadas.

Além do que, como já assinalamos, estamos plenamente convencidos de que, mesmo os fragmentos que, num primeiro momento, parecem ter elegido a *força* como fator mantenedor dos corpos políticos, podem ser legitimamente compreendidos como se

³⁷⁰ Tal é o caso dos fragmentos onde, direta ou indiretamente, se frisa a importância do “pensée de derrière” (cf. p.ex. Laf.90/Br.337, Laf.91/Br.336, Laf.92/Br.335, Laf.93/Br.328, Laf.94/Br.313).

³⁷¹ Que esperam para ser esmiuçadas na terceira parte deste trabalho.

³⁷² Perceba-se que, num quadro em que o *medo* não está entre os elementos mais determinantes da conduta humana, a mera *força* já não se mostra um expediente muito eficaz quando se trata de manter todos em respeito durante um longo período de tempo.

³⁷³ Tal como o fragmento Laf.89/Br.315 – que, mais abaixo, será brevemente analisado em nota.

estivessem a se referir *não* à força propriamente dita, mas a um *espetáculo* que a tem por tema e que não visa senão atingir a *imaginação* dos populares³⁷⁴.

Por tudo quanto dissemos, vê-se que, se Pascal já se afastava *tanto* de Grotius *quanto* de Hobbes quando refletia a respeito do *surgimento* das primeiras sociedades, tal distância em nada diminui quando o filósofo tenta compreender o que torna possível a relativa estabilidade de que gozam os Estados. Afinal, se, em Hugo Grotius, a obediência às regras prescritas pela reta razão (auxiliada por nossa sociabilidade inata) dá conta de explicar o bom funcionamento e a durabilidade dos corpos políticos - e se, em Thomas Hobbes, a existência de um governo estrategicamente forte³⁷⁵ (aliada, sobretudo, a nosso *medo* da morte violenta)³⁷⁶ é suficiente para garantir, ao menos temporariamente, a

³⁷⁴ Ainda que não sejam muito numerosos, fugiria ao escopo do presente capítulo analisar *cada um* dos fragmentos que, ao menos numa primeira leitura, parecem contrariar a tese de que é a *imaginação* a verdadeira responsável pelo respeito que o *povo* nutre pelas autoridades – e isto mesmo quando se trata de autoridades que detêm certa *força*. Contudo, transcreveremos, aqui, o fragmento Laf.89/Br.315 no intuito de mostrar, uma vez mais, que mesmo os textos pascalianos que parecem ir contra a supracitada tese podem, de algum modo, ser lidos de maneira a não a impugnarem:

“Razão dos efeitos. Isto é admirável: não se quer que eu preste honras a um homem vestido de brocados e seguido de 7 ou 8 lacaios. O quê! Ele mandará me dar correiadas se eu não o saudar. Aquela roupa é uma força. É o mesmo que um cavalo ricamente ornado em relação ao outro. Montaigne é engraçado por não ver a diferença e se admira que a gente a encontre, e pergunta a razão disso”.

Ora, se lermos o fragmento acima sem levar em conta o contexto mais amplo do pensamento pascaliano, não há como não chegarmos à conclusão de que é a *força* que faz com que os indivíduos comuns respeitem os grandes; afinal, por que o filósofo diz ser necessário saudar o “homem vestido de brocados” senão por causa da possibilidade de vir a apanhar de seus “7 ou 8 lacaios”?

Pois bem. Paralelamente à tese (já posta em marcha para interpretar o que é dito no fragmento Laf.44/Br.82) de que a *força* que figura em textos tais como o que estamos analisando *não é uma força efetiva, atual*, mas uma força teatralizada de modo a poder afetar a *imaginação* dos indivíduos, cremos encontrar, no trecho transcrito, outro elemento que nos permite lê-lo sem que ele se contraponha à nossa hipótese interpretativa da filosofia política de Blaise Pascal.

Note-se que, em certo sentido, um dos “temas” do fragmento Laf.89/Br.315 é Montaigne – ou melhor, a ignorância que o ensaísta demonstrar ter relativamente à causa que leva os homens a saudarem os poderosos. Pascal está, pois, aqui, a falar com um *hábil*. Ora, um *hábil* – diferentemente do *povo* (e similarmente ao *cristão perfeito*) – sabe que os grandes do mundo só o são por mera convenção. Assim, pessoalmente, o que poderia levar um homem como Pascal ou como Montaigne a curvar-se perante outro homem *senão* o medo de ser agredido?

Isto posto, pode-se entender que, no fragmento em questão, Pascal está apenas declarando quais motivos – particulares e pontuais - teriam um *hábil* ou um *cristão perfeito* para reverenciarem um homem poderoso. Disto, no entanto, não deriva (pelo menos, não necessariamente) a tese de que *todos* os homens (notadamente os do *povo*) reverenciam os grandes por temerem sua *força*, sendo mantida a possibilidade de que os vulgos respeitem os fortes por *imaginarem* que, assim, agem de acordo com a justiça.

Por fim, perceba-se que, *tanto* esta última hipótese de leitura *quanto* aquela que vê na *força* do texto esmiuçado uma *não-força*, são, ambas, capazes de dirimir possíveis contradições entre a letra do fragmento Laf.89/Br.315 e a chave interpretativa do pensamento pascaliano por nós sustentada ao longo desta seção.

³⁷⁵ Cujas mencionada força é, também ela, sugerida pela razão.

³⁷⁶ Cf. capítulo 2.

sobrevivência dos “deuses mortais” sob os quais estão congregados os homens -, em Pascal será a *imaginação* o elemento que conferirá certa paz e longevidade aos Estados: e isto na exata medida em que, após a *queda*, é esta a única potência capaz de legitimar suas hierarquias, seus costumes, suas leis³⁷⁷.

³⁷⁷ Com isto não queremos dizer que, em Hobbes e, até certo ponto, em Grotius, não haja qualquer preocupação, por parte dos governantes, com a *imaginação* dos súditos, cujo controle se afigura importante para a manutenção do Estado. Ao invés disto, estamos apenas a sugerir que a relevância dada por Pascal à referida potência é substancialmente maior do que aquela a ela conferida pelos dois outros autores. Sobre a fiscalização da imaginação (ou opinião) dos súditos sob a forma do controle das “doutrinas sediciosas”, conferir, por exemplo: HOBBS, H. *Leviatã*. II, xviii (“*Dos direitos dos soberanos por instituição*”); II, xxix (“*Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado*”). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.107-113; 192-199. Em Grotius, pode se achar algo sobre o tema em: *Do direito da guerra e da paz*. I, IV, 1-20 (“*A guerra dos súditos contra os detentores do poder*”). Ijuí: Unijuí, 2005, p.233-276.

7.2 – Os limites do exercício do poder nos *Três discursos sobre a condição dos grandes*

O texto que servirá de base às investigações desta seção foi produzido por Pascal entre os anos de 1659 e 1660, a pedido de Louis-Charles d'Albert de Luynes (segundo duque de Luynes), para seu filho, Charles Honoré D'Albert, duque de Chevreuse até 1699, quando veio a se tornar, ele próprio, o terceiro duque de Luynes.

Resumindo de maneira eficaz aquilo que será a tônica de cada um dos *Três discursos sobre a condição dos grandes*, Katia Genel comenta: “*Eles visam instruir um jovem príncipe (...) pelo exame dos três defeitos próprios aos Grandes justamente por conta de sua condição. O primeiro³⁷⁸ é ‘não conhecer a si mesmo’, quer dizer, ignorar a origem não natural de sua condição. O segundo decorre do primeiro: ao atribuir suas qualidades sociais à sua natureza, o Grande exige uma estima que não lhe é devida. O terceiro é fazer um uso ilegítimo de seu poder relativamente ao povo, adotando um comportamento tirânico*”³⁷⁹.

Note-se que os *Discursos*, por conta de sua temática, aproximam-se, sensivelmente, dos textos próprios a um gênero literário que muitos frutos gerou ao longo do *Renascimento* italiano e que, de certo modo, remonta aos últimos séculos da Idade Média, qual seja: o *espelho dos príncipes*. De fato, o exemplo mais antigo que se tem de “*livros de conselhos dirigidos à potestà e a outros magistrados urbanos*”³⁸⁰ é o anônimo *Olho pastoral* (de 1222), pouco anterior ao célebre *Do governo das cidades*, de João de Viterbo (finalizado próximo ao ano de 1240).

De modo geral, os *espelhos dos príncipes* são obras em que são listados os vícios que precisam ser evitados pelos poderosos – bem como as virtudes que por eles devem ser cultivadas – para que, desta maneira, possam bem exercer suas funções. Segundo Quentin Skinner: “*se passamos àqueles que escreveram espelhos de príncipes (...), não será exagero dizer que a ambição de fornecer aos governantes e magistrados conselhos práticos de conduta consiste no tema central de todos seus tratados, por sinal bem semelhantes uns aos outros. Um dos resultados dessa preocupação é uma enfática reiteração da clássica tipologia das virtudes cardeais, somando-se uma exortação a cada*

³⁷⁸ O primeiro, o segundo e o terceiro “defeitos” listados por Genel serão investigados por Pascal, respectivamente, no primeiro, no segundo e no terceiro *Discursos*.

³⁷⁹ GENEL, K. *Trois discours sur la condition des Grands*. (Dossier et notes). Paris: Gallimard, 2006, p.132.

³⁸⁰ SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.54. Todas as breves considerações aqui tecidas sobre o “espelho dos príncipes” encontram-se, de modo muito mais detalhado, na referida obra.

*governante para que, nas palavras de Latini*³⁸¹, ‘assegure que seu governo abrace todas as virtudes e evite todos os vícios’³⁸². Ainda segundo o mesmo Latini, um príncipe deveria “*ter senso de justiça, qualidade altamente complexa que se entende incluir liberalidade, religiosidade, inocência, piedade, caridade, amizade, reverência e anseio de concórdia*”.³⁸³

É bem verdade que - como se verá - os *Discursos* de Pascal não abundam de conselhos práticos. Além do que, é de se duvidar que o autor jansenista acreditasse ser possível que um governo “abrace todas as virtudes e evite todos os vícios”. Todavia, o que nosso filósofo fará nesses breves escritos senão erguer, frente aos olhos dos grandes³⁸⁴, um *espelho* para que estes venham a conhecer sua condição³⁸⁵ e – assim espera-se – venham a se tornar líderes um pouco mais virtuosos (ou menos viciosos³⁸⁶)?

O expediente de que Pascal lançará mão para empreender tal tarefa será comparar um príncipe a um naufrago³⁸⁷ que, tendo aportado, totalmente ao acaso, numa ilha desconhecida, é tomado pelo desaparecido rei da população que lá habita, com o qual é incrivelmente semelhante do ponto de vista físico.

“Um homem é jogado por uma tempestade em uma ilha desconhecida, cujos habitantes não conseguiam encontrar seu rei, que estava desaparecido, e tendo muita semelhança de corpo e de rosto com esse rei, ele é tomado por este último, e reconhecido nesta qualidade por todo esse povo. Inicialmente, ele não sabia que partido tomar; mas

³⁸¹ Brunetto Latini (1220-1294), grande estudioso de Cícero e autor de *Os livros do tesouro*, uma obra em forma enciclopédica, mas que, por seu conteúdo, alinha-se à tradição dos *espelhos dos príncipes*. Cf. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.58-61.

³⁸² SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.68.

³⁸³ Idem, *ibidem*.

³⁸⁴ Ou, mais especificamente, frente aos olhos de Charles Honoré D’Albert.

³⁸⁵ O primeiro dos três *Discursos* se inicia com as seguintes palavras: “*Para adentrar no verdadeiro conhecimento de vossa condição, considereis esta imagem*”. PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*. I. Paris: Gallimard, 2006, p.7.

³⁸⁶ Utilizamos-nos dos termos *virtuoso* e *vicioso* sem atribuir-lhes, em princípio, qualquer conotação moral – querendo, com eles, apenas traçar uma distinção entre os poderosos que estariam aptos para realizar as funções que deles se espera daqueles que não o estariam.

³⁸⁷ Note-se que o tema da chegada a terras desconhecidas e/ou exóticas por conta de um naufrágio ou algo que o valha filia Pascal (do ponto de vista literário) a uma outra longa “tradição” que, em certo sentido, inicia-se com a *Odisseia*, passa pelas *utopias* dos séculos XVI e XVII (notadamente pela *Nova Atlântida*, de Francis Bacon) e atinge seu auge de popularidade no século XVIII, com *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, e *As viagens de Gulliver*, de Jonathan Swift.

se resolve, enfim, a prestar-se a sua boa fortuna. Ele recebe todos os respeitos que querem lhe render, e se deixa tratar como rei”³⁸⁸.

É claro que a “boa fortuna” do naufrago não é capaz de apagar, por completo, o conhecimento que tem de sua real condição. Eis por que Pascal dirá que tal indivíduo terá um “duplo pensamento”: um, segundo o qual, deixando-se “tratar como rei”, lidará com o povo, e outro (aquele que reflete fidedignamente sua condição) segundo o qual lidará consigo próprio.

Ora, continua declarando o filósofo ao futuro duque de Luynes, os poderosos do mundo não se encontram numa situação substancialmente diversa daquela do feliz naufrago da história contada. Num estilo que lembra a dureza dos diretores de consciência de Port-Royal, Pascal dispara: *“Não imagineis que é por um menor acaso que vós possuís as riquezas das quais vos encontrais mestre, que aquele pelo qual este homem se encontra rei. Não tendes nenhum direito de vós mesmos e por vossa natureza mais do que ele o tem: e não somente sois filho de um duque (por acaso), mas não vos encontrais no mundo senão por uma infinidade de acasos. Vosso nascimento dependeu de um casamento, ou melhor, de todos casamentos dos quais descendeis. Mas estes casamentos, do que dependeram eles? De uma visita circunstancial, de um discurso no ar, de mil ocasiões imprevistas”³⁸⁹.*

Começamos a reentrar, aqui, na atmosfera dos inúmeros fragmentos dos *Pensamentos* que punham em evidência a contingência das regras em torno das quais as diferentes sociedades se estruturam: a gratuidade das leis e hierarquias que dão forma aos corpos políticos é tão arrasadora quanto aquela que marca o nascimento de cada um de nós.

Se a natividade de um homem depende de incontáveis fatores aleatórios (tanto históricos quanto biográficos e – poderíamos acrescentar hoje – biológicos), a riqueza e os títulos dos *grandes* não se encontram em diferente situação: *“esta ordem não é fundada senão na vontade dos legisladores, que podem ter tido boas razões, mas das quais nenhuma é tomada do direito natural que (supostamente) vós teríeis sobre as coisas. Se lhes tivesse agradado ordenar que esses bens, após terem sido possuídos pelos pais durante sua vida, retornassem à república após sua morte, não teríeis nenhum objeto*

³⁸⁸ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.7.

³⁸⁹ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.7-8.

para reclamar. Assim, todo o título pelo qual possuíis vosso bem não é um título de natureza, mas de estabelecimento humano”³⁹⁰.

Perceba-se que tais reflexões concernentes à gratuidade das normas que, numa determinada sociedade, definem quem serão os governantes e os governados, podem, sem qualquer prejuízo à sua correção, ser transplantadas para todo e qualquer Estado, independentemente da forma de governo que este adote: *quer* os líderes tenham chegado a ocupar seus postos em virtude de seu sangue, *quer* tenham conquistado sua posição em decorrência de um processo eleitoral (ou, ainda, por conta de dominarem certos conhecimentos), *sempre* será possível lembrar-lhes que, se as regras do jogo fossem outras, eles provavelmente não exerceriam o poder e a influência que exercem.

Pascal, entretanto, não deixa de frisar uma ligeira diferença que há entre aquele náufrago e os homens de alta posição. Afinal, se o primeiro ocupa um lugar que lhe é indevido, os últimos encontram-se senhores daquilo que, com efeito, lhes é devido – se não por *natureza*, certamente por *convenção*:

*“Não quero vos dizer que eles (vossos bens) não vos pertencem legitimamente, e que seja permitido a um outro os roubar de vós; pois Deus, que é seu mestre, permitiu às sociedades fazerem leis para os repartir*³⁹¹*; e quando essas leis são uma vez estabelecidas, é injusto violá-las, É o que vos distingue um pouco desse homem que não possui seu reino senão pelo erro do povo; porque Deus não autorizaria esta possessão, e o obrigaria a renunciar, ao passo que Ele autoriza a vossa*”³⁹².

Pensando-se melhor, talvez a diferença assinalada não seja, pois, tão irrelevante: pelo menos para um (autor) cristão. Afinal de contas, se o oportunista que arriba na ilha que o recebe como rei, ao aceitar as honras e privilégios que lhe rendem, peca, os grandes – tais como o duque de Luynes –, ao assumirem a fortuna que é colocada à sua disposição, nada fazem de vetado por Deus. Como já foi dito, após a queda tornou-se justo que os homens estejam submetidos a autoridades e instituições injustificáveis: faz parte de nossa

³⁹⁰ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.8.

³⁹¹ Lembre-se que, de acordo com a interpretação que elaboramos do fragmento Laf.64/Br.295, é de se crer que a *inexistência* da propriedade privada é uma regra justa *em si mesma* – ainda que inaplicável a este mundo. Ora, tal interpretação parece ser corroborada - ou, pelo menos, não contradita - pelo trecho citado. Afinal, nele Pascal nos diz que Deus (apenas) *permitiu* que os homens repartissem os bens – o que, segundo nossa leitura, parece indicar que o Criador tão somente condescende com a existência da propriedade (em vista de nossa condição decaída), mas que, de modo algum, a prescreve como a uma regra de justiça. Deus *permite* a repartição dos bens – e não a *decreta*.

³⁹² PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.8.

punição termos de nos curvar a uma ordem cujo único fundamento se confunde com sua própria vigência.

Disto, contudo, não se segue que os governantes possam agir como lhes aprouver. O fato de as hierarquias sociais serem, no limite, injustificáveis, não tolhe Pascal de ponderar que há *tanto* bons *quanto* maus líderes. Afinal, caso não cresse nisto, sequer teria se dado ao trabalho de confeccionar os escritos de que estamos a nos ocupar.

Não parece descabido sustentar que, no contexto do primeiro *Discurso*, aquilo que tornará um *grande* vicioso será, precisamente, o esquecimento de sua real condição. Inversamente, o que fará com que um poderoso seja virtuoso será a aguda consciência de que deve seus bens e sua posição ao puro e simples acaso.

Se cruzarmos o que nosso filósofo declara na obra que ora analisamos com as categorias exploradas na seção anterior, temos que, para ser virtuoso, um governante tem, pelo menos³⁹³, que ser um *hábil*, ou seja, tem que ter um *pensamento oculto*, o qual, como vimos há pouco, é, dentre outras coisas³⁹⁴, a consciência da arbitrariedade das leis e dos costumes vigorantes em um corpo político.

*“O que se segue disso? Que vós deveis ter, como aquele homem do qual falamos, um duplo pensamento; e que se agis exteriormente com os homens segundo vosso patamar, deveis reconhecer, por um pensamento mais oculto e mais verdadeiro, que não tendes naturalmente nada de superior a eles”*³⁹⁵.

Note-se que, se é lícito aos grandes não revelarem sua verdadeira condição ao *povo*³⁹⁶ – pois este só obedece às hierarquias por crê-las enraizadas em algo mais do que o mero uso -, a consciência de sua igualdade com os demais homens deve ser capaz de dissuadi-los de abusarem do poder que se encontra em suas mãos. Obviamente, não há, aqui, nenhuma garantia. No entanto, o primeiro dos *Três discursos sobre a condição dos*

³⁹³ “Pelo menos” no sentido em que isto não é suficiente para que salve sua alma. Voltaremos a este tópico nas próximas páginas.

³⁹⁴ Como já expusemos, também faz parte do conteúdo próprio ao “pensamento oculto” a consciência de que a construção de um mundo sem injustiças é impossível. Ora, a importância de que os governantes estejam cômicos de tal tese se torna patente quando lembramos que as grandes reformas nada mais fazem que dar azo a guerras civis e, ao fim e ao cabo, substituir instituições facciosas por outras quejandas: tudo, vale lembrar, às custas do *povo*.

³⁹⁵ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.9.

³⁹⁶ *“O povo que vos admira talvez não conheça esse segredo. Ele crê que a nobreza é uma grandeza real, e quase considera que os Grandes têm uma natureza diferente dos outros. Não lhe reveleis esse erro, caso queirais, mas não abuseis desta elevação com insolência”*. PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.9.

grandes termina - levando-se em conta os padrões pascalianos - de maneira bastante otimista, com o filósofo declarando que “*toda a violência e toda a vanidade dos Grandes vêm de que eles não conhecem aquilo que são: sendo difícil que aqueles que se veem interiormente como iguais a todos os homens, e que estão muito persuadidos de que não há nada neles que mereça essas pequenas vantagens que Deus lhes deu mais do que aos outros, os tratem com insolência*”³⁹⁷.

Eis-nos, pois, frente a um caso em que o conhecimento da verdade pode auxiliar os homens, notadamente os poderosos do mundo, a se tornarem melhores, ou, caso se queira, a se tornarem *justos*. Mas, o que se deve entender, aqui, por *justiça*? Como nos indica Luís César Oliva³⁹⁸, a *justiça* de que se trata nos *Discursos* – notadamente no segundo deles - (bem como em alguns fragmentos que, nos *Pensamentos*, abordam a questão da *tiranía*) nada tem que ver com a justiça *em si* (aquela divina, com a qual perdemos o “contato imediato” que tínhamos antes da queda), nem, tampouco, com aquela justiça imaginária – ou, caso se queira, falsa – que, neste vale de lágrimas, dá forma aos diversos corpos políticos. Entendamo-nos.

Ainda que não haja, propriamente, uma ontologia pascaliana, o filósofo, no fragmento Laf.308/Br.793, irá dividir a realidade em três esferas distintas³⁹⁹:

*“A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural. Todo o brilho das grandezas não tem lustro para as pessoas que estão nas pesquisas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível aos reis, aos ricos, aos capitães, a todos esses grandes da carne. A grandeza da sabedoria, que não está em nenhuma parte a não ser em Deus, é invisível aos carnais e às pessoas de espírito. Estas são três ordens diferentes, quanto ao gênero”*⁴⁰⁰.

Antes de mais nada, o trecho acima parece nos dizer que há três “gêneros de coisas” que podem ser chamadas de *reais*: as coisas corporais, as coisas espirituais e as

³⁹⁷ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, I. Paris: Gallimard, 2006, p.9-10.

³⁹⁸ Cf. OLIVA, L. *Corrupção humana e justiça em Pascal*. São Paulo: Cadernos Espinosanos, n.33, jul-dez, 2015, p.82. Daqui até o término deste capítulo, nos basearemos largamente no citado texto de Oliva e em LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: Puf, 1993 – parte II, capítulo 4.

³⁹⁹ Cf. OLIVA, L. *Corrupção humana e justiça em Pascal*. São Paulo: Cadernos Espinosanos, n.33, jul-dez, 2015, p.81, n.3.

⁴⁰⁰ Citação realizada a partir do original em francês, cuja tradução é de nossa inteira responsabilidade. Cf. PASCAL, B. *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.540.

coisas próprias à caridade⁴⁰¹. Quanto ao que sejam as coisas corporais não pode haver, aqui, qualquer problema: *grosso modo*, pode-se compreendê-las como aquelas coisas que, de algum modo, são extensas, incluindo-se aí o próprio corpo humano. Além disso, acreditamos que, em Pascal – semelhante ao que ocorre em Descartes – podemos ter por *espírito* aquela “parte” do homem responsável pelo pensamento: a *res cogitans*⁴⁰². Por fim, sob a pena de nosso filósofo, o termo *caridade* parece indicar o amor, a justiça, a santidade e a sabedoria que emanam de Deus e que, de certo modo – talvez não seja exagerado afirmar -, confundem-se com Ele⁴⁰³.

Ademais, do excerto transcrito se pode depreender que, em cada um destes “gêneros de coisas” assinalados, há certos indivíduos que, indiscutivelmente, se destacam – ainda que seu “brilho” não reluza para aqueles que se encontram absortos em outras ordens.

Com efeito, cada “reino” está submetido a uma lógica totalmente própria: para ser grande na ordem dos *corpos* é necessário, por exemplo, que um indivíduo seja rico e poderoso, tal como o próprio duque a quem Pascal destina os *Discursos*. A ordem dos *espíritos*, por sua vez, exige, daqueles que nela querem reluzir, “invenções” ou “produções exteriores de ciência”, tal como Arquimedes: “*ele não travou batalhas para os olhos, mas forneceu a todos espíritos as suas invenções. Como ele brilhou para os espíritos!*”(Laf.308/Br.793).

Por fim, os eminentes na ordem da *caridade* são, segundo nosso filósofo, os santos – tais como Pedro, Atanásio e Teresa D’Ávila⁴⁰⁴ - e o Santo por excelência: Jesus Cristo:

“*Jesus Cristo sem bens, e sem nenhuma produção exterior está em sua ordem de santidade. Não produziu invenções. Não reinou, mas foi humilde, paciente, santo, santo, santo para Deus, terrível para os demônios, sem nenhum pecado. Como ele veio grande*

⁴⁰¹ Para uma análise detida das três ordens pascalianas, conferir também PONDÉ, L. *O homem insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001 – notadamente o tópico intitulado “*As três ordens: Jean Mesnard e Jean-Luc Marion*”, p.29-43.

⁴⁰² O que, de modo algum, deve fazer com que desprezemos as gritantes diferenças que há entre ambos pensadores *mesmo* no que diz respeito à dita “*res cogitans*”. A título de curiosidade, lembremos apenas que, enquanto Descartes acredita poder explicar como se dá a união do espírito com o corpo (que se efetuará por meio da famigerada “glândula pineal”), Pascal julga ser este um mistério insolúvel. Sobre isto, conferir, respectivamente, DESCARTES, R. *As paixões da alma*, Art.34-36 e PASCAL, B. *Pensamentos*, Laf.199/Br.72 (já analisado neste trabalho).

⁴⁰³ Cf. MESNARD, J. *Le thème des trois ordres dans l’organisation des Pensées*. In: *Pascal: thématique des “Pensées”*. Paris: Vrin, 1988, p.34.

⁴⁰⁴ Mencionados, por exemplo, no fragmento Laf.598/Br.868.

em pompa e numa prodigiosa magnificência aos olhos do coração que veem a sabedoria!”(Laf.308/Br.793).

Ora, do fato de que cada ordem obedece a uma lógica própria não se segue, contudo, que todas elas tenham o mesmo valor. Certamente, no homem recém-saído das mãos de seu Criador, o corpo estava sujeito ao espírito e este, por seu turno, encontrava-se sujeito à caridade. Christian Lazzeri chama esta hierarquia existente entre os três gêneros de realidade de *justiça externa* (por oposição à *justiça interna*, que será analisada em breve).

Pois bem. A *justiça externa* designada por Lazzeri é, como o próprio comentador sublinha, de natureza *normativa*⁴⁰⁵. Isto quer dizer que, embora reflita a vontade de Deus (que fez os corpos para obedecerem aos espíritos e, além disso, fez estes últimos para se manterem sob a caridade), tal *justiça* é, indiscutivelmente, passível de transgressão, como o provam a queda de Adão e Eva e as muitas faltas de seus descendentes.

A bem da verdade, por não ser senão uma prescrição divina, cremos que a mencionada *justiça externa* pode, sem grandes problemas, ser tida como parte integrante daquela *justiça em si* de que já tanto falamos e da qual – como frisamos – o homem se tornou naturalmente incapaz. Destarte, o que está por trás da distinção pascaliana – posta em marcha no segundo *Discurso* - entre governantes justos e injustos não é, por certo, a *justiça* que toca à hierarquia das ordens trazida à baila por Lazzeri.

Mas que noção de *justiça* está, então, fundamentando a distinção supracitada? Afirma o especialista pascaliano: aquela de *justiça interna*⁴⁰⁶. No entanto, o que vem a ser tal *justiça interna* – expressão que, apesar de não se encontrar em Pascal,⁴⁰⁷ nomeia, de modo perspicaz, um elemento iniludível de seu pensamento?

Pois bem. Antes de tudo o mais, deve-se notar que, diferentemente da *justiça externa*, a *justiça interna* não é de natureza normativa, fazendo parte do *ser*, e não do *dever ser*. Assim, pode-se asseverar que, enquanto a *justiça externa* é passível de ser violada, a *justiça interna* se encontra além da possibilidade de transgressão. A *justiça externa* é uma regra ou norma que, nessa qualidade, pode ser negligenciada; já a *justiça*

⁴⁰⁵ Cf. LAZZERI, C. *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: Puf, 1993, p.281.

⁴⁰⁶ Idem, *ibidem*.

⁴⁰⁷ Diga-se, de passagem, que a expressão *justiça externa* também não figura nos escritos pascalianos.

interna é como uma lei da natureza, à qual nos dobramos independentemente de nossas volições.

Todavia, a que é *interna* a dita *justiça*? Responde-se: a cada uma das três ordens do real. E o que faz forçosa sua observância? Ora, a este respeito acompanhemos o que nos diz Oliva: “*Os limites da justiça interna a cada ordem são impositivos porque o forte não me pode fazer amá-lo à força, bem como o sábio não me pode fazer temê-lo sem força, embora possa ganhar minha admiração por sua inteligência, o que não ocorrerá necessariamente com o santo*”⁴⁰⁸.

Não há como despertar o medo (uma espécie de admiração própria à ordem dos *corpos*) se não formos – ou, pelo menos, não aparentarmos – ser fortes. Não há meios de sermos dignos de admiração na ordem dos *espíritos* a não ser que tenhamos “produções exteriores de ciência”. Por fim, não há como “crescer em graça diante de Deus e dos homens santos” (parafrazeando, aqui, o evangelho de Lucas⁴⁰⁹) senão através da conformação de nossa vontade àquela do Criador.

Para se ser grande em uma ordem específica da realidade não se pode apresentar “credenciais” próprias a outra ordem. Por conseguinte, tentar fazê-lo, além de ser ineficaz, torna *injusto* quem assim procede: eis que, desse modo, vai se nos tornando gradualmente mais claro aquilo que Pascal entende por governantes *justos* e *injustos*.

Os governantes *justos* – designadamente no segundo dos *Três discursos sobre a condição dos grandes* – serão, pois, aqueles que não tentam transgredir o que Lazzeri chama de *justiça interna*, isto é, são aqueles que não empreendem qualquer esforço (que, como foi assinalado, seria necessariamente infecundo) para fazer com que os homens lhes devam uma admiração ou afeição que não lhes é devida. Ora, como pode se depreender do seguinte trecho do fragmento Laf.58/Br.332, os grandes que, ao contrário, fazem de tudo no intuito de extorquir do *povo* uma estima que não merecem são os que devem ser tidos por *injustos*, ou melhor, por *tirânicos*:

“*Tirania. A tirania consiste no desejo de domínio universal e fora de sua ordem. Diversos compartimentos de fortes, de belos, de bons espíritos, de piedosos, dos quais cada um reina na sua parte. E às vezes se encontram, e o forte se bate com o belo como*

⁴⁰⁸ Cf. OLIVA, L. *Corrupção humana e justiça em Pascal*. São Paulo: Cadernos Espinosanos, n.33, jul-dez, 2015, p.83.

⁴⁰⁹ Lc. 2, 52.

tolos, disputando quem terá o domínio do outro, porque o seu domínio é de gênero diverso. Não se entendem. E o erro deles está em querer reinar por toda parte. Nada o pode, nem mesmo a força: ela nada faz no reino dos sábios, ela só tem o domínio das ações exteriores (...)”.

Releva da leitura acima uma notável tese da filosofia pascaliana: o tirano não passa de um tolo. Afinal, a tirania (ao menos neste contexto) não passa de uma revolta contra a própria estrutura do real. Em primeiro lugar, o tirano é, pois, aquele que, desconhecendo a dinâmica da realidade – ou seja, desconhecendo a radical separação que há entre os três gêneros de coisas existentes -, tem pretensões de ser reconhecido pelos homens que estão sob seu comando como superior a eles em tudo, ou em quase tudo.

Ademais, o trecho citado também nos evidencia que, caso queiramos compreender devidamente a tirania, não podemos nos limitar à incomunicabilidade da ordem dos corpos, dos espíritos e da caridade. Explica-se: não obstante o *forte* e o *belo* do fragmento Laf.58/Br.332 se encontrarem, ambos, na ordem dos corpos, Pascal qualifica sua disputa como tola. Ora, para onde aponta este fenômeno? A nosso ver, para o fato de que, ainda que possamos nos referir a algo como um gênero de coisas eminentemente corpóreo, há, no interior desta ordem, subdivisões – ou subordens -, cada uma com sua hierarquia e lógica próprias: isto é, cada uma possuindo sua própria *justiça interna*.

Refina-se, assim, a noção de *justiça interna* tão perspicazmente assinalada por Lazzeri⁴¹⁰. Doravante, só podemos considerar *justo* um homem que não se rebela *nem* contra a independência das três grandes ordens da realidade *nem* contra a independência das subordens que, porventura, sejam diagnosticadas no interior de cada uma delas: tal como as subordens da *força* e da *beleza*.

Note-se que, em princípio, nada nos impede de supor que, para Pascal, há muitas outras subordens que, todavia, não chegam a ser por ele nominalmente citadas. Não seria injusto que um grande escritor exigisse ser reconhecido como eminente geômetra, ainda que tanto a habilidade poética quanto a geométrica se encontrem, ambas, na ordem dos

⁴¹⁰ A necessidade de refinamento – ou, em certo sentido, de superação - da noção de “justiça interna” elaborada por Christian Lazzeri também é notada por Oliva em *Corrupção humana e justiça em Pascal*. São Paulo: Cadernos Espinosanos, n.33, jul-dez, 2015, p.89: “Mas ainda há uma dimensão, esta propriamente política, que impõe uma justiça interna, para além da ruptura entre as ordens da caridade, dos espíritos e dos corpos. A bem da verdade, trata-se de uma delimitação da ordem dos corpos (...)

espíritos? E quem garantirá que na própria ordens dos corpos não haverá muito mais subordens do que as já assinaladas?

A bem da verdade, cumpre confessar que gozar de prestígio junto aos homens por, digamos, sermos nobres – ou seja, sermos grandes naquilo que chamaremos de “subordem da honra” – é algo que não pode ser relacionado senão com a ordem dos *corpos*, ainda que a dita subordem não se confunda nem com aquela da *força* ou da *beleza*.

Com efeito, a passagem do segundo *Discurso* transcrita abaixo parece nos autorizar a afirmar que, naquilo que nos *Pensamentos* foi chamado de ordem dos *corpos*, há, na realidade, um grande número de subordens, todas independentes entre si:

“*Há no mundo duas sortes de grandezas; pois há grandezas de estabelecimento, e grandeza naturais. As grandezas de estabelecimento dependem da vontade dos homens, que creram com razão dever honrar certos estados, e conferir certos respeitos. (...) As grandezas naturais são tais que são independentes da fantasia dos homens, porque elas consistem em qualidades reais e efetivas da alma ou do corpo, que tornam um ou outro mais estimável, como as ciências, a luz do espírito, a virtude, a saúde, a força. (...)*”⁴¹¹.

A primeira coisa que deve, aqui, chamar-nos a atenção é o fato de Pascal declarar – inequivocamente – que a *honra*⁴¹² é uma grandeza distinta da *saúde* e da *força*: ainda que seja inegável que todas elas sejam próprias aos *corpos* (dado que, definitivamente, são estranhas às ordens do *espírito* e da *caridade*)⁴¹³.

O fato de, diversamente do que poderia parecer numa leitura rápida, a ordem dos *corpos* não se limitar à subordem da *força* é, aliás, muito relevante para aqueles que, como nós, sustentam que, em Pascal, esta última (qual seja, a *força*) não é o elemento mais relevante para a manutenção da ordem estabelecida - ainda que, digamo-lo uma vez mais, seja decisiva no processo de formação dos corpos políticos. Como já expusemos em outros termos, os governantes, ainda que contem com os braços de muitos, não são necessariamente o “partido” mais *forte* de um Estado. Assim sendo, cremos que, se continuam sendo os maiores na ordem dos *corpos*, isto se dá porque são os maiores na

⁴¹¹ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, II. Paris: Gallimard, 2006, p.11.

⁴¹² Entendida como honra *pública*, a qual sempre implica deferências.

⁴¹³ Ainda que se possa dizer que a *honra* está intimamente atrelada à *imaginação* (já que, via de regra, só se *honra* aqueles que se *imagina* merecerem “reverências” e “saudações”), é lícito afirmar que tal grandeza é parte integrante da ordem dos *corpos* – uma vez que nada tem a ver com a *estima* (interna) que se deve aos grandes na ordem dos *espíritos*. Conferir o próximo excerto do segundo *Discurso* transcrito no corpo de nosso texto.

subordem da *honra* - o que, neste ponto, não significa nada além de afirmar que gozam de notável respeito junto aos súditos, cuja imaginação, ao apresentá-la como *justa*, aconselha o acato da autoridade a que estão submetidos.

Além disso, o trecho citado nos revela que há, em Pascal, pelo menos mais um modo de classificar as grandezas: a divisão destas em grandezas *naturais* e *de estabelecimento*. As grandezas *naturais*, diz Pascal, são aquelas que não dependem da vontade dos homens, isto é, são características que temos (ou não) independentemente do consentimento dos demais indivíduos.

Na ordem da *caridade*, por certo, nada há que dependa do deferimento dos homes: é-se santo mesmo que o papa se negue a reconhecê-lo. A ordem dos *espíritos*, por sua vez, segue a mesma lógica: não se deixa de ser um grande *geômetra* ou *fino* pela relutância que, eventualmente, as pessoas tenham de nos identificar como tais, bem como não é possível se tornar um homem de grande engenho por conta da decisão de um determinado grupo social. Finalmente, das subordens da *força*⁴¹⁴, da *saúde* e da *beleza* também se pode asseverar a mesma coisa: para que um indivíduo seja eminente nestas “áreas”, não é necessário que, para tanto, tenha o aval de outros. Eis, pois, que as grandezas demarcadas neste parágrafo são, todas elas, *naturais*.

Por outro lado, as grandezas ditas *de estabelecimento* são, particularmente, aquelas que dependem única e exclusivamente de convenções, não encontrando qualquer suporte na *natureza* – tal como a *honra*, que, como sustentamos, é a verdadeira responsável pela manutenção da privilegiada posição dos *grandes*⁴¹⁵. Por conseguinte, eis-nos de volta àquilo que, no primeiro *Discurso*, Pascal tentava evidenciar por meio de sua “alegoria” do naufrago: o poder dos senhores do mundo em nada mais se baseia do que na anuência do *povo*, o qual, ironicamente, só lhes a concede por julgar que a grandeza de tais homens é *natural* e, de modo algum, *de estabelecimento*.

Devemos nos lembrar, outrossim, que, nas linhas finais do mesmo *Discurso*, Pascal sustentava que os governantes esquecidos da verdade supramencionada tendiam a ser mais violentos e vãos do que aqueles que reconhecem a real natureza de seu estado.

⁴¹⁴ Entendida como força física de um determinado indivíduo.

⁴¹⁵ De tudo quanto dissemos, conclui-se que as “grandezas de estabelecimento” são todas concernentes à *ordem dos corpos*, ainda que esta última, por sua vez, também abarque “grandezas naturais”.

Ora, as análises desenvolvidas nas últimas páginas nos colocaram em condição de compreender, um pouco melhor, tal afirmação. Se não, vejamos.

Os poderosos que não estão cômnicos de que cada uma das três ordens da realidade tem sua lógica inerente, absolutamente independente das demais (o que, de resto, vale para as subordens por elas abarcadas) - e, ademais, ignoram o fato de que há um abismo intransponível entre as grandezas *naturais* e as *de estabelecimento* – são, via de regra, mais propensos a ser violentos e vãos porque, desconhecendo o tecido do real, tentam – inutilmente - esgarçá-lo. Afinal, o que poderia haver de mais truculento e frívolo do que um líder político que, não contente com a *honra* que lhe rendem, lançasse mão de todos os meios materiais de que dispõe para ser tido pelo mais forte, mais belo, mais perspicaz ou mais santo dos homens?

A respeito da injustiça cometida por aqueles que exigem louros em outras ordens (ou subordens) que não aquelas em que verdadeiramente os merecem, leiamos, por fim, o lapidar trecho do segundo *Discurso* reproduzido na sequência:

*“A injustiça consiste em atrelar os respeitos naturais às grandezas de estabelecimento, ou em exigir respeitos de estabelecimento para as grandezas naturais. O Sr. N*** é maior geômetra que eu; nesta qualidade ele quer passar na minha frente? Eu lhe direi que não entende nada. A geometria é uma grandeza natural⁴¹⁶, ela exige uma preferência de estima, mas os homens não lhe atrelaram nenhuma preferência exterior. Eu passarei, pois, na frente dele, e o estimarei mais que eu enquanto geômetra. Do mesmo modo, se, sendo duque e par, não vos contentais que me mantenha descoberto perante vós, e gostaríeis ainda que eu vos estimasse, pedir-vos-ia para me mostrar as qualidades que merecem minha estima. Se o fizésseis, vós a adquiriríeis, e eu não a vos poderia recusar com justiça; mas se não o fizésseis, seríeis injustos de pedi-la a mim, e seguramente, não seríeis bem-sucedidos, ainda que fôsseis o maior príncipe do mundo”⁴¹⁷.*

Nos debrucemos, agora, sobre o terceiro *Discurso*. Lá se trata, antes de mais nada, de continuar revelando aos grandes sua verdadeira condição. Nesse intuito, Pascal dispara: *“O que é, para vós, ser um grande senhor? É ser mestre de muitos objetos da*

⁴¹⁶ Ou, para utilizarmos do termo que elaboramos a partir da leitura dos *Pensamentos*, a geometria é uma subordem da ordem dos *espíritos*.

⁴¹⁷ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, II. Paris: Gallimard, 2006, p.12.

concupiscência dos homens, e assim poder satisfazer as necessidades e os desejos de muitos. São essas necessidades e esses desejos que os jogam para perto de vós, e que os fazem se submeter a vós; sem isso eles sequer vos olhariam; mas esperam, pelos serviços e pelas reverências que vos rendem, obter de vós alguma parte desses bens que desejam e dos quais vos veem dispor”⁴¹⁸.

O dado menos sujeito a disputas presente no trecho transcrito consiste na constatação de que, por prestarem *serviços* aos governantes, e, acrescentaríamos sem temor de falsear o pensamento pascaliano, por serem os verdadeiros responsáveis por seu sustento e defesa, os súditos esperam ter suas *necessidades* materiais minimamente atendidas. Ora, é ocioso ressaltar a importância que há em os governantes suprirem as necessidades básicas de seu povo; afinal, que Estado resistiria a constantes carestias sem, de algum modo, ter seus alicerces abalados?

Mas isto não é tudo: além da distribuição dos bens necessários à vida, Pascal ressalta, aqui, um outro ponto que não pode ser negligenciado por todo aquele que quer a manutenção de seu poder (e, conseqüentemente, do corpo político que está sob seu comando), qual seja: a satisfação de certos *desejos* dos súditos. Mas, que seriam tais desejos?

Vejamos. No citado texto do terceiro *Discurso*, Pascal trabalha com dois pares de termos: por um lado, necessidades e desejos (dos súditos) e, por outro lado, serviços e reverências (oferecidos aos poderosos). Ora, quer parecer-nos que, se os súditos esperam ter suas *necessidades* supridas, isto se dá precisamente porque prestam *serviços* aos grandes: trata-se, aqui, de uma troca de “coisas” materiais. Tudo se passa como se os súditos estivessem a dizer: vos damos nossos “braços” e, em troca, esperamos que nos deis víveres ou algo que o valha.

Por outro lado, acreditamos que pode ser traçada uma íntima relação entre os termos *desejo* e *reverência*. Ora, as reverências são um fenômeno próprio ao âmbito da *honra*, de modo que não parece despropositado assumir que os desejos que a elas atrelamos estejam, também eles, vinculados ao dito âmbito. Se estivermos certos em nossa interpretação, pode-se dizer que se trata, agora, de uma troca simbólica de reconhecimento – de uma troca interna à subordem da *honra*.

⁴¹⁸ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, III. Paris: Gallimard, 2006, p.14.

Isto quer dizer que, para além de suas *necessidades* materiais supridas, os homens reunidos em um Estado têm *desejo* de, em alguma medida, serem *honrados* por seus superiores. Pois bem. Mas haverá algum modo de os grandes honrarem os demais indivíduos sem que isto afete seu próprio status, isto é, sem que tal atitude os “apequene” frente à massa? De nossa parte, cremos ser isto perfeitamente possível, os governantes podendo honrar aqueles que a eles estão (e continuarão) submetidos – de fato e simbolicamente⁴¹⁹ - por meio da distribuição de títulos honoríficos, cargos de prestígio ou, ainda, através do elogio do povo e do “caráter” da nação⁴²⁰.

A nosso ver, é por ter em mente esta “fome” de glória presente em todos os homens que Pascal, dirigindo-se diretamente a Charles-Honoré de Chevreuse, dirá: “*vós estais (...) cercados de um pequeno número de pessoas sobre as quais reinais à vossa maneira. Essas pessoas estão cheias de concupiscência. Elas vos demandam bens de concupiscência. É a concupiscência que as prende a vós. Sois, propriamente, um rei de concupiscência, vosso reino é pouco extenso, mas nisto sois iguais aos maiores reis da terra. Eles são, como vós, reis de concupiscência. É a concupiscência que faz sua força, quer dizer, a possessão de coisas que a cupidez dos homens deseja*”⁴²¹.

Eis, pois, uma contundente declaração pascaliana da qual se pode concluir, uma vez mais, que a força (bruta ou física) pouco tem que ver com a manutenção dos corpos políticos. A bem da verdade, ao se dar crédito ao que nos é dito acima, é de se crer que que nem o aplacamento das *necessidades* básicas do povo é tão importante quanto a satisfação de suas concupiscências⁴²².

Com efeito, o termo “concupiscência” *pode* se referir – cumpre confessar - a bens materiais. No entanto, asseverar que tal conceito se refere tão somente às coisas da carne

⁴¹⁹ Ou melhor: submetidos de fato *porque* submetidos simbolicamente.

⁴²⁰ Saudemos, aqui, um tema caro a Maquiavel, que no capítulo XXI do *Príncipe*, afirma: “*Deve um príncipe mostrar-se amante das virtudes e honrar os que se revelam grandes numa arte qualquer. Além disso, deve animar seus cidadãos a exercer livremente suas atividades, no comércio, na agricultura e em qualquer outro terreno (...). Deve instituir prêmios para os que quiserem realizar tais coisas e para todos os que, por qualquer maneira, pensarem em ampliar a sua cidade ou o seu Estado. Além disso, deve, nas épocas propícias do ano, proporcionar ao povo festas e espetáculos. E como todas cidades estão divididas em artes ou corporações de ofícios, deve ocupar-se muito destas, indo ao seu encontro algumas vezes, dar provas de afabilidade e munificência, mantendo sempre integral, contudo, a majestade da sua dignidade, a qual não deve faltar em nada*”. MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. XXI. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1973, p.101-102.

⁴²¹ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, III. Paris: Gallimard, 2006, p.14.

⁴²² Dado que: i) a procura dos bens necessários à sobrevivência não pode ser tida por uma *concupiscência*; e ii) como o próprio autor nos diz, é a concupiscência que prende os homens aos grandes do mundo.

seria não o compreender em toda sua amplitude. Afinal, como Jansenius nos diz⁴²³, há três espécies de concupiscências, a terceira das quais nada mais é que o *orgulho*⁴²⁴, o qual, por sua vez, pode – do ponto de vista pascaliano - ser entendido como a paixão que faz com que nos tendamos a nos ter em mais alta conta que os demais⁴²⁵ - que não podem (esta é nossa pretensão) deixar de *honrar* as tão admiráveis qualidades que possuímos⁴²⁶.

Supondo-se que nossas análises não estão equivocadas, temos, pois, o seguinte quadro: se, para os violentos fundadores dos Estados, uma vez sobrepujados seus adversários, foi necessário que se tornassem *honoráveis* perante os vencidos (ou seja, foi necessário fazer com que o povo achasse *justo* seu governo), não é menos premente que, para manter todos em respeito, os grandes, por assim dizer, repartam⁴²⁷ sua glória dentre todos os concidadãos que, devido a sua concupiscência, não suportariam se ver como indignos de toda e qualquer *honra*, por menor que ela seja.

Isto posto, Pascal termina o terceiro e último *Discurso* declarando que o grande que observar os limites por ele propostos estará a salvo de ser um líder tirânico e que, certamente, poderá ser tido por um homem honesto (“*honnête homme*”).

Isto, no entanto, não é – segundo Pascal – o que Deus espera dos homens, já que ser um homem honesto não basta para que sejamos salvos. Em suas palavras: “*Há pessoas que se condenam tão estupidamente pela avareza, pela brutalidade, pela devassidão, pela violência, pelo descontrole, pelas blasfêmias! O meio que vos abro é, sem dúvida, mais honesto; mas, em verdade, é sempre uma grande loucura se condenar. E eis por que não se deve limitar a isso*⁴²⁸. *É necessário desprezar a concupiscência e seu reino, e aspirar a esse reino de caridade onde todos os sujeitos só respiram a caridade e só desejam os bens da caridade. Outros, que não eu, vos dirão o caminho; a mim bastou vos ter desviado dessas vias brutais onde vejo muitas pessoas de vossa condição se deixar levar por não conhecer bem o estado verdadeiro desta condição*”⁴²⁹.

⁴²³ E, muito antes dele, são João. Cf. 1 Jo.,2.

⁴²⁴ Cf. JANSENIUS, C. *Discurso da reforma do homem interior*. São Paulo: Filocalia, 2016, p.81 e segs.

⁴²⁵ Inclusive, em mais alta conta do que o próprio Deus. De qualquer modo, como nos lembra Jansenius, a promessa que nos fez pecar por primeiro não foi senão esta: “vós sereis como deuses”. Cf. JANSENIUS, C. *Discurso da reforma do homem interior*. São Paulo: Filocalia, 2016, p.91.

⁴²⁶ Voltaremos a isto no décimo capítulo do presente trabalho.

⁴²⁷ Ainda que, claro está, de forma não-igualitária.

⁴²⁸ Ou seja, aos conselhos dados ao longo dos três *Discursos*.

⁴²⁹ PASCAL, B. *Trois discours sur la condition des Grands*, III. Paris: Gallimard, 2006, p.15.

O “reino de caridade” a que Pascal faz menção neste ponto não é – nem poderia ser – deste mundo: trata-se, antes, do conjunto dos eleitos, do corpo crístico ou, caso se queira, da “cidade de Deus” de santo Agostinho. Eis, pois, que esta última advertência pascaliana não se dirige a Charles-Honoré de Chevreuse enquanto *grande*, mas enquanto homem. Ora, isto, de certa maneira, põe às claras o caráter trágico da condição dos poderosos⁴³⁰ – notadamente dos poderosos cristãos -, a saber: ainda que devam reger suas vidas particulares de acordo com as máximas evangélicas, devem guiar o Estado levando em conta as taras de seus súditos, lidando com elas do melhor modo possível, visando sempre a consecução e manutenção da paz.

*

Na primeira seção deste sétimo capítulo, além de indicarmos que os homens, em geral, só se curvam às potestades, às instituições e às leis por crê-las justas, sublinhamos que esta *vontade* de só se submeter à *verdadeira justiça* é um resquício de nosso primeiro estado e uma punição por nosso pecado, uma vez que, apesar de anelarmos pela verdade, esta se nos escapa por entre os dedos toda vez que julgamos tê-la encontrado.

De fato, como estávamos cientes desde o quarto capítulo do presente trabalho, este mundo é o lugar do erro e da incerteza, de modo que, na ausência da dita verdadeira justiça, restou aos governantes (para tornarem os Estados e seus postos relativamente estáveis) lançarem mão de uma justiça falsa, imaginária. Sim, em regime de razão insuficiente, só restou aos homens congregarem-se em torno da justiça que imaginam, e não daquela que (não) conhecem.

Em nossa segunda seção, no entanto, pretendemos ter mostrado que, ainda que não conheçamos nenhuma Justiça de tipo platônico, é possível classificar os governantes como justos ou injustos, tiranos ou munificentes. Tirano – dissemos nós – é aquele que, por desrespeitar a própria lógica que rege a realidade, exige de seus súditos aquilo que não podem dar. Assim, vimos que Pascal considera um mau governante (que, enquanto tal, é inábil para garantir a paz e, conseqüentemente, para conferir durabilidade ao corpo político que lidera) aquele que: i) exige ser estimado em áreas - ou ordens e subordens – em que não merece sê-lo; ii) ao dificultar o acesso aos bens necessários à sobrevivência,

⁴³⁰ Que, de resto, já tinha a sua tragicidade posta às claras desde o primeiro *Discurso*, onde fora frisado que os poderosos não podem tratar com o *povo* da mesma maneira que tratam consigo próprios: é necessário – como sabemos - que tenham, sempre, um “pensée de derrière”.

atavanca, para além do aceitável, a vida do *povo*; e iii) não retribui, em nada, a *honra* que lhe é dirigida por aqueles que a ele estão submetidos, frustrando sua concupiscência: uma eficaz receita para pôr toda sociedade a perder.

Ora, investigar as origens (e as consequências) de nosso desmedido desejo de *honra* – do orgulho exacerbado que tanto poder tem sobre as relações que mantemos uns com os outros - é, precisamente, aquilo que nos propomos na terceira e última parte desta tese.

PARTE 3 – O FUNDAMENTO DA VIDA EM SOCIEDADE

Trata-se, agora, de tentar compreender qual seria o fundamento da vida em sociedade para Blaise Pascal. Afinal, apesar da violência e dos engodos inerentes à existência comunitária, o fato é que os homens parecem, invariavelmente, buscar a companhia de seus semelhantes.

Ora, no intento de descobrir a *razão* de tal fenômeno, nos dedicaremos, num primeiro momento, a investigar o modo como Pascal entende o dogma da *queda*, atrelando-o àquilo que, aqui, será chamado de *doutrina dos dois amores*, bem como à nossa patente necessidade de *divertimento*.

Num segundo momento, tentaremos indicar como santo Agostinho, rebelando-se contra a antropologia e a filosofia política ciceronianas, buscará no *amor* – e não mais numa sociabilidade inata conjugada com os frutos de uma reta razão – o elemento responsável pela formação das cidades (ou, mais especificamente, pela formação das duas grandes cidades místicas: a de *Deus* e a dos *homens*).

Por último, veremos como Pascal, em sintonia com Agostinho, atribuirá ao *amor* – ou melhor, ao *amor-próprio* – a tendência humana de reunir-se em agrupamentos que, não obstante serem por nós desejados, constituem-se, necessariamente, como espaços de conflito, senão físicos, certamente simbólicos ou “imaginários”.

Capítulo 8 – Queda, doutrina dos dois amores e a necessidade de divertimento

“Então agradou a Deus, cuja bondade é tão infinita quanto sua grandeza, tirar, da fonte inesgotável de suas graças e de suas potências, uma Criatura que, embora terrestre, era, entretanto, digna do céu, conquanto continuasse unida a seu Criador; deu-lhe uma alma imortal que colocou num corpo que podia, se tivesse querido, não morrer.

Deu para esta alma a luz da inteligência e a liberdade da vontade e, ao ser da Natureza, acrescentou o dom da Graça, pelo qual contemplava, com o olho puríssimo e claríssimo de seu espírito, a verdade imutável; estava unido e ligado a seu Autor por uma afeição totalmente santa e por um amor totalmente divino.

Havia alguma criatura maior que ela, já que, estando ligada ao primeiro princípio de todas as coisas, elevava-se à eternidade desta luz incompreensível? E havia um conhecimento mais perfeito que o seu, já que era iluminado pela luz desta eternidade bem-aventurada?

Esta união e esta inteligência produziram uma alegria e um prazer inefáveis em seu espírito, pela posse de um tão grande bem, e o vigor da imortalidade em seu corpo: e estas duas graças supremas conservavam uma profunda paz nas duas partes de que era composto, concedendo ao seu espírito o meio de seguir a Deus sem nenhuma resistência, e ao seu corpo o meio de seguir seu espírito sem nenhuma dificuldade.

Não lhe faltava nada de tudo que podia desejar e possuir legitimamente, não havendo nada que pudesse atrapalhar sua felicidade interior e exterior: porém, ainda não estava firme nesse estado, com aquela última firmeza que lhe teria feito amar a sabedoria divina até esquecer-se de si próprio e mesmo de sua própria grandeza, ao compará-la com aquela grandeza infinita. De forma que, tendo começado a notar sua felicidade e a reconhece-la, fascinou-se e encantou-se por sua beleza, começando a olhar-se por prazer, e, por este olhar, tornou-se o objeto de seus próprios olhos e desviou sua visão de Deus para direcioná-la totalmente para si; assim, caiu na desobediência”⁴³¹.

As palavras acima são de Cornelius Jansenius, mas bem poderiam ser de nosso filósofo. O que nos leva a iniciar este capítulo com uma citação do Bispo de Ypres é o fato de nenhuma passagem de Pascal aglutinar, tão clara e sucintamente, sua posição

⁴³¹ JANSENIUS C. *Discurso da reforma do homem interior*. São Paulo: Filocalia, 2016, p.55-57.

concernente ao primeiro estado da humanidade e ao pecado original⁴³² que, de resto, já foi exposta, de maneira esparsa, ao longo de toda segunda parte deste trabalho.

No trecho transcrito, evidencia-se que, para Jansenius e para o jansenista Pascal⁴³³, o homem, quando de sua criação, tinha perfeita aderência com a divindade, gozando de plena liberdade, usufruindo de uma inteligência perfeita e podendo assim permanecer para sempre desde que não virasse suas costas ao Criador.

A humanidade, na pessoa de Adão, tomou, no entanto, um caminho bem diverso daquele pretendido por Deus. Como nos diz Pascal dando voz à Sabedoria divina (e seguindo, de perto, as linhas supracitadas de Jansenius), o primeiro homem “*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).

Vê-se, assim, que o pecado humano não difere substancialmente do pecado dos anjos – notadamente daquele de Lúcifer. Com efeito, na *Cidade de Deus*, Agostinho dirá, dos seres celestes caídos, que: “*embriagados por seu próprio poder, como se fossem seu próprio bem, declinaram do bem beatífico (...), tornando-se soberbos, enganadores e invejosos*”⁴³⁴. Aliás, ainda que a noção de pecado original fosse totalmente desconhecida dos antigos gregos, um paralelo entre a história de Adão e a do jovem e belo Narciso não se mostra, também ele, de todo despropositado; afinal, tanto nosso primeiro pai quanto o

⁴³² Pascal, como se sabe, é avesso a grandes elucubrações a respeito do estado adâmico e da queda. Pode-se dizer que suas mais profundas (ainda que breves) considerações a esse respeito encontram-se no já muito citado fragmento Laf.149/Br.430, nos inacabados *Escritos sobre a Graça* (onde se trata, precipuamente, das consequências do pecado para a liberdade humana) e na *Carta sobre a morte do pai*, sobre a qual nos debruçaremos mais abaixo.

⁴³³ Apesar de alguns especialistas traçarem algumas distinções entre a visão pascaliana e a visão jansenista de pecado original, para aquilo que nos interessa aqui, não há qualquer divergência relevante entre os dois autores. De nossa parte, lembramos apenas que, antes de começar a tratar da questão da queda na *Carta sobre a morte do pai*, Pascal anuncia: “*Eis o que eu aprendi de dois personagens muito grandes e muito santos*”. (PASCAL, *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.277). Ora, Philippe Sellier afirma – e nós com ele – que os mencionados “dois personagens” são, muito provavelmente, Jansenius e santo Agostinho. De qualquer modo, para um aprofundamento da questão, cf.: SELLIER, P. *Pascal e saint Augustin*. cap. II, ii (*La royauté de la cupidité*). Paris: L.A.C., 1970, p. 140 e segs. Para uma posição ligeiramente diferente, conferir: MARTINS, A. *Do reino nefasto do amor-próprio*. São Paulo: É Realizações, 2017, p.101 e segs.

⁴³⁴ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. XII, I. Petrópolis: Vozes, 2012, p.77.

soberbo mancebo, ao se apaixonarem doentiamente por si próprios, acabaram por rumar em direção à morte⁴³⁵.

As consequências do ato adâmico já as viemos analisando ao longo dos últimos capítulos. Como vimos, inversamente ao homem recém-saído das mãos do Criador, o homem pós-lapsário é incapaz de verdade e de justiça⁴³⁶, o que, para ele, configura-se como causa de sofrimento, *quer* porque não pode parar de desejar a verdade que se lhe escapa por entre os dedos, *quer* porque está, ao menos neste mundo, condenado a submeter-se a regras e instituições injustas.

No entanto, para compreendermos mais profundamente outras consequências nada desprezíveis da queda, é necessário que, antes de tudo o mais, voltemo-nos para o que chamaremos, aqui, de “doutrina dos dois amores” de Pascal, o que por sua vez, nos remeterá à *Carta ao Sr. e à Sra. Perier por ocasião da morte do Sr. Pascal, o pai*⁴³⁷.

Quando da morte de seu pai Étienne (falecido em 24 de setembro de 1651), Pascal redige uma carta a seu cunhado - e, principalmente, a sua irmã - no intuito de consolá-los da recente perda: motivação que filia o escrito em questão ao antiquíssimo gênero da *consolatio*⁴³⁸.

Na *Carta* (de 17 de outubro de 1651), o autor se esforça para levar seus parentes a visarem a morte a partir de um ponto de vista cristão. Perceba-se que não se trata, em absoluto, de “naturalizar” a morte como um Sócrates ou um Sêneca teriam feito⁴³⁹. A

⁴³⁵ Conta-nos Ovídio - nas *Metamorfoses* - que o jovem Narciso, apesar de muito desejado por moços e moças, nunca se deixara seduzir por ninguém. Certa vez, no entanto, após rechaçar os amores da ninfa Eco, foi vitimado por uma maldição: haveria de se apaixonar por alguém que não conseguisse possuir. Ora, um dia, indo saciar sua sede junto a um lago, viu sua imagem refletida nas águas e, encantado pela própria beleza, não pôde mais afastar-se de si, definhando e falecendo “aos pés” de seu próprio reflexo. Cf. OVÍDIO. *Metamorfoses*. v. 330-505. Trad. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho. São Paulo: FFLCH-USP (trabalho de conclusão de pós-doutoramento), 2010. Para uma profunda análise filosófica do mito de Narciso (não raro, bem próxima ao espírito do pensamento pascaliano), cf. LAVELLE, L. *O erro de Narciso*. São Paulo: É Realizações, 2012.

⁴³⁶ Como o comprova a irretorquível argumentação cética.

⁴³⁷ Ou, simplesmente, *Carta sobre a morte do pai*.

⁴³⁸ Gênero literário que, por meio de declamações públicas ou cartas particulares, visa o reconforto dos ouvintes/leitores relativamente a um infortúnio que, de algum modo, tenha lhes atingido. A tal gênero pertencem, por exemplo, a *Consolação a minha mãe Hélvia*, de Sêneca, e as *Tusculanas*, de Cícero.

⁴³⁹ “Não há dúvidas de que Sêneca e Sócrates não têm nada de persuasivo nessa ocasião (de suas mortes). Estão sob o erro que cegou todos os homens (...): tomaram a morte como natural ao homem, e todos os discursos que fundaram sobre esse falso princípio são tão fúteis que não servem senão para mostrar, por sua inutilidade, o quanto o homem é, em geral, fraco, já que as altas produções dos maiores dentre eles são muito baixas e pueris”. PASCAL, B. *Carta sobre a morte do pai*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.275.

exemplo do que Jansenius nos diz, o homem “*podia, se tivesse querido, não morrer*”. Assim sendo, muito antes de ser algo natural, a morte é punição divina e, enquanto tal, sempre nos traz algum sofrimento. A bem da verdade, o próprio Deus temeu a morte quando viu esta face a face. Como nos relata o fragmento Laf.919/Br.553: “*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 horror da noite. (...) Jesus ora na incerteza da vontade do Pai e teme a morte*”.

Não sejamos, pois, dissimulados, e confessemos nosso temor da morte. Não abramos mão, todavia, de compreender tal temor e, ao assim fazer, controlá-lo em alguma medida. Destarte, o que pensar deste ineludível medo? Ora, dirá Pascal, Adão, antes do pecado, já tinha, também ele, horror da morte. No seu caso, contudo, tal horror era lícito, afinal: “*é justo odiá-la (a morte), quando ela separa uma alma santa de um corpo santo*”⁴⁴⁰. Isto, entretanto, não se aplica mais a nós: como poderia ser justo que temêssemos e lamentássemos a libertação da alma relativamente a um corpo que, para ela, não é senão causa de inquietação e ocasião de pecado?

Ademais, se a vida do próprio Cristo não foi senão sacrifício (do qual é parte essencial a *imolação* da vítima), não deveria o cristão ver sua própria existência como um sacrifício que, ao menos na ordem dos corpos, culmina com a morte do indivíduo? “*Consideremos, pois, a vida como um sacrifício; e que os acidentes da vida não façam impressão no espírito dos cristãos senão à proporção que interrompem ou cumprem este sacrifício*”⁴⁴¹. Morrer nada mais é do que um capítulo - ainda que não o último - de uma grande *imitatio christi*⁴⁴².

Estamos, neste caso, frente a mais um resquício de nossa primeira condição – o horror à morte – que, por conta de nossa corrupção, mostra-se totalmente desajustado ao

⁴⁴⁰ PASCAL, B. *Carta sobre a morte do pai*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.278.

⁴⁴¹ PASCAL, B. *Carta sobre a morte do pai*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.276.

⁴⁴² Constituiriam partes do sacrifício cristão a *santificação*, a *oblação*, a *imolação*, a *consumação* e a *comunhão*. Esta classificação é proposta por Charles de Condren em *L’Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ* - e é seguida de perto por Pascal, notadamente na *Carta sobre a morte do pai*. Para uma relação entre Condren e Pascal (bem como para uma análise do sacrifício do corpo crístico como o sendo o próprio sentido da História), conferir: OLIVA, L. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História de Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2004.

atual estado de coisas: o qual, devido a sua abjeção, deveria nos levar a ver o fim desta vida com bons olhos. Isto, no entanto, como já adiantamos, não ocorre, sendo que, presentemente, o entendimento das verdades cristãs se nos apresenta como único meio profícuo para amainar o medo de que se trata aqui.

Ora, é precisamente no esforço pascaliano para tornar mais evidentes as causas de nosso horror à morte que vem à tona sua *doutrina dos dois amores*. Como ele próprio dirá: “*Para domar mais fortemente este horror, é necessário compreender sua origem; e para lhes apresentar em poucas palavras, sou obrigado a contar-vos qual é, em geral, a fonte de todos os vícios e de todos os pecados. Eis o que eu aprendi de dois personagens muito grandes e muito santos. A verdade que abre esse mistério é que Deus criou o homem com dois amores, um por Deus, outro por si mesmo; mas com esta lei, que o amor por Deus seria infinito, quer dizer, sem nenhum outro fim que Deus mesmo, e que o amor por si mesmo seria finito e reportado a Deus. O homem neste estado não somente se amava sem pecado, como não podia deixar de se amar sem pecado*”⁴⁴³.

Esta declaração evidencia, de uma vez por todas, que o amor do homem por si mesmo, ao invés de constituir uma falta, era, no estado adâmico, algo desejado por Deus. A bem da verdade, o que lá se constituiria como matéria de pecado seria, ao contrário, o autodesprezo, a indiferença do indivíduo por si próprio. Afinal, como o homem poderia não amar a mais alta das criaturas sem, com isso, ofender o Criador?

Entretanto, nunca foi permitido ao homem que se amasse por causa de si, de maneira independente. A nós foi dado tão somente o direito de amarmo-nos *finitamente*, ou seja, apenas enquanto seres produzidos pelo mais perfeito dos seres, o qual deveria, Ele sim, ser amado *infinitamente*, quer dizer, por si mesmo, por aquilo que é em si, sem qualquer referência a algo que Lhe fosse estranho.

Isto posto, Pascal continua: “*o pecado tendo chegado, o homem perdeu o primeiro desses amores (devotado ao Criador), e o amor por si mesmo tendo ficado sozinho nessa grande alma capaz de um amor infinito, esse amor próprio se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus deixou; e assim ele se amou sozinho, e todas as coisas por si, quer dizer, infinitamente*”⁴⁴⁴.

⁴⁴³ PASCAL, B. *Carta sobre a morte do pai*. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p.277.

⁴⁴⁴ Idem, *ibidem*.

Originalmente, a alma do homem era, por assim dizer, totalmente preenchida: sua capacidade de amar infinitamente era satisfeita por um “objeto” infinito - qual seja, Deus - e sua capacidade de amar finitamente era satisfeita por um ser finito, qual seja, ele próprio. Ora, tendo voltado suas costas ao Criador, Este se apartou daquele que fizera à sua imagem e semelhança, deixando em seu âmago um vácuo proporcional a Seu tamanho. Na ausência divina, o homem voltou sua capacidade de amar infinitamente em direção de si próprio – ou, dito de outro modo, tentou preencher ele mesmo o vazio deixado por Deus.

Perceba-se, assim, que a devida compreensão da *doutrina dos dois amores* nos permite, de fato, entender, em um nível ainda mais profundo, (a abjeção de) nosso horror à morte, revelando que tal sentimento, ainda que deite raízes em nosso primeiro estado, atualmente não é senão uma qualidade vergonhosa de um ser que, tendo se erigido como seu próprio deus (em detrimento do verdadeiro Deus), não pode aceitar aquilo que o obriga a reconhecer seus limites, sua finitude.

Aliás, é essencial que sublinhemos este ponto: o fato de o homem ter passado a se amar infinitamente não significa, em absoluto, que ele seja - ou se reconheça, espontaneamente⁴⁴⁵ - digno desse amor. Com efeito, como Pascal insistirá inúmeras vezes, o conhecimento de nossa pequenez e a angústia que deriva de tal conhecimento não demoram a se fazer presentes para todos que, eventualmente, pensem em si próprios: eis por que o divertimento (*divertissement*) ocupará um papel tão central na vida humana. Se não, vejamos.

“Divertimento. Não será a dignidade real suficiente em si mesma para tornar feliz quem a possui na simples contemplação do que é? Será necessário desviar o rei desse pensamento, tal como as pessoas comuns? Bem sei que desviar alguém de suas misérias domésticas, enchendo-lhe todos os pensamentos com a preocupação de dançar bem, é torná-lo feliz. Mas o mesmo se dará com o rei, e será ele mais feliz prendendo-se a esses vãos divertimentos em lugar de contemplar sua própria grandeza? Que objeto mais satisfatório se poderia dar a seu espírito? (...) Faça-se a experiência: deixe-se um rei sozinho pensar sossegadamente em si próprio sem nenhuma satisfação dos sentidos, sem nenhum cuidado no espírito, sem companhia, e ver-se-á que um rei sem divertimento é um homem cheio de miséria. Por isso tal coisa é cuidadosamente evitada, e nunca falta

⁴⁴⁵ Cf. capítulo 10.

junto aos reis um grande número de indivíduos velando para que os divertimentos sucedam aos negócios, observando-os durante todo seu descanso a fim de proporcionar-lhes prazeres e jogos, de maneira que não haja vazios; são cercados de pessoas que têm um cuidado maravilhoso em evitar que o rei fique só e em condição de pensar em si, pois sabem que ele será miserável, apesar de rei, se tal coisa acontecer” (Laf.137/Br.142)⁴⁴⁶.

O fato de, no fragmento transcrito, Pascal pensar a condição – ou, mais precisamente, a miséria - humana *a partir* do cotidiano de um rei é verdadeiramente significativo. Via de regra, os soberanos de uma nação são invejados por seus súditos, os quais acreditam que seriam perfeitamente felizes caso viessem a ocupar o trono. Ora, ao indicar que os reis precisam se divertir – isto é, precisam desviar sua atenção de si próprios – Pascal está anunciando, em alto e bom som, a tese de que *todos* os indivíduos precisam desviar-se de si mesmos; afinal, se aquele que ocupa o mais nobre posto entre os homens não pode ficar a sós sem tornar-se miserável, o que se poderia dizer de nós outros?

Frise-se que, ao ver no *divertimento* (*divertissement*) um desvio do ser humano relativamente a si mesmo, Pascal não se afasta muito do significado que, no século XVII, era atribuído a esse termo. Com efeito, à época de nosso filósofo, *divertissement* designava, sobretudo no meio militar, *desvio*; notadamente o *desvio* estratégico de uma tropa frente a seus inimigos⁴⁴⁷.

Mas, ainda segundo o fragmento Laf.137/Br.142, o que é necessário que se faça para evitar a tristeza de um homem – ou, mais especificamente, de um rei? Na verdade, não muito. A despeito de toda sua nobreza e da grandiosidade de suas ocupações e preocupações, uma simples aula de dança é capaz de levar um soberano a se esquecer de si, isto é, a se *divertir*.

Não importa o quão grande somos ou quão profundos são nossos pesares: os homens são tão fúteis que são capazes de se dedicar por horas, com afincamento e entusiasmo, à mais estúpida das atividades. A esse respeito, lê-se no fragmento Laf.136/Br.139: “*Como se explica que esse homem, que perdeu há poucos meses o filho único, e que,*

⁴⁴⁶ A temática do *divertimento* se encontra, nos textos pascalianos, intimamente relacionada com o procedimento da *reviravolta do pró ao contra*. Aqui, entretanto, nos absteremos de nos pronunciar sobre o dito procedimento, uma vez que, como já adiantamos, não estamos precipuamente preocupados com o estilo e as estratégias argumentativas de nosso filósofo. Para uma abordagem do *divertimento* atrelada a uma abordagem do procedimento da *reviravolta*, cf. MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016, p.165-177.

⁴⁴⁷ Cf. PONDÉ, L. *O homem insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001, p.7, n.2.

atormetado por processos e por brigas, estava hoje cedo tão perturbado, já não pense nisso agora? Não vos admireis: ele está todo preocupado em ver por onde passará o javali que os cães perseguem com tanto ardor há seis horas. Não precisa de mais nada. Por mais cheio de tristeza que um homem se encontre, se por ventura conseguirmos que entre num divertimento, será feliz durante esse tempo; e o homem mais feliz, se não estiver se divertindo e ocupado com alguma paixão que impeça o tédio de se espalhar, ficará logo triste e infeliz”.

Eis certamente anunciado um caso em que os males mais terríveis se abateram sobre um indivíduo: a morte de um filho, os processos judiciais, as contendas infundáveis. Não é de se espantar, pois, que tal homem precise *desviar-se* de sua situação. Todavia, como já era aventado no fragmento Laf.137/Br.142 (e será sacramentado no fragmento Laf.622/Br.131, transcrito abaixo), e como nós próprios já havíamos apontado, não são apenas as tragédias e os infortúnios que exigem o *divertimento*, mas nossa própria condição: “*Tédio. Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero*”.

O texto citado é particularmente claro: aquilo de que foge o homem *mesmo* na ausência de qualquer problema “concreto” ou “explícito”⁴⁴⁸ chama-se *tédio*. Ora, o *tédio* de que fala Pascal (como adiantamos no sexto capítulo) nada tem que ver, todavia, com um enfado passageiro como, talvez, se poderia pensar. Como asseverará Luiz Felipe Pondé, “*no século XVII, ennuí tinha uma forte conotação de angústia essencial, associada à impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de patologia espiritual*”⁴⁴⁹.

Retomando as palavras do próprio texto pascaliano, o *tédio* é a indesejável consequência trazida pela inação, a qual propicia que o homem fique frente a seu *abandono* e seu *vazio*. Mas, de onde vem tais coisas? Já o sabemos: do fato de o homem ter voltado sua capacidade de amar infinitamente para um ser finito. Que poderia resultar

⁴⁴⁸ Ou seja, mesmo na ausência daquilo que qualquer um, mesmo numa rápida apreciação, reconheceria como sendo um problema, um revés.

⁴⁴⁹ PONDÉ, L. *O homem insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001, p.7, n.1.

disto senão o surgimento de um imenso *vazio* em seu âmago – e, conseqüentemente, um sentimento de algo que o preenchia o *abandonou*?

Um homem desocupado é um homem consciente de sua finitude, a qual, se, antes da queda, não se lhe afigurava como algo negativo – dado que não era tomada isoladamente, mas em sua relação amorosa com a infinitude divina -, agora, em regime de *Deus absconditus*, é vivida como dolorosa insuficiência.

Com efeito, o *divertimento* se apresenta como um remédio para a condição em que o próprio homem se lançou ao voltar para si o amor que era justo que continuasse devotando a seu Criador. Trata-se, no entanto, de uma solução precária, que só tem alguma efetividade enquanto em processo. Explica-se: *enquanto* o homem tenta preencher o vazio de sua alma com tudo aquilo que não é Deus, a falta que Este lhe faz é temporariamente mitigada. Contudo, uma vez terminado esse processo – vale dizer, esse *divertimento* -, o perigo do *tédio* volta a rondá-lo, o que o impele, de novo e de novo, à precária busca por diversão.

De fato, ao tentar preencher um vácuo infinito (que, por definição, apenas poderia ser preenchido por um Ser, ele próprio, infinito) com coisas, atividades e paixões mesquinhas, o homem permanece vazio, não obstante encontrar-se, agora, sobrecarregado de futilidades. Ora, quer parecer-nos que é exatamente por ter isto em mente que, nas últimas linhas do fragmento Laf.139/Br.143, Pascal exclamará: “*Como o coração do homem é oco e cheio de lixo!*”⁴⁵⁰.

Por fim, sobre o *divertimento* é necessário que se diga ainda que, para chegar a cumprir – mesmo que de maneira evanescente – seu papel ludibriador do *tédio*, é de suma importância que comporte, em si, certo grau de falsidade, de mentira. Se não, vejamos: “*Tal homem passa a vida sem tédio jogando todos os dias coisas de pouca monta. Dai-lhe todas as manhãs o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele*

⁴⁵⁰ Segue o fragmento Laf.139/Br.143 em sua integralidade: “*Divertimento. Sobrecarregam os homens desde a infância com o cuidado de sua honra, dos bens, dos amigos, e ainda dos bens e da honra dos amigos; 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 dessas coisas os tornará infelizes. Assim, são-lhes dados encargos e afazeres que os fazem quebrar a cabeça desde o raiar do dia. Aí está, diríeis, uma estranha maneira de torná-los felizes; que se poderia fazer de melhor para torná-los infelizes? Como, o que se poderia fazer? Bastaria retirar-lhes todas essas preocupações, porque então eles se veriam, pensariam naquilo que são, de onde vêm, para onde vão, e assim nunca é demais ocupá-los e desviá-los disso. E eis por que, depois de preparar-lhes tantos afazeres, se ainda tiverem algum tempo livre, aconselha-se que o empreguem em se divertir, e jogar, e ocupar-se por inteiro. Como o coração do homem é oco e cheio de lixo!*”

não jogar, ireis torná-lo infeliz. Dir-se-á talvez que o que ele busca é a brincadeira do jogo e não o ganho. Fazei então com que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá. Não é só então a diversão que ele busca. Ele precisa se animar e criar um engodo para si mesmo, imaginando que seria feliz ganhando aquilo que não queria 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 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).

Perspicaz, Pascal diagnostica uma condição *sine qua non* do divertimento: nele, o homem deve sempre se propor certas metas – ilusórias ou sem qualquer valor em si mesmas⁴⁵¹ -, cuja ausência o tornaria morno e, no limite, ineficaz. Todo competidor ou time que participa de um certame o faz – segundo crê – por desejar o troféu, o título que será dado ao vencedor. Faça-se, no entanto, o seguinte: confira-se o título àquele que o almeja antes que se inicie a competição. Ficarás satisfeito? Certamente não. Por quê? Porque a simples contemplação do prêmio é incapaz de desviar o homem de si mesmo, bem como o seria toda e qualquer atividade que não fosse empreendida em vistas da consecução de algo pretensamente digno de ser desejado.

Perceba-se que, bem analisados os empreendimentos humanos, é justo que se diga quase⁴⁵² todos que não passam de um grande “correr atrás do vento” – como, de resto, já anunciava o autor do Eclesiastes. Vem à tona, assim, a última consequência do pecado

⁴⁵¹ É necessário notar que, para Pascal, tudo que, de algum modo, não nos leva a Deus é, no limite, sem valor, puro *divertimento*. Neste sentido, todas ocupações e metas simplesmente humanas, por mais “excelsas” que as consideremos, são *igualmente* irrelevantes. Sobre isto, lê-se no fragmento Laf.478/Br.137: “*Sem examinar todas ocupações particulares, basta compreendê-las sob o divertimento*”. Ademais, como sugerimos algures, a própria tentativa de demonstração da existência de Deus pode ser considerada mero passatempo. Cf. MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. Seção: *Recusa da terceira via tomista*. São Paulo: Garimpo Editorial, p.104-109.

⁴⁵² Com efeito, como demos a entender na nota anterior, as atividades humanas que visam o Criador não podem ser consideradas simples *divertimentos*. Afinal, como Pascal assevera no fragmento Laf.427/Br.194: “*Não há senão duas espécies de pessoas a quem se possa chamar razoáveis: ou os que servem a Deus de todo coração porque o conhecem ou os que o buscam de todo coração porque não o conhecem*”. Dentre as atividades que não são passíveis de serem consideradas meros *divertimentos* se deve listar, por exemplo, a oração ou, ainda, o “ir à missas” e o “tomar água benta” de que nos fala o fragmento da *aposta* (Cf. Laf.418/Br.233). Com isto, entretanto, não estamos afirmando que o convertido ou aquele que busca a conversão não necessitem, também eles, de *divertimento*. Ao invés disso, limitamo-nos a repisar que os atos devocionais propriamente cristãos, uma vez que evidenciam ao homem sua real condição, são as únicas atividades humanas que não podem ser tomadas por simples diversão.

que pretendíamos assinalar neste capítulo, a saber: que a vida sem Deus encontra no autoengano um pré-requisito essencial.

O homem que escolheu – e escolhe – viver apartado de seu Criador está condenado a dedicar sua existência à procura de bens que, se minimamente investigados, não tardariam a revelar sua insignificância; razão pela qual a maior parte de nós prefere agir de modo irrefletido, pressentindo, quiçá, o efeito devastador que um exame teria sobre os ídolos aos quais nos dedicamos de corpo e alma.

É bem verdade que essa indiferença relativamente à nossa condição - e nossa dedicação compulsiva ao *divertimento* - não deixa de tirar brados de indignação de Pascal: “*Essa negligência num assunto em que se trata deles mesmos, de sua eternidade, de seu todo, me irrita mais do que me comove; causa-me admiração e espanto; é para mim um monstro. Não digo isso movido por um zelo piedoso de uma devoção espiritual. Entendo, pelo contrário, que se deve ter esse sentimento por um princípio de interesse de amor-próprio*” (Laf.427/Br.194). Para cuidar de sua salvação, o homem precisaria abandonar, mesmo que temporariamente, a lógica da diversão. Analisar as estratégias apologéticas colocadas em marcha por Pascal com vistas à consecução de tão desejável fim, entretanto, exigiria longas considerações que fugiriam, em muito, ao escopo do presente trabalho.

*

O amor infinito que devota a si mesmo obriga o homem decaído a um constante autoengano (como aquele envolvido no *divertimento*): eis uma tese que ainda nos auxiliará a compreender o próprio fundamento da sociedade em Blaise Pascal. Sem embargo, antes de procedermos à investigação pormenorizada do dito fundamento, analisemos a importância atribuída, por santo Agostinho, ao *amor* – justamente quando o autor visa explicitar o processo de constituição das duas *ciudades* às quais todas outras podem ser reduzidas.

Capítulo 9 - O amor como princípio constituidor das *ciudades* em santo Agostinho

No presente capítulo nos dedicaremos a compreender como se dá, para santo Agostinho, o processo de constituição das duas sociedades que, em princípio, abarcam todas as outras: a *cidade* de Deus e a *cidade* dos homens.

No intuito de aclarar o conceito agostiniano de *povo* (*populus*) – tarefa indispensável para levarmos a cabo aquilo que nos propomos aqui –, procederemos, inicialmente, a uma breve análise de alguns pontos do *Da República* de Cícero, bem como de algumas teses da doutrina estoica que embasam a referida obra. Por meio de tal análise, visamos, sobretudo, evidenciar como Cícero forja seu próprio conceito de *povo*: conceito contra o qual Agostinho se insurgirá mais tarde.

Num segundo momento, já concentrados especificamente sobre os escritos agostinianos, examinaremos: i) o que o bispo de Hipona afirma a respeito da origem “histórica” da *cidade terrena* e da *cidade de Deus*; ii) aquilo que o filósofo diz sobre a *queda adâmica* e suas funestas consequências; iii) a incompatibilidade que há entre a filosofia estoica e a antropologia agostiniana; e iv) a definição de *povo* oferecida por Agostinho, bem como sua noção de *amor*.

Finalmente, nos dedicaremos – com o auxílio de Étienne Gilson – a evidenciar, de maneira direta, o processo de constituição da *cidade* de Deus e da *cidade* dos homens - que, note-se, não se confunde com seu surgimento ou fundação, mas diz respeito à dinâmica segundo a qual os homens tendem, invariavelmente, a se ligar a uma das duas.

9.1 - O *Da República*⁴⁵³ de Cícero

Entre os anos de 54 e 51 a.C., Marco Tulio Cícero – célebre orador e político romano – dedica-se à redação do *Da República*, onde versará, dentre outros tópicos, a respeito do melhor tipo de *civitas*. Como se verá, *esta*⁴⁵⁴ obra ciceroniana é bastante permeada por conceitos estoicos que, por assim dizer, fornecem-lhe sua base filosófica.

Com efeito, desde as primeiras guerras púnicas – ocorridas entre 264 e 146 a.C. – os romanos deram início a um decisivo processo de incorporação de aspectos da cultura grega, a partir dos quais viriam a construir toda sua produção artística e literária⁴⁵⁵.

De maneira geral, pode-se afirmar que a filosofia que seria desenvolvida em Roma nutriu-se, principalmente, de ideias das três grandes escolas helenísticas - a saber, o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo – sendo que o instrumental conceitual desde último revelar-se-ia extremamente adequado à reflexão política concernente aos fundamentos da *cidade eterna*.

O pensamento político da Grécia clássica tinha a *pólis* por objeto. Como nos lembra Giovanni Reale, “*Platão, na sua República, e Aristóteles, na sua Política, não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da Polis não apenas uma forma histórica, mas inclusive a forma ideal do Estado perfeito*”⁴⁵⁶. Ora, uma sequência de importantes acontecimentos viria a decretar o declínio das cidades-Estado gregas enquanto entidades sociopolíticas relativamente autônomas, bem como retirar-lhes do foco das reflexões filosóficas⁴⁵⁷.

⁴⁵³ Todas nossas citações do *Da República* basear-se-ão na tradução brasileira realizada por Isadora Prévêde Bernardo. BERNARDO, I.P. *O De Re Pública, de Cícero: natureza, política e história*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 2012.

⁴⁵⁴ Já que, por exemplo, o Cícero dos *Academica* parece defender as teses de Carnéades e Filo de Larissa – e, portanto, apresenta-se mais como um filósofo *cético* do que como um pensador influenciado pelo estoicismo. De qualquer modo, nos absteremos, aqui, de classificar Cícero como pertencente a qualquer escola filosófica em específico.

⁴⁵⁵ Sobre a absorção da cultura grega por parte dos romanos, Arnaldo Momigliano dirá: “*Enquanto lutavam contra Cartago, os romanos aprenderam grego e incorporaram costumes e conhecimentos gregos com rapidez crescente. Não houve crescimento correspondente no interesse grego por Roma. (...) A assimilação da língua, dos costumes e crenças gregos é indistinguível da criação de uma literatura nacional que, com toda a imitação de modelos alheios, foi imediatamente original, autoconfiante e agressiva*”. MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1990, p.21-22 *apud* BERNARDO, I.P. *O De Re Publica, de Cícero: natureza, política e história*, p.12.

⁴⁵⁶ REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2004, p.228.

⁴⁵⁷ Fenômeno descrito pormenorizadamente em *História das Ideias políticas* de Eric Voegelin, particularmente em seus três primeiros capítulos. Cf. VOEGELIN, E. *História das ideias políticas*. Volume I – *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. São Paulo: É Realizações, 2012, p.99-144.

Dentre tais acontecimentos, é digna de nota a Batalha de Queroneia (338 a.C.), por meio da qual Filipe da Macedônia submeteu cidades como Atenas, Corinto e Megara, que, deste modo, viram sua liberdade política se dissolver. Além disto, a ascensão, com Alexandre Magno, do ideal de uma monarquia divina universal - bem como o posterior florescimento dos reinos do Egito, da Síria, da Macedônia e de Pérgamo - completariam o processo de erosão da *pólis*, que não mais seria tida como a unidade política *par excellence*⁴⁵⁸.

A perda de autonomia política das cidades-Estado desencadeou, por um lado, uma profunda desvalorização da vida e espaço públicos e, por outro lado, uma crescente valorização do indivíduo e da vida privada. Tal mudança é facilmente detectável, por exemplo, nas tragédias de Eurípedes, “*nas quais o indivíduo conta mais do que a cidade*”, bem como na *nova comédia* de Menandro, “*cujo enredo é sempre doméstico (...): os incidentes não se referem aos negócios da cidade, mas à vida familiar*”⁴⁵⁹.

É precisamente neste contexto que surge, com Zenão de Cício (333 – 262 a.C.), a maior (ou mais difundida) corrente filosófica da época helenística: o estoicismo. Dentre as teses fundamentais da *Stoa*⁴⁶⁰ destaca-se a da identidade entre deus e o mundo, que viria a ser eternizada na célebre fórmula de Sêneca, filósofo estoico do período imperial: *natura sive deus*⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ A respeito da substituição das cidades-Estado por outras formas de organização política - tanto historicamente quanto no campo das ideias -, conferir: REYNOLD, G. *La formación de Europa: el helenismo y el genio europeo*. Madri: Pegaso, 1950, notadamente o capítulo intitulado “*Alejandro y la conquista de Asia*”, onde se pode ler: “*(...) a intervenção macedônica não assinala, de modo algum, o final da Grécia, mas unicamente o final de uma época: a época helênica; e de um regime: o da cidade. No campo de batalha de Queroneia, no ano de 338, a cidade - aquela polis na qual Aristóteles contemplava com orgulho uma das criações mais perfeitas do espírito grego - caiu ferida de morte*” - p.25.

⁴⁵⁹ CHAUI, M. *Introdução à filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.37.

⁴⁶⁰ O que delinearemos doravante são algumas das ideias geralmente atribuídas ao estoicismo antigo como um todo. Com efeito, como afirma Giovanni Reale, é praticamente impossível discernir o pensamento de Zenão do pensamento de seus seguidores Cleanto e Crisipo. “*O pensamento dos primeiros representantes da velha Estoá é dificilmente diferenciável, porque todos os textos se perderam e, além disso, aqueles que recuperavam as doutrinas estoicas através de testemunhos indiretos atinham-se às inumeráveis obras de Crisipo, que, elaboradas com dialética e habilidade refinadas, obscureceram toda produção dos outros pensadores da Estoá até fazê-la quase desaparecer*”. REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2004, p.254.

⁴⁶¹ “*Natureza, ou seja, Deus*”. Na obra de Sêneca a referida tese pode ser encontrada nas *Cartas morais*, também conhecidas - por conta daquele a quem eram dedicadas - como *Cartas a Lucílio*. A respeito da centralidade desta fórmula para os estoicos, cf. CHAUI, M. *Introdução à filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.140-141.

Na verdade, dirão os estoicos, o universo é formado por dois princípios: um passivo - a matéria – e outro ativo – a forma, princípio enformante ou *Logos*⁴⁶². Entretanto, ao contrário do que se possa pensar, tal *princípio enformante* é, também ele, material. O deus corpóreo dos estoicos permeia tudo o que há e submete à sua ordenação a totalidade do ser. “É por isso que o homem pode estar em contato com o deus e encontrar na ordem que o cerca a possibilidade de também ordenar sua vida e lhe dar um sentido”⁴⁶³.

Com efeito, a imanência divina – e a conseqüente *divinização da natureza* – fazem com que a física e a ética estoicas estejam intimamente imbricadas: afinal, uma vez que a natureza é o palco onde imperam as *leis* de deus, o que caberá ao homem senão *viver em conformidade com ela*?

Mesmo antes de poderem buscar esta adequação por meio da *razão*, os homens são colocados em sintonia com a natureza por meio de seus impulsos (*hormé*). Ao cuidar de sua autoconservação, o que fazem os seres vivos senão buscar o que é conforme sua natureza e rejeitar aquilo que lhe é contrário? É digno de nota que, curiosamente, os estoicos defenderão que o autointeresse humano, ao invés de constituir o germe de um generalizado estado beligerante, é o verdadeiro fundamento do altruísmo.

Se o homem é naturalmente impulsionado a se autopreservar, “*esse instinto primordial não está somente voltado para a conservação do indivíduo: o homem estende imediatamente a oikeíosis*⁴⁶⁴ *a seus filhos e a seus parentes e mediatamente a todos os seus semelhantes (...). É a natureza que, como impõe o amar a si mesmo, impõe também amar aos que geramos e àqueles que nos geraram; e é a natureza que impulsiona o indivíduo a unir-se aos outros e também a ser útil aos outros*”⁴⁶⁵.

⁴⁶² No âmbito da filosofia estoica, os termos *demiurgo, fogo artífice, forma, princípio enformante, Logos* e *deus* são sinônimos - ou, pelo menos, são termos que se referem à mesma realidade. Cf. REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2004, p.256-261.

⁴⁶³ CHAUI, M. *Introdução à filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.140.

⁴⁶⁴ “*Afinidade que um animal experimenta com relação a si mesmo*”. CHAUI, M. *Introdução à filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.157.

⁴⁶⁵ REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2004, p.264. Frente a este “otimismo” estoico no que tange à sociabilidade humana, não podemos deixar de lembrar das seguintes palavras de Jean-Jacques Rousseau: “*Parece que o sentimento de humanidade se evapora e se enfraquece ao estender-se sobre toda a terra e que não conseguiríamos ser afetados pelas calamidades da Tartária ou do Japão como por aquelas de um povo europeu*”. ROUSSEAU, J-J. *Economia (moral e política)*. In: *Verbetes políticos da Enciclopédia: Diderot e D’Alambert*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p.99.

Ao verem o mundo como um lugar inteiramente regido por um mesmo plano racional – onde *todos* os homens, ao menos em princípio, tendem a cuidar de seus semelhantes -, os estoicos afastam-se do pensamento de Aristóteles, segundo o qual os seres racionais são feitos para associarem-se especificamente numa *pólis*. Doravante, o próprio cosmos será visto como uma grande cidade - a *cosmópolis* - onde vigoram as mesmas leis e cujos habitantes são todos *concidadãos*. Independentemente do local de seu nascimento e de seu papel social, todo homem é partícipe da *cidade de Zeus*.

Dentre as ideias estoicas que marcariam, de maneira indelével, o pensamento político de Cícero, Robert Radford identifica, precisamente, as seguintes: i) a meta fundamental da vida é viver de acordo com a natureza; ii) o homem é feito para viver em sociedade; iii) todo o universo é uma única entidade política; e iv) os sábios devem engajar-se na vida ativa⁴⁶⁶. Deve-se frisar, entretanto, que esta valorização da vida ativa não é própria do estoicismo antigo – aquele de Zenão, Cleanto e Crisipo -, mas uma inovação introduzida na *Stoa* por Panécio de Rodes⁴⁶⁷ (aproximadamente 185 – 100 a.C.) -, filósofo do chamado *estoicismo médio* que, juntamente com o historiador Políbio, fez parte do grupo de intelectuais que conviveram com Cipião, general e político romano que protagoniza o diálogo *Da República*, sobre o qual nos concentramos daqui em diante.

Como já adiantamos, o que preocupa Cícero nesta obra é, dentre outras questões, determinar o melhor tipo de *civitas*. Para tanto, o autor empreende analisar as formas de governo tidas como *clássicas* e que figuram no pensamento ocidental desde a *História* de Heródoto⁴⁶⁸, quais sejam: a monarquia (o governo de um só), a aristocracia (o governo

⁴⁶⁶ RADFORD, R. *Cícero: a study on the origins of republican philosophy*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2002, p.21, *apud* BERNARDO, I.P. *O De Re Pública, de Cícero: natureza, política e história*, p.17.

⁴⁶⁷ A respeito dos ecos da filosofia de Panécio no pensamento ciceroniano, Reale afirma: “A importância de Panécio está principalmente na valorização dos deveres. A sua obra “Sobre os deveres” influenciou muito Cícero, que reteve de Panécio o conceito de “officium”, transmitindo-o ao Ocidente como uma conquista definitiva do pensamento moral”. REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2004, p.266.

⁴⁶⁸ “Uma história das tipologias das formas de governo (...) pode ter início na discussão referida por Heródoto na sua História (Livro III, §§ 80-82) entre três persas – Otanes, Megabises e Dario – sobre a melhor forma de governo a adotar no seu país depois da morte de Cambises. O episódio, puramente imaginário, teria ocorrido na segunda metade do século VI antes de Cristo, mas o narrador, Heródoto, escreve no século seguinte. De qualquer forma, o que há de notável é o grau de desenvolvimento que já tinha atingido o pensamento dos gregos sobre a política um século antes da grande sistematização teórica de Platão e Aristóteles (no século IV). A passagem é verdadeiramente exemplar porque (...) cada uma das três personagens defende uma das três formas de governo que poderíamos denominar de “clássicas” - não só porque foram transmitidas pelos autores clássicos, mas também porque se tornaram categorias da reflexão política de todos os tempos (razão por que são clássicas, mas igualmente modernas). Essas três formas são: o governo de muitos, de poucos e de um só, ou seja, “democracia”, “aristocracia” e “monarquia”, embora naquela passagem não encontremos ainda todos os termos com que essas três

de poucos) e a democracia (o governo de muitos). Uma vez constatadas as deficiências de cada uma destas formas políticas, que fazem com que, às vezes⁴⁶⁹, degenerem-se em seus contrários – respectivamente a *tiranía*, a *oligarquia* e a *oclocracia* –, o filósofo identifica no *governo misto* o gênero ideal de república.

Segundo Cipião, personagem por meio do qual Cícero expõe suas teses, o *governo misto*, ao conter os méritos – e nenhum dos inconvenientes – das outras formas de governo, é, dentre elas, a mais estável e a menos passível de dissolução⁴⁷⁰. Para Cipião, uma prova disto é o próprio esplendor de Roma, que carregaria, desde sua fundação, elementos do governo misto, único capaz de conferir perpetuidade à *res publica*⁴⁷¹.

Entretanto – e é isto que nos interessa aqui –, antes de se debruçar sobre as possíveis formas de governo, Cícero julga ser imprescindível *definir* o que entende por república. Dirá ele: “ (...) *entrarei na discussão com esta regra – que creio dever ser observada ao dissertar sobre qualquer assunto se quereis eliminar o erro – que é conveniente investigar o nome que se tem do tema sobre o qual se vai tratar e explicar o que se indica com esse nome; e, se assim for combinado, só então será conveniente entrar na conversa. (...) Portanto, dado que investigamos acerca da república, vejamos, primeiro, o que é propriamente isso que investigaremos. (...) A república é a coisa do povo, porém o povo não é todos os homens agrupados de qualquer modo, mas congregados em um agrupamento da multidão por seu consenso de justiça e uma reunião de utilidade comum. E a causa primeira para agrupar-se não é tanto a debilidade quanto*

modalidades de governo foram consignadas à tradição que permanece viva até nossos dias. BOBBIO, N. *A teorias das formas de governo*, Brasília: UNB, 1997, p.39.

⁴⁶⁹ Dizemos “às vezes” pois, em Cícero, não há nada como a teoria da *anacliclose* polibiana, segundo a qual existiria um ciclo rígido e invariável de geração e degeneração das formas políticas.

⁴⁷⁰ A respeito disto, conferir, por exemplo, *Da República I*, [XLV] 69, p.118.

⁴⁷¹ Com efeito, ao longo de todo o segundo capítulo do *Da República*, Cipião irá narrar a história de Roma com vistas a demonstrar a seus interlocutores que os princípios do *governo misto* nela se fazem presentes desde o tempo de Rômulo, além de terem sido constantemente aperfeiçoados pelo acúmulo de experiências de inúmeras gerações. De fato, Cícero faz questão de declarar (como, por exemplo, em II, [I], 3, p.122-23) que sua investigação concernente à melhor forma de governo não se baseia senão na investigação da história romana, ao passo que Platão, ao empreender a mesma tarefa na *República*, teria sido obrigado a *forjar* uma cidade.

*uma certa naturalidade, por assim dizer, dos homens se congregarem*⁴⁷². De fato, este gênero {humano} não é solitário nem isolado”⁴⁷³.

No trecho acima, vê-se que, num primeiro momento, Cícero atém-se à etimologia do termo em questão: república significa *coisa do povo*. Disto depreende-se, todavia, que, para se saber o que vem a ser uma *república*, é necessário que, previamente, saiba-se o que é *povo*. Ora, este é um agrupamento de homens unidos por concordarem quanto ao que é justo, além de estarem dispostos a guiar-se pela utilidade comum. Entretanto, esta definição de *povo* tampouco é, ela mesma, autossuficiente, e nos remete a um problema mais geral. Se não, vejamos.

A definição de *povo* supracitada é, no limite, insuficiente para que se diferencie, por exemplo, o povo romano de uma horda de piratas. Afinal, não é impossível que alguns homens, apesar de se manterem fiéis uns aos outros, julguem, dentre outras ações, ser *justo* o saque de navios estrangeiros. Assim sendo, como entender que, do ponto de vista de Cícero, não se possa atribuir o título de *povo* a um grupo de assaltantes? Bem, a compreensão deste fato passa, necessariamente, pela compreensão daquilo que, na obra que ora tratamos, o filósofo entende por *ius*.

No terceiro livro do *Da República*, dois dos interlocutores de Cipião debatem acerca da justiça: enquanto o orador ateniense Filão tenta demonstrar - utilizando-se de argumentos de Carnéades⁴⁷⁴ - que não há *direito natural*, Lélío, sábio amigo de Cipião, defenderá a tese oposta. De acordo com Filão, caso o direito natural existisse, todos os homens teriam a mesma concepção de justiça: “*O direito que procuramos pode ser alguma vez civil, natural nunca; se o fosse, como o quente e o frio, o amargo e o doce, seriam o justo e o injusto iguais para todos*”⁴⁷⁵.

Lélío, por sua vez, rejeita todo relativismo jurídico lançando mão de um instrumental conceitual manifestamente estoico. Dirá ele: “*a lei verdadeira é a reta razão*,

⁴⁷² Aqui, além de assumir a tese estoica da sociabilidade natural do homem, Cícero parece estar contrapondo-se *conscientemente* à tese platônica propalada por Sócrates no livro II da *República*, 369b – 369c.: “*Uma cidade tem sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa. (...) Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade*”. PLATÃO. *A República*. II, 369b-c. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 9ª edição, 2001, p.72.

⁴⁷³ CÍCERO, *Da República*, I, [XXIV], 38 – I, [XXV], 39, p.91-93.

⁴⁷⁴ Já trazidos à tona no primeiro capítulo deste trabalho.

⁴⁷⁵ CÍCERO, *Da República*, III, [VIII], 13, p.178.

conforme à natureza – difusa entre todos, constante, eterna – que chama ao dever ordenando e afasta do mal vetando. Porém, nem ordena nem veta em vão os probos, nem move os ímprobos ordenando ou vetando. Esta lei não pode ser ab-rogada, nem é lícito derogar alguma parte, nem sua totalidade pode ser ab-rogada. Na verdade, não podemos ser isentos da obediência a essa lei nem pelo senado nem pelo povo, nem devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma aqui, outra depois, mas em todas as gentes e em todos os tempos uma lei eterna e imutável. E deus será o único, por assim dizer, mestre e comandante comum a todos – ele é o inventor desta lei, o juiz e quem a propõe. Quem não a cumprir afastar-se-á da sua própria natureza de homem e sofrerá enormes penas, mesmo se escapar do que chamam suplício”⁴⁷⁶.

Tal declaração será, na sequência do texto, endossada por Cipião, de modo que, por meio dela, é a concepção de direito ciceroniana que se nos torna patente. Nesta passagem, vê-se vir à tona alguns dos conceitos estoicos que, como já havíamos anunciado, embasam o edifício argumentativo do *Da República*. De fato, o que está por trás do discurso de Lélío é, antes de mais nada, a tese estoica de que o cosmos é uma realidade regida, em sua integralidade, por um mesmo princípio organizador, ou seja, por um deus cujas leis devem, necessariamente, ser obedecidas em todos os lugares e em todos os tempos.

Para os estoicos (em geral) – assim como para Cícero (em particular) -, a natureza, longe de ser caótica, é completamente ordenada pelo *Logos*, de maneira que, para conhecer as regras do direito natural, basta ao homem consultar sua razão. Eis por que, não obstante a miríade de constituições discrepantes, é possível se falar em uma justiça *universalmente válida*, à qual todos homens devem submeter-se: uma vez que, como decreta Lélío, “*quem não a cumprir afastar-se-á da sua própria natureza de homem*”⁴⁷⁷.

Neste ponto, uma vez cientes da concepção de *justiça* defendida por Cícero no *Da República*, podemos retornar à sua definição de *povo*. Vimos que o filósofo considera como constituindo um *povo* um agrupamento de homens que se unem em prol de seus interesses comuns e que se mantêm num consenso em relação ao que é justo e ao que é

⁴⁷⁶ CÍCERO, *Da República*, III, [XXII], 33, p.192.

⁴⁷⁷ Lembremo-nos, aqui, que a máxima “*a meta fundamental da vida é pôr-se em acordo com a natureza*” é uma das teses estoicas que, de acordo com Radford, ocupam um papel central no pensamento político de Cícero.

injusto. Também vimos que esta definição de *povo*, por si só, é incapaz de diferenciar, por exemplo, o povo romano de uma horda de piratas – isto porque até um grupo de marginais pode ter uma concepção unificada de *justiça*.

No entanto – agora sabemos-lo -, para Cícero só há *uma* justiça: aquela que, por meio da *reta razão*, pode-se depreender da *natureza*. O *direito* (*jus*) não é senão *direito natural* (*jus naturale*), e a ele devem submeter-se *todos* os homens, *sem exceção*. Eis por que, para o cônsul romano, não poderá ser considerado *povo* – e, por conseguinte, não poderá constituir uma *república* – senão um agrupamento humano que, além de perseguir o bem comum, viver de acordo com a *verdadeira justiça*, proposta pelo próprio deus. Como dirá Etienne Gilson, “*o que parece dominar a concepção pagã de cidade, que é um corpo ao mesmo tempo político e social, é a noção de justiça. (...) A justiça é, pois, a condição primeira requisitada para a existência de uma cidade*”⁴⁷⁸.

Ora, será contra esta concepção de *res publica* – ou, mais exatamente, contra a concepção de *povo* que a sustenta – que santo Agostinho se insurgirá em *A Cidade de Deus*. Uma das coisas que investigaremos a seguir são, precisamente, os fatores que motivaram o bispo de Hipona a pôr em xeque os alicerces do pensamento político ciceroniano e a propor sua própria definição de *populus*.

⁴⁷⁸ GILSON, E. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris : Vrin, 2005, p.48. Na passagem citada, Gilson se refere, precisamente, a Cícero. É digno de nota que, aqui, o comentador parece utilizar-se do termo *civitas* como sinônimo de *res publica*. O trecho a seguir nos mostra que, por vezes, o próprio Agostinho chega a atribuir o mesmo significado a ambos os termos (ainda que este significado já não seja mais o ciceroniano): “*O que dissemos de tal república e de tal povo (romanos), tornamo-lo extensivo ao povo de Atenas ou de outras regiões da Grécia, ao do Egito, ao da primeira Babilônia dos assírios, quando nas respectivas repúblicas (rebus publicis suis) sustiveram grandes ou pequenos impérios (...)*”. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIX, xxiv, p.496, grifo nosso. Note-se que, na referida passagem, até mesmo a famigerada cidade da Babilônia é chamada de *república*. Contudo, se, neste contexto, o bispo de Hipona não parece fazer qualquer distinção entre *civitas* e *res publica*, na maior parte do tempo as coisas não se passam assim, já que, enquanto este último termo é raramente utilizado pelo autor, o primeiro frequentemente surge sob sua pena com significados consideravelmente diversos daquele que acabamos de mencionar. Voltaremos a isto no próximo tópico.

9.2 - A noção de *povo* e a constituição das *ciudades* em santo Agostinho

Na segunda metade do século I a.C., pouco tempo após a morte de Cícero (43 a.C.), Roma viria a se tornar um *império*. No entanto, somente por volta de quatro séculos mais tarde, sob o governo de Teodósio I (347-395 d. C), este *império* tornar-se-ia oficialmente *cristão*. Tal fato foi, de imediato, interpretado como sendo *providencial* por parte dos fiéis da nova religião do Estado - afinal, dirão eles, nada poderia ser mais propício à divulgação do Evangelho e à própria volta do Cristo.

A seguinte passagem do poeta Prudêncio instrui-nos, com particular clareza, a respeito do otimismo vivenciado pelos cristãos de então: “*no presente, vive-se no universo como se nele não houvesse senão cidadãos da mesma cidade. (...) Vê-se os países mais distantes (...) levarem seus casos ao mesmo tribunal e submeterem-se às mesmas leis. Pessoas estranhas entre si pelo nascimento reúnem-se nos mesmos lugares, atraídas pelo comércio e pelas artes; elas fazem alianças e unem-se por meio de casamentos. É assim que o sangue de uns e de outros se mistura, e que de tantas nações se formou um só povo. Eis o que faz o sucesso triunfante do império romano! Ao Cristo que vai logo voltar, creio eu, a rota está aberta, a qual foi construída pela amizade pública de nossa paz sob a condução de Roma. Pois, que lugar haveria para Deus num mundo selvagem, ou nos corações humanos divididos, quando cada um, como outrora, defendia seus direitos à sua maneira? (...) Grande Deus, tua hora é chegada. Penetre estas terras doravante reunidas! Ele está pronto para te receber, ó Cristo, este mundo que é unido por dois laços, a paz e Roma!*”⁴⁷⁹

Este clima de esperança, todavia, não permaneceria incólume durante muito tempo. Em 24 de agosto de 410, Alarico, famoso rei visigodo, invade e saqueia Roma por três dias. O fato inaudito revigora a polêmica já existente entre pagãos e cristãos⁴⁸⁰. Os primeiros se apressarão em dizer que a doutrina da nova religião, por pregar que se deve oferecer a outra face a quem nos bate, não pode ser adotada pelo Império, que, de resto, era muito próspero quando cultuava os antigos deuses.

Esta e outras críticas similares chegaram às mãos de Agostinho através do cristão Marcelino, que remeteu ao bispo de Hipona os questionamentos provocativos que o

⁴⁷⁹ PRUDÊNCIO, *Contra Symmachum*, II, 609 - 635; *Pat. Lat.*, t.60, col. 228-230 *apud* GILSON, E. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris : Vrin, 2005, p.37-38.

⁴⁸⁰ Cf. BOISSIER, G. *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses em Occident au quatrième siècle*. Paris : Hachette, 1894.

aristocrata pagão Volusiano lhe havia direcionado, em 412, numa epístola. Ora, a obra *A cidade de Deus* é, em sua essência, a réplica agostiniana a tais invectivas. Vejamos o que o próprio Agostinho nos diz a respeito disto nas *Retratações*: “*invadida pelos godos sob a condução de seu rei Alarico, Roma foi tomada e devastada. Os adoradores dos deuses tão falsos quanto numerosos, aos quais damos o nome de pagãos, tornaram a religião cristã responsável por esse desastre e espalharam logo contra o verdadeiro Deus blasfêmias mais azedas e mais amargas que de costume. Um zelo ardente pela casa do Senhor me inspirou então a escrever, contra suas blasfêmias e seus erros, meus livros d’A cidade de Deus*”⁴⁸¹.

Nesta que, seguramente, é a mais abrangente de suas obras, Agostinho empreende uma profunda análise da religião greco-romana no intuito de patentear suas incoerências, suas impudicícias, seu antropomorfismo e mesmo sua ineficiência no que tange à proteção do Império. Além disto, ao longo de pelos menos onze dos vinte e dois livros que compõem o todo da obra, vê-se o bispo de Hipona tratar da origem, da evolução e do fim próprios à *cidade de Deus* e à *cidade dos homens*. Será exatamente neste último contexto que Agostinho elaborará sua definição de *povo*, cuja gênese sondaremos a partir de agora.

Não estaremos falseando o pensamento agostiniano se, resumida e provisoriamente, afirmarmos que a *cidade de Deus* é aquela composta por todos os seres racionais que vivem em função do Criador, ao passo que a *cidade terrena* é aquela que congrega todos que a Ele viraram suas costas. Desde já, é importante que se note que fazem parte de ambas *idades* tanto homens quanto anjos: “*não existem realmente quatro cidades ou sociedades, duas humanas e duas angélicas, mas apenas duas cidades ou sociedades de bons ou de maus, homens ou anjos*”⁴⁸².

Ora, ainda que possamos dizer que a *cidade de Deus* existe desde o momento⁴⁸³ em que os primeiros seres racionais vieram à existência, o mesmo não pode, com justiça, ser dito da *cidade* que se lhe opõe. Esta última não é fruto senão do primeiro *pecado*, qual seja, o *pecado* dos anjos que, mesmo antes da queda de Adão, já haviam se rebelado contra a ordem divina.

⁴⁸¹ AGOSTINHO. *Retratações*, lib. II, cap.43; n.2; *Pat. lat.*, t.32, col.648, *apud* GILSON, E. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris : Vrin, 2005, p.44.

⁴⁸² AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XII, i. Petrópolis: Vozes, 2012, p.77.

⁴⁸³ Ainda que, como ficará claro abaixo, este possa ser considerado (apenas) um momento *lógico*.

Segundo a exegese agostiniana do *Gênesis*, todos os anjos foram feitos por Deus no primeiro dia da *criação*. Aliás, Deus, neste dia, não só os teria feito, mas também tê-los-ia distinguido, classificando-os como *bons* ou *maus*, o que, de acordo com o filósofo, é atestado pelos seguintes versículos: “*E Deus disse: haja luz; e houve luz. E Deus viu que a luz era boa; e Deus dividiu a luz e as trevas*”⁴⁸⁴.

Agostinho crê que, nesta passagem bíblica, a palavra *luz* pode referir-se, inicialmente, aos anjos *em geral*, ao passo que a palavra *trevas* poderia designar os anjos que viriam a insurgir-se contra seu Criador. Neste ponto, todavia, é indispensável que atentemos para o fato de que *todos* os anjos foram criados partícipes da *luz divina*, sendo que, se alguns deles se tornaram trevas, isto ocorreu *apenas* por terem se afastado – voluntariamente – da dita *luz*⁴⁸⁵.

Não há aqui, portanto, nenhum flerte com o pensamento maniqueísta. Todos os seres – inclusive os demônios -, enquanto criaturas de Deus, são certo bem. Com efeito, se o Criador foi capaz de, desde o início dos tempos, discriminar os anjos bons dos anjos maus – e, neste sentido bem específico, ter “fundado”, mesmo antes do primeiro pecado, as duas *idades* de que tratamos -, isto não se deve senão à sua *presciência* perfeita e infinita: “*entre a luz, que é a santa sociedade dos anjos e resplandece inteligivelmente pelos esplendores da verdade, e as trevas, contrárias a ela, isto é, as espantosas mentes dos anjos maus, que se apartaram da luz da justiça, apenas pode fazer distinção Aquele para quem não pode ser oculto e incerto o mal futuro, não da natureza, mas da vontade*”⁴⁸⁶.

É inquestionável que a *cidade terrena*, também chamada de *cidade do diabo*⁴⁸⁷, deve, no limite, sua existência aos anjos que “*embriagados por seu próprio poder, como se fossem seu próprio bem, declinaram do bem beatífico, superior e comum a todos*”⁴⁸⁸. Não obstante, ainda nos falta investigar o que levou boa parte do gênero humano a se tornar concidadã de tão malfadadas criaturas. Ora, o que poderia ser, senão o pecado de Adão e Eva?

⁴⁸⁴ Gn.1, 3-4.

⁴⁸⁵ Cf. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XI, ix.

⁴⁸⁶ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, IX, xix. Petrópolis: Vozes, 2012, p.51-52.

⁴⁸⁷ Cf. AGOSTINHO. *Enchiridion*, §111. In: *The complete Works of Saint Augustine*. Org. Philip Schaff. Trad. J.F. Shaw. eBook Kindle, 2013, não paginado (posição 135586).

⁴⁸⁸ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XII, i. Petrópolis: Vozes, 2012, p.77.

A interpretação agostiniana do *pecado original* ressalta que a falta do homem nada tem a ver com a ingestão de qualquer alimento que pudesse ser considerado mau em si mesmo. Ao vetar ao homem que comesse de determinada árvore, Deus estaria, na realidade “*encarecendo a obediência, virtude (...) mãe e tutora de todas as demais virtudes da criatura racional*”⁴⁸⁹.

Ao propor-lhe uma regra tão fácil de ser cumprida e proibir-lhe tão ínfimo ato - qual seja, comer o fruto de *uma* das muitas árvores de um jardim onde os alimentos abundavam - Deus, de modo algum, quis *tentar* o homem, mas apenas mostrar-lhe que deveria pautar-se pela vontade de seu Criador, e não por sua própria vontade. O desenlace da história é sobejamente sabido: a exemplo dos anjos caídos – e, em certa medida, por eles instigados -, escolhemos a nós mesmos, em detrimento Daquele que nos fez para si.

Nossa falta, contudo, não se conservaria impune. Dentre as funestas consequências do pecado, pode ser indicada, por exemplo, a morte corporal. De acordo com Agostinho, o homem – diferentemente dos anjos – não foi criado de modo a permanecer imortal independentemente de sua conduta. Assim, ainda que nossos primeiros pais tenham sido criados “*em tal estado que, se não pecassem, não sofreriam gênero algum de morte*”⁴⁹⁰, a enormidade de sua culpa e sua consequente condenação tornaram tal fato inevitável – para eles e para toda posteridade.

É digno de nota que a corrupção da natureza humana ocasionada pela *queda*⁴⁹¹ se faz perceptível não só na morte de nosso corpo, mas também na revolta deste contra o espírito. Para o pai de Adeodato, tal revolta se faz perceber, de maneira muito clara, na falta de controle que temos daquilo que ele chama de “membros inferiores”. Estes “membros”, diferentemente de nossas pernas e braços – que, desde que estejam sãos,

⁴⁸⁹ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIV, xii. Petrópolis: Vozes, 2012, p.182.

⁴⁹⁰ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIII, iii. Petrópolis: Vozes, 2012, p.121.

⁴⁹¹ A respeito da “transferência” das penas referentes ao pecado original a todos descendentes de Adão e Eva, Agostinho afirma: “*Com efeito, o homem não procede do homem como o homem procedeu do pó. Na criação do homem o pó foi a matéria, e na geração do homem, o homem é o pai. Por isso, a carne não é da mesma natureza da terra, embora haja sido feita da terra; por outro lado, o filho é tal qual o pai. Todo o gênero humano, que havia de passar à posteridade por meio da mulher, estava no primeiro homem, quando os cônjuges receberam a sentença que os condenou. E tal ocorreu, não no momento de sua criação, mas no momento de seu crime e de seu castigo, e assim se reproduziram as mesmas condições de morte e de pecado*”. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIII, iii. Petrópolis: Vozes, 2012, p.121.

obedecem-nos -, parecem ter vontade própria, movendo-se a seu bel prazer⁴⁹²: “*o que se retribuiu, como pena, ao pecado de desobediência, senão a desobediência?*”⁴⁹³

Entretanto, o aspecto da punição divina que mais nos interessa aqui é aquele que nosso filósofo analisará, de maneira detida, em seus escritos ditos *antipelagianos*. Em *A natureza e a Graça*, lê-se: “*Pelágio afirma: ‘o castigo do pecado constitui matéria de pecado, se o pecador se enfraqueceu a ponto de cometer muitos pecados’. Não tem em conta que a luz da verdade abandonou com toda justiça o transgressor da lei. Privado da luz, torna-se cego, e forçosamente comete mais ofensas; e, caindo, desequilibra-se, e, desequilibrando-se, não se levanta, a não ser que ouça a voz da lei que o estimula a implorar a graça do Salvador*”⁴⁹⁴.

Como se sabe, o monge Pelágio⁴⁹⁵, contemporâneo de Agostinho, viria a ser condenado como herético em 431, no Concílio de Éfeso, precisamente por negar que o pecado de Adão tenha contaminado seus descendentes e, conseqüentemente, por menosprezar o papel da graça na salvação da alma humana. Ora, pelo trecho citado de *A natureza e a graça*, vê-se que, para Agostinho, os efeitos da *queda* não podem ser subestimados. Como punição pela falta de Adão, vagamos cegos neste mundo, onde necessariamente nos portamos de modo injusto - *quer* por não sabermos mais ao certo em que consiste a verdadeira justiça, *quer* por não conseguirmos segui-la quando esta nos é apresentada⁴⁹⁶. Assim, dirá Agostinho, é necessário que concordemos com o salmista quando este afirma que ninguém pode declarar-se justo perante Deus⁴⁹⁷.

Dito isto, cremos que já estamos em condições de começar a compreender por que o bispo de Hipona não poderá aceitar o conceito ciceroniano de *povo*. No tópico anterior, vimos que Cícero, ao definir a *res publica* como *coisa do povo*, é obrigado a apresentar o que entende por *populus*, que define como sendo *um agrupamento de homens unidos por concordarem quanto ao que é justo, além de estarem dispostos a guiar-se pela utilidade comum*. Vimos também que, partindo de pressupostos estoicos, Cícero defende que há um *direito natural* – identificável pela reta razão – que deve ser observado por toda e qualquer sociedade que se pretenda algo mais do que uma horda de piratas ou um grupo

⁴⁹² Cf. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIV, xv – xxiv.

⁴⁹³ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIV, xv. Petrópolis: Vozes, 2012, p.186.

⁴⁹⁴ AGOSTINHO. *A natureza e a graça*, XX. São Paulo: Paulus, 1998, p.133.

⁴⁹⁵ Cf. notas 218 e 352.

⁴⁹⁶ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, VIII, 9.

⁴⁹⁷ Sl. 141, 2. Citado por Agostinho em *A natureza e a graça*, LX. São Paulo: Paulus, 1998, p.181.

de assaltantes. Assim sendo, concluímos que a justiça sobre a qual devem estar concordes os membros de um *povo* que seja digno desse nome *não pode ser fruto de mera convenção*, mas deve ser aquela que emana do próprio *Logos* divino.

Mas o que Agostinho pensará de tudo isto? Primeiramente, pode-se dizer que, ao levar em conta o pecado original e suas consequências – notadamente a cegueira e a injustiça intrínsecas ao homem *decaído* -, o bispo de Hipona sequer poderia conceber a possibilidade da existência de uma sociedade justa arquitetada tão somente pela razão humana. Assim como uma árvore doente não pode gerar senão frutos doentes, os homens corrompidos não podem gerar senão sociedades corrompidas: “*se no homem individualmente considerado não há justiça alguma, que justiça pode haver numa associação de homens composta de indivíduos semelhantes?*”⁴⁹⁸

A incompatibilidade entre a antropologia cristã – ou, mais especificamente, agostiniana - e a política ciceroniana não poderia ser mais evidente: enquanto aquela vê no homem pós-lapsário uma criatura eminentemente passional e sem qualquer contato imediato com a inteligência divina⁴⁹⁹, esta supõe que somos capazes *tanto* de abarcar a verdadeira justiça, *quanto* de a ela nos submetemos. Disto decorre que, no universo cristão/agostiniano, a definição de *populus* de Cícero parece tornar-se pouco útil – e isto na exata medida em que corre o risco de não ser aplicável a qualquer agrupamento humano real. Num mundo onde as injustiças e instituições iníquas são quase tudo o que há, que sentido poderá haver em se pretender considerar autênticas *apenas* sociedades supostamente justas?

Aliás, mesmo que se conceda que a justiça é dar a cada um o que lhe é devido – e que, portanto, conceda-se que o ser humano tem uma vaga ideia do que sejam o justo e o injusto⁵⁰⁰ -, ainda assim a definição ciceroniana de *populus* não será aplicável senão a *um* conjunto de homens em específico: aqueles que devotam suas vidas a Deus.

⁴⁹⁸ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIX, xxi. Petrópolis: Vozes, 2012, p.489.

⁴⁹⁹ Ainda sobre a incapacidade de o homem *desgraçado* encontrar a justiça e a ela submeter-se, Agostinho afirma: “*Todavia, se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está nesse estado (decaído), ele não é bom nem possui o poder de se tornar bom. Seja porque não vê em que estado deve se colocar, seja porque, embora o vendo, não tem a força de se alçar a esse estado melhor (...)*”. *O livre-arbítrio*, III, xvii. São Paulo: Paulus, 2004, p.209. Grifo nosso.

⁵⁰⁰ Deve-se notar que Agostinho não defende a tese de que os homens sabem propriamente o que é a justiça, já que isto implicaria um conhecimento direto da inteligência divina. Sobre isto, Gilson dirá: “*(...) 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*

A razão disto revela-se, de uma vez por todas, na seguinte declaração de Agostinho: “*Pois bem, a justiça é a virtude que dá a cada qual o que é seu. Que justiça é essa que do verdadeiro Deus afasta o homem e o submete aos imundos demônios? Isso é, porventura, dar a cada qual o que é seu? Ou será que quem tira a propriedade a quem comprou e a dá a quem não tem direito a ela é injusto e é justo quem se furta ao Deus Criador e serve aos espíritos malignos?*”⁵⁰¹

Quando se leva a noção de justiça – tal como referida acima - até suas últimas consequências, nota-se que só pode ser considerada justa uma sociedade comandada pelo próprio Cristo: e não pelos homens e por seus ídolos de barro. Repise-se que tal sociedade não é – e nem poderia ser - fruto exclusivo da vontade e do engenho humanos. Com efeito, somente a graça crística pode pôr o homem a serviço de Deus, assim como somente por ela a alma pode imperar sobre o corpo e a razão pode se impor sobre as paixões.

Por tudo quanto acabamos de afirmar, nota-se o porquê de a *justiça* não ser um conceito profícuo quando se trata de compreender e classificar as diferentes sociedades formadas pelos seres dotados de razão. Será tendo isto em vista que Agostinho irá propor sua própria definição de *populus*. Dirá ele: “*um povo é um conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados*”⁵⁰².

Se ao nos concentrarmos sobre a definição de *populus* ciceroniana vimo-nos obrigados a investigar a concepção de *justiça* sustentada pelo cônsul romano, neste ponto será necessário que investiguemos o que Agostinho entende por *amor* para que, posteriormente, possamos compreender, de modo mais apropriado, aquilo que entende por *povo*.

No décimo terceiro livro de suas *Confissões*, o bispo de Hipona, no curso de uma oração, declara: “*Em teu dom repousamos, e nele gozamos em ti. Ele é o nosso descanso, é o nosso lugar. É para lá que o amor nos arrebatava. O Espírito Santo nos eleva a humildade, afastando-a das portas da morte. Na tua boa vontade temos a paz. Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só*

qualifica estas noções como “regras” segundo as quais julgamos”. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.188. Cf. op. cit., p.185-190. Tratamos brevemente deste tema em nossa dissertação de mestrado: “*Os limites epistemológicos da apologética pascaliana*”, FFLCH-USP, 2015 – notadamente no capítulo 6, intitulado “*A recusa pascaliana das provas metafísicas da existência de Deus*”.

⁵⁰¹ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIX, xxi. Petrópolis: Vozes, 2012, p.488.

⁵⁰² AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIX, xxiv. Petrópolis: Vozes, 2012, p.496.

para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para seu justo lugar. O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo, submerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar o próprio posto. Onde há desordem, reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado”⁵⁰³.

Ao lermos as linhas supracitadas, o primeiro fato que nos salta aos olhos é que, ao tratar do *amor*, Agostinho nos remete, de modo claro e inequívoco, à física grega – ou, mais especificamente, à física aristotélica. Segundo Aristóteles, todo corpo possui um peso natural, pelo qual é arrebatado a um determinado lugar do cosmos. De acordo com esta teoria, uma pedra arremessada para o alto tende a descer em direção ao solo não por que seja atraída pela gravidade terrestre – ideia totalmente desconhecida pelos helenos –, mas sim porque este seria o seu lugar natural.

Aliás, o mesmo raciocínio pode ser aplicado aos próprios elementos de que é formado o mundo físico: o peso do fogo faz com que este tenda para cima; o peso do ar também faz com que ele tenda para cima, ainda que seu lugar natural seja abaixo do fogo; o peso da terra, por sua vez, faz com que esta tenda para baixo e, por fim, o peso da água faz com que ela tenda a se posicionar abaixo de todos outros elementos. Neste sentido, pode-se concluir que um mundo cujos corpos não tivessem peso estaria condenado à completa imobilidade.

Ora, Agostinho entenderá o homem e seu *amor* de maneira análoga. Sobre isto, Étienne Gilson afirma: “*em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o seu lugar de repouso; isto é o amor*”⁵⁰⁴. Da mesma maneira que o peso dos corpos faz com que estes se movimentem em direção a seu lugar natural, o peso – ou melhor, o *amor* – de cada ser racional tem o poder de guiar todas suas ações voluntárias⁵⁰⁵ (ainda que, por vezes, confusa e indiretamente) na direção do objeto amado.

O *amor* é, para nós, uma fonte inesgotável de movimento (pelo menos neste mundo). Em obediência a ele, tendemos constantemente em direção a algo que

⁵⁰³ AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 9. São Paulo: Paulus, 2009, p.406-407. Grifo nosso.

⁵⁰⁴ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.256-257.

⁵⁰⁵ E, no limite, também das involuntárias; afinal, se, por exemplo, submetemo-nos irrestritamente àquele que aponta uma arma de fogo em nossa direção, fazemo-lo em decorrência do *amor* que devotamos a nós mesmos.

reconhecemos como sendo um *bem*⁵⁰⁶. Desde crimes como roubos e assassinatos até atos louváveis como a devoção e a caridade, todas ações humanas têm por motor primeiro o *amor*. Aquele que, acima de tudo, ama os bens materiais, não terá muitos escrúpulos em, por exemplo, enganar seu próximo em prol de certo lucro. Por outro lado, quem ama a Deus sobre todas as coisas não será dado a semelhante conduta, pois sabe que, por meio desta, não lograria senão afastar-se de seu Criador.

Assim, dado que - tal como a simples *vontade* de agir - todas ações fincam suas raízes no *amor*, cumpre concluir que todos seres racionais amam algo⁵⁰⁷. Todavia, ainda nos falta entender como tal sentimento é capaz de unir os homens de modo a se poder dizer que formam um *povo*. Neste intuito, imaginemos a situação proposta por Étienne Gilson⁵⁰⁸ na tentativa de explicar a dinâmica de constituição das *idades* tal como pensada por Agostinho, qual seja, um espetáculo teatral desenvolvido em um espaço público. Frise-se, todavia, que – como ficará patente abaixo - tal situação trazida por Gilson serve menos para explicar o surgimento “histórico” das sociedades (que, de resto, já foi por nós investigado) do que, por meio de uma análise de cunho eminentemente antropológico, tornar manifesto o processo por meio do qual os indivíduos vão - infalivelmente - se ligando uns aos outros, quer sob a égide da *idade* de Deus, quer sob aquela da *idade* dos homens.

Pois bem. No momento em que são abertas as cortinas, os espectadores aproximam-se do palco para poderem apreciar a peça. A esta altura, pode-se supor que os homens em questão sequer conhecem uns aos outros, não mantendo qualquer laço entre si. Entretanto, ao longo do desenvolvimento do espetáculo, a atuação de certo ator, por sua notável qualidade, chama a atenção de alguns dos presentes. Estes passam, por assim dizer, a amar o artista que os deleita. Além disso, ao devotarem seu *amor* ao mesmo

⁵⁰⁶ Isto joga uma nova luz sobre a questão do pecado original: Adão pecou porque deixou de reconhecer em Deus o maior dos bens, o qual passou a ver em si próprio. Ora, ao começar a amar mais a si mesmo do que a seu Criador, o novo peso (ou amor) do homem decaído o afastou da divindade, aprisionando-o na órbita de sua própria miséria.

⁵⁰⁷ Desde que, claro está, sejam excluídas certas situações-limite, tais como a de um ser humano totalmente desprovido de consciência. Sobre isto, Gilson dirá: “*Nada seria menos razoável do que pretender isolar o homem de seu amor, ou impedir que o use; igualmente, isolá-lo de si e impedi-lo de ser ele mesmo. Subtraído do homem o amor que lhe entranha de objeto em objeto em direção a algum fim confusamente pressentido, necessariamente teremos um corpo material (...). O problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar*”. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.258.

⁵⁰⁸ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.326-327.

objeto, estabelece-se entre eles uma espécie de simpatia mútua. Neste sentido, passam a amar-se reciprocamente, não por causa de seus próprios méritos e qualidades, mas por causa daquele que foi capaz de despertar seu amor.

Aliás, se, de certo modo, amamos aqueles que compartilham de nosso entusiasmo por algo ou por alguém, odiamos o desprezo daqueles que não se curvam ao objeto de nossa afeição, de maneira que nosso primeiro impulso é tentar convencê-los de que este último é digno de seu amor. “Assim”, conclui Étienne Gilson – “o amor por um objeto engendra espontaneamente uma sociedade formada por todos aqueles cujos amores coincidem e exclui os que dele se desviam”⁵⁰⁹.

Acreditamos que o exemplo do célebre comentador parafraseado acima será extremamente útil para nos auxiliar a compreender o processo de constituição *tanto* da cidade de Deus *quanto* da cidade terrestre – no limite, as únicas existentes e às quais todas sociedades particulares podem ser reduzidas⁵¹⁰. No entanto, antes de continuarmos nossa análise, é essencial que ressaltemos o seguinte: os termos *cidade*, *sociedade* e *povo* são usados de maneira indiscriminada por Agostinho⁵¹¹, já que, para ele, são apenas maneiras diversas de nomear a mesma realidade⁵¹², a saber, um determinado agrupamento de seres racionais⁵¹³; de modo que também nós estamos a nos utilizar de tais termos tal como se

⁵⁰⁹ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007 p.327.

⁵¹⁰ É importante atentarmos para o fato de que, neste mundo, a *cidade de Deus* e a *cidade dos homens* sempre se encontrarão misturadas, ou seja, para o fato de que os cidadãos de ambas *idades* deverão, inelutavelmente, viver lado a lado (no âmbito das “sociedades particulares”) até o advento do juízo final. Sobre isto, conferir GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.334-335.

⁵¹¹ No capítulo VIII do décimo quinto livro da *Cidade de Deus*, Agostinho assevera, de modo claro, que uma cidade “*não passa de uma multidão de homens unidos entre si por algum laço social*” – declaração que, ao lado de inúmeras outras espalhadas por toda a obra, autoriza-nos a ver no termo *civitas* um sinônimo de *populus* e de *societas*. Esta interpretação também é defendida por Johannes van Oort em *Jerusalem and Babylon – A study of Agostine’s City of God and the sources of his doctrine of the two cities* (Boston: Brill, 2013), notadamente no tópico intitulado “*The concept ‘civitas’*”, p.102-108. Comentando a passagem supracitada, Oort afirma: “*Neste caso, civitas pode denotar o mesmo que societas. Com efeito, há várias passagens em A cidade de Deus nas quais Agostinho usa civitas e societas como sinônimos*”. Op. cit., p.103. Quanto à sinonímia existente entre os termos *civitas* e *populus* na obra em questão, cremos que ela pode ser facilmente deduzida das seguintes passagens, quando relacionadas entre si: i) “*um povo é um conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados*” XIX, xxiv, p.496; ii) “*dois amores fundam, pois, duas cidades, o amor-próprio, levando ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levando ao desprezo de si próprio, a celestial.*” XIV, xxviii, p.204. Ainda a este respeito, em GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. (São Paulo: Discurso Editorial, 2007), p.327, lê-se: “*Daremos o nome de ‘cidade’ ao conjunto de homens unidos por seu amor comum a um certo objeto*”. Todos os grifos são nossos.

⁵¹² Salvo raríssimas exceções, tal como a assinalada na última nota do tópico anterior.

⁵¹³ Fazemos questão de ressaltar que se trata de agrupamentos de *seres racionais* – e não apenas de *homens* -, pois, para Agostinho, é muito presente a ideia de que, *tanto* na cidade de Deus *quanto* na cidade terrena, anjos e seres humanos são concidadãos.

fossem sinônimos. É ainda importante que lembremos que, em Cícero, apenas o termo *povo* referia-se aos diferentes agrupamentos humanos enquanto tais – e não o termo *república*, que já não fazia menção aos grupos em si, mas sim àquilo que pertence, de modo comum, aos seus membros. Eis por que se pode dizer que a noção agostiniana de *cidade* é uma resposta *não* à noção ciceroniana de *república*, mas sim à noção ciceroniana de *povo*.

Isto dito, tentemos entender, levando em conta a situação imaginada por Gilson, o processo de constituição da *cidade* (ou povo) *de Deus*, ou seja, da sociedade constituída pela totalidade de seres racionais que amam o Deus que se fez homem para redimir os pecados do mundo. Certamente, ao devotarem seu amor ao mesmo Deus, é compreensível que se desenvolva entre todos os cristãos a afeição mútua mencionada pelo comentador; até porque *amar o próximo como a si mesmo* é um mandamento proposto pelo próprio Cristo.

Além disso, dado que este mandamento não restringe sua prescrição aos outros fiéis, mas a estende à totalidade da humanidade – o que faz com que seja um dever do cristão amar até mesmo aqueles que o perseguem -, é perfeitamente compreensível que os seguidores de Jesus queiram que todos os homens venham a ser convertidos⁵¹⁴. Neste sentido, a exemplo dos “espectadores” de Gilson – que chegam a aplaudir o ator de sua predileção com mais afincado a fim de convencer os outros de seu talento -, os partícipes da *cidade de Deus* sempre estarão engajados em conquistar novos membros para a sociedade em que se encontram congregados.

Ora, mas será que as coisas se passam da mesma maneira quando se trata da constituição da *cidade terrena*?

Como havíamos assinalado mais acima, para Agostinho a *cidade terrena* é o conjunto dos seres racionais que, por terem virado suas costas ao Criador, *não* são parte integrante da *cidade de Deus*. Como asseverará nosso filósofo, ela é a sociedade que, intrinsecamente injusta, será “*dominada pelo desejo de dominar*”⁵¹⁵ – uma vez que o amor responsável por sua constituição é, eminentemente, o amor-próprio.⁵¹⁶ Este último fato, a nosso ver, permite que se afirme que, se, sob determinado aspecto, todos os

⁵¹⁴ Dado que: i) aquele que ama deseja a felicidade do ser amado e ii) a verdadeira felicidade é encontrada somente em Deus.

⁵¹⁵ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, Prólogo. Petrópolis: Vozes, 2012, p.39.

⁵¹⁶ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIV, xxviii. Petrópolis: Vozes, 2012, p.204.

membros da *cidade terrena* amam a mesma coisa – a saber, a si próprios -, sob outro aspecto cada um deles ama um objeto diverso daquele que é amado pelos demais: pois, por definição, o objeto do amor-próprio de cada homem não pode ser senão ele mesmo.

Isto posto, pode-se notar que a situação narrada mais acima no intuito de investigar o processo de constituição das sociedades mostra-se limitada quando se trata de explicar a dinâmica própria à *cidade terrena*. Afinal, enquanto os espectadores do exemplo de Gilson amam, inequivocamente, o mesmo objeto, os cidadãos da *Babilônia* – outro nome dado por Agostinho à cidade que se contrapõe àquela de Deus (também chamada de *Jerusalém*) – amam tão somente a si mesmos, de modo individual.

Além disso, é importante que se frise que, se o amor que os integrantes de uma plateia devotam conjuntamente ao mesmo ator é capaz de criar uma certa afinidade entre eles – passando, assim, a amarem-se mutuamente -, o amor-próprio que cega os membros da *cidade terrena* não dá origem senão ao *desejo de dominar* (ou *libido dominandi*) supramencionado. Assim, a lógica inerente à cidade do pecado é a do poder e a da conquista. Lá, os príncipes exploram as nações vizinhas e seus próprios súditos, os tidos como heróis pretendem eternizar-se através de seus feitos, os pretensos sábios se vangloriam de seus conhecimentos, os ricos abusam dos pobres e os lascivos chafurdam nos prazeres da carne. Na *cidade terrena* os homens não amam uns aos outros, mas apenas desejam-se mutuamente, na exata medida em que não consideram seus semelhantes senão como *meios* que lhes permitem alcançar seus *fins* narcísicos⁵¹⁷.

Por fim, se os espectadores de Gilson – bem como os membros da *cidade de Deus* – tendem a engajar-se na conquista de novas almas que possam compartilhar de seus respectivos amores, os cidadãos da *Babilônia* só se interessarão por outros homens enquanto deles possam tirar algum proveito. O homem *desgraçado* só se interessa por seu semelhante para dominá-lo: o que me atrai no outro são *ou* seus bens, *ou* seu corpo, *ou* ainda, a admiração que ele possa por mim desenvolver.

Assim, temos que, se, em Cícero, os homens eram levados a viver em comunidade devido a um impulso natural - e formavam um *povo* apenas quando se uniam em prol do interesse comum e em sintonia com os ditames do *Logos* divino -, em Agostinho o *amor*, enquanto motor de todas nossas ações (ou enquanto *peso* dos seres racionais) é o elemento responsável pela “filiação” de todos os homens a uma das duas *idades*: à de Deus, justa

⁵¹⁷ Cf. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIV, xxviii.

- fundada pelo próprio Criador e constituída por todos aqueles que vêm a amá-Lo -, ou à terrena, injusta - surgida por conta do pecado e progressivamente engrossada - isto é, constituída - por todos que não *amam* senão a si próprios.

Capítulo 10 - O *amor-próprio* como fundamento da vida social em Blaise Pascal

Acabamos de acompanhar santo Agostinho identificando no *amor* a instância responsável por arregimentar os indivíduos sob a égide das duas grandes cidades místicas: a Jerusalém celeste e a grande Babilônia fundada por Lúcifer. Ora, neste sentido muito específico, ousamos afirmar que, em Agostinho, o *amor* cumpre a função que nossa pretensa sociabilidade inata cumpre em autores como Cícero, qual seja, reunir os homens em sociedade.

Estamos convencidos de que também em Pascal o *amor* - ou, mais especificamente, o *amor-próprio* - é o elemento responsável pelos homens se reunirem em sociedades (estas entendidas meramente como *agrupamentos*, e não necessariamente como *Estados*). Aliás, a tese que defenderemos ao longo do presente capítulo será, precisamente, esta: o amor que cada indivíduo decaído nutre por si é o que, para nosso filósofo, o faz buscar o convívio de seus semelhantes.

Lembremo-nos que⁵¹⁸, de acordo com Pascal, o homem, ao pecar, voltou em direção a si um amor infinito que, originalmente, devotava a Deus. Ora, como vimos, tal “manobra” só poderia redundar em fracasso. Afinal, como um ser finito poderia suprir a ausência de um ser infinito? Ademais, como também vimos, uma vez que o homem se encontra aquém do amor que tem por si, se lhe impõe como necessário um constante processo de fuga que o impeça de pensar no imperfeito objeto de seu amor: ele próprio. Eis que, assim, o *divertimento* surge, no pensamento pascaliano, como uma estratégia precária para evitar o *tédio* - este entendido como uma angústia existencial que toma conta de todo aquele que ousa ficar frente a frente consigo mesmo.

O homem, contudo, tem a seu alcance um *outro* recurso (digamos desde já, também ele precário) para tentar eludir o *tédio* que resultaria do verdadeiro conhecimento de si e de sua situação. Sobre isto, vejamos o que Pascal tem a nos dizer no fragmento Laf.978/Br.100:

“A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas, que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos e de misérias; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito, vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto do

⁵¹⁸ Vide capítulo 8.

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 a mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e 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. Quer dizer que coloca todo cuidado em encobrir os próprios defeitos tanto aos outros como a si mesmo e que não pode tolerar que os façam ver ou que os vejam”.

Sublinhe-se que as primeiras linhas do trecho acima tematizam, uma vez mais, o conflito do homem que, amando-se sobremaneira, reconhece-se, contudo, indigno de tal amor. Tudo se passa como se o homem decaído quisesse ver em si as qualidades que Adão percebia em Deus - grandeza, felicidade, perfeição, amabilidade – e, todavia, se notasse tão distante de possuí-las quanto poderia estar. Ora, segundo Pascal, reconhecermo-nos pequenos, infelizes, imperfeitos e odiosos é o primeiro passo para que possamos abandonar tão deplorável condição, abrindo-nos à necessidade de salvação. Entretanto, como se pode ler no fragmento citado, os indivíduos, *via de regra*, têm “*um ódio mortal contra essa verdade*” que os repreende e os “*convence de seus defeitos*” – o que (no contexto pascaliano) significa afirmar que os indivíduos tendem a ser avessos ao cristianismo (ou, mais especificamente, à religião católica), que não faz senão evidenciar sua baixaza e sua total dependência da Graça⁵¹⁹.

Que poderiam, pois, fazer aqueles que fogem da Verdade, senão se esconder, cada vez mais, em suas mentiras? Eis por que o fragmento Laf.978/Br.100 termina evidenciando o esforço dos homens em escamotear os próprios defeitos, não só dos olhares alheios, mas também de si mesmos. Como isto é possível? Vejamos.

“Não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária e para isso fazemos esforço para aparecer. Trabalhamos constantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E, se possuímos quer a tranquilidade, quer a

⁵¹⁹ Com efeito, Pascal sustenta que o cristianismo é a única religião que denuncia a baixaza humana, fato que o faria ser especialmente odiado por todos orgulhosos e insensatos. Sobre isto, que se confirmam os dois textos transcritos na sequência: “*A única religião contra a natureza, contra o senso comum, contra os nossos prazeres é a única que sempre permaneceu*”(Laf.284/Br.505). “*Nenhuma religião além da nossa ensina que o homem nasce em pecado; nenhuma seita de filósofos o disse; nenhuma portanto disse a verdade*”(Laf.421/Br.606). Sem nos alongarmos sobre o fato - alegado por Pascal - de o cristianismo ter existido desde sempre, deve-se ter em mente que, se o filósofo sustenta essa tese, ele o faz por defender que os judeus “*não carnais*” (como Abel, Enoque, Abraão, etc.) já eram, em alguma medida, cristãos.

generosidade, quer a fidelidade, fazemos questão de mostrá-lo a fim de ligar essas virtudes ao nosso outro ser e as desligaríamos até de nós para as juntar ao outro. Concordaríamos em ser poltrões para adquirir a reputação de valentes. Grande marca do nada de nosso próprio ser não ficar contente com um sem o outro e trocar muitas vezes um pelo outro. Pois infame seria quem não morresse para conservar a honra”(Laf.806/Br.147).

Estamos, aqui, num ponto fulcral da filosofia pascaliana. O texto principia asseverando que o homem não se contenta com sua vida, digamos, *real*. Pois bem. Já repisamos à exaustão que o fato de não nos alegrarmos de nós próprios não é senão *uma* das múltiplas consequências do pecado: o humano só era capaz de se mirar com felicidade quanto se via como *criatura*, quando se amava *finitamente*.

O fragmento Laf.806/Br.147 nos traz, sem embargo, um novo elemento que se afigura importantíssimo para nossa reflexão, qual seja: para fugir de si próprio, o homem precisa se refugiar num *eu imaginário* que, para vir à existência, depende, no limite, dos outros. Tudo se passa, agora, como se os indivíduos vislumbrassem a possibilidade de fugir de suas imperfeições “abandonando” quem, de fato, são e identificando-se, cada vez mais, com aquilo que *parecem* ser para aqueles que os cercam.

Neste caso, o que está a mover o homem é a ilusão de que a vida apartada de Deus poderá ser suportável, quicá feliz, se ele for capaz de substituir (imaginativamente, claro está) seu *real ser* por aquele do simulacro que se esforça, ao máximo, para embelezar – a ponto de preferir *aparentar* possuir qualidades louváveis a efetivamente tê-las. Aqui a mulher de César não precisa, em absoluto, ser honesta: basta ostentar sê-lo.

Note-se que, para Pascal, é tão grande nossa vontade de nos vermos à altura do amor que devotamos a nós próprios que, se o processo de construção de nosso *eu imaginário* nos levar à morte, abraçamo-la de bom grado: “*Do desejo de ser estimado por aqueles com quem se está. O orgulho nos detém com uma posse tão natural, no meio de nossas misérias, erro, etc. Perdemos até a vida com alegria desde que as pessoas falem disso. Vaidade, jogo, caça, visitas, comédias, falsa perpetuidade do nome*”(Laf.628/Br.153).

Entenda-se: uma vez que o homem decaído se preocupa mais com sua “máscara social” do que com seu próprio ser, por que deveria ele temer uma morte que o enobrece perante seus semelhantes? Perceba-se, de passagem, que nosso *eu imaginário* (isto é,

nossa persona pública, em cuja veracidade esforçamo-nos para crer) tem esta vantagem sobre nosso *eu* real, qual seja: diversamente deste último, ele pode continuar se fazendo presente neste mundo mesmo após nosso decesso. Tudo depende de quão duro trabalhamos para merecermos a “perpetuidade de nosso nome”. Entretanto, Pascal admoesta, tal perpetuidade não pode senão ser *falsa*, e isto *quer* porque os indivíduos, mais cedo ou mais tarde, se esquecem daqueles que já se foram⁵²⁰, *quer* porque o próprio gênero humano, sendo finito, não estará aqui para sempre⁵²¹.

Assim, se a busca por glória já se delineava vil, uma vez que não passa de uma evasão motivada por nossa aversão à Verdade, ela agora se revela ociosa, já que o eventual prestígio que conseguimos angariar junto aos demais, por maior que seja, não é capaz de nos elevar até o patamar em que gostaríamos de nos fixar para sempre.

Todavia, isto ainda não esgota o que pode ser dito sobre este nosso desejo de, a todo custo, sermos honrados, encomiados. A respeito disso, leiamos, pois, o fragmento Laf.470/Br.404:

*“A maior baixeza do homem está na busca da glória, mas é nisso mesmo que está a maior marca da sua excelência; pois, qualquer que seja a posse que ele tenha sobre a terra, qualquer que seja a saúde e comodidade essencial que tenha, não fica satisfeito se não tiver a estima dos homens. Considera tão grande a razão do homem que, qualquer que seja a vantagem que tenha na terra, se não estiver também vantajosamente colocado na razão do homem, não fica contente. É o mais belo lugar do mundo, nada pode desviá-lo desse desejo, e é a qualidade mais indelével do coração do homem. E aqueles que mais desprezam os homens e os igualam aos animais, mesmo assim ainda querem ser por eles admirados e acreditados, e contradizem-se a si mesmos por seu próprio sentimento; pois sua natureza, que é mais forte do que tudo, os convence da grandeza do homem mais fortemente do que a razão os convence de sua baixeza”*⁵²².

⁵²⁰ “Ninguém se lembra dos que viveram na antiguidade, e aqueles que ainda virão tampouco serão lembrados pelos que vierem depois deles”. Ec. 1, 11.

⁵²¹ No famoso “sonho de Cipião” (*Da República*, VI), Cícero critica nosso desejo desenfreado por glória, ressaltando, precisamente, a pequenez das coisas humanas - a começar pela insignificância do planeta em que habitamos: “Vejo que contemplas, agora, a morada do homem; se te parece pequena, como realmente é, desdenha as coisas humanas e volve teus olhos para o céu”. CÍCERO. *Da República*. VI, xii. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os pensadores”), 1973, p.187.

⁵²² Pascal está, aqui, muito provavelmente, a se referir ao Montaigne da *Apologia de Raimond Sebond* (a cujas teses nosso filósofo faz constantes menções, por exemplo, em sua *Conversa com o Sr. de Sacy*), onde o ensaísta se dedica, em outras coisas, a “nivelar” os homens com os demais animais – que, se não podem

O que Pascal está nos dizendo aqui, senão que cada um de nós tem seus semelhantes na mais alta conta? Entretanto, sejamos cautelosos: se a leitura isolada deste fragmento poderia sugerir que o homem pascaliano é tão social quanto aqueles de Cícero e de Grotius (que buscam a companhia de outros indivíduos mesmo quando nada lhes falta), nós não estamos autorizados a fazer tal leitura. Por quê? Ora, porque sabemos que, se o homem busca o convívio e, principalmente, a estima dos seus semelhantes, ele o faz por não conseguir ficar frente a frente com seu ser verdadeiro (que é tanto mais defeituoso quanto afastado de Deus) e, conseqüentemente, por ter que se refugiar numa vida imaginária que, ao que tudo indica, precisa ser construída com o auxílio daqueles que o cercam.

Apesar de não o declarar explicitamente, nosso filósofo parece supor que a tentativa solitária de criar um *eu* fictício estaria, de saída, condenada ao fracasso. Tudo se passa como se, para Pascal, apenas conseguíssemos acreditar nas mentiras que contamos sobre nós próprios *depois* de outros indivíduos as terem endossado: motivo pelo qual damos tanta importância para a “razão”⁵²³, ou melhor, para a *opinião* de nossos semelhantes.

Se nossa interpretação do pensamento pascaliano estiver correta, pode-se dizer que os homens decaídos somente buscam a companhia uns dos outros para se contarem mentiras que, uma vez admitidas pelos demais, permitem que cada um deles não se veja tão negativamente (ou realisticamente) como faria se não travasse tão “benéfico” contato.

Assim, entende-se o porquê de sustentarmos que, para Pascal, o amor-próprio é o fundamento da vida em sociedade: ao amar-se infinitamente e, simultaneamente, reconhecer-se indigno de tal amor, o homem precisa, caso não queira sucumbir ao *tédio*, construir uma autoimagem que, pretensamente, não seja tão indigna do sentimento que devota a si próprio. Ora, de acordo com o que acabamos de expor, tal imagem só é aceita

apelar à *razão*, têm a seu favor o *instinto*, recurso tanto ou mais precioso do que aquela. Sobre isto, conferir: EVA, L. *Montaigne contra a vaidade*. São Paulo: Humanitas, 2004, p.25-82.

⁵²³ É importante notar que a “razão” a que Pascal faz menção no fragmento Laf.470/Br.404 nada tem que ver com o que geralmente se entende sob esse termo. Afinal, os homens não almejam que seus semelhantes meditem, ponderada e metodicamente, a respeito de suas pretensas qualidades para que, somente após certa reflexão, venham a lhes conferir a estima que tanto esperam. Com efeito, pouco importa aos indivíduos que a honra que lhes é concedida seja fruto de um verdadeiro *conhecimento* de suas qualidades – que, via de regra, sequer possuem. Assim, cremos que a “razão” do fragmento em questão está mais intimamente relacionada ao que se poderia chamar de “opinião” (ou mesmo de “imaginação”, uma vez que proporciona aos indivíduos uma imagem sistematicamente distorcida da realidade dos outros) do que com nossa faculdade de conhecer.

(ou “acreditada”) por cada um de nós na medida em que os outros nela creiam ou finjam crer – motivo pelo qual os homens decaídos tendem a aproximar-se uns dos outros, isto é, tendem a criar *sociedades*.

Falando do amor-próprio como fundamento da vida em sociedade, Luís Cesar Oliva assevera: “*o mesmo motor que leva ao conflito, leva à associação numa guerra que nunca visa à fruição isolada de um bem, mas ao reconhecimento coletivo da grandeza ilusória de cada um, visto que o homem, mais do que qualquer outro bem, é fonte de prazer para o homem*”⁵²⁴. De nossa parte, concordamos com a declaração de Oliva em sua totalidade, *desde* que fique assente que o maior “prazer” que nossos semelhantes podem nos proporcionar é, justamente, o de endossarem - e, nesse sentido, tornarem um pouco mais crível - a imagem que formamos *de - e para -* nós mesmos.

Aliás, se lembrarmos mais uma vez o que afirmamos sobre a *vontade de diferenciação*⁵²⁵, veremos que todas (ou quase todas) as ocupações humanas, inclusive as mais solitárias, não passam de tentativas de se conquistar a aprovação daqueles que nos cercam: “*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, a meu ver. E finalmente outros se matam para aprender todas essas coisas, não para se tornarem mais sábios, mas tão somente para mostrar que as sabem*”(Laf.136/Br.139).

Mas, será isso tudo? Será que – para retomarmos a analogia de Gilson⁵²⁶ – a necessidade de plateia para o espetáculo que encenamos a fim de convencermos a nós mesmos é a única coisa que nos reúne? Pois bem. Poderia se pensar que a *comodidade*, ou seja, a maior facilidade para a consecução das coisas necessárias à sobrevivência também exerce, aí, algum papel. Sem negarmos esta tese de maneira peremptória, acreditamos que, se a mencionada facilidade estimula, em alguma medida, os homens a

⁵²⁴ OLIVA, L. *Amor-próprio e sociedade em Pascal*. In: Santos, Antônio Carlos dos (org.). *Tempo, história e sociedade*. São Paulo: Humanitas, 2016, p. 146.

⁵²⁵ Cf. 4.1 (“*Argumentos céticos endossados por Pascal*”). Frise-se, de passagem, que a *vontade de diferenciação* de que se trata aqui não é, senão, nossa vontade de sermos admirados pelos outros para que, deste modo, possamos admirar a nós mesmos.

⁵²⁶ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p.326-327. Vide capítulo anterior.

buscarem a companhia de seus semelhantes, tal estímulo é, quando muito, bastante diminuto (e mesmo irrelevante) *quando* comparado com nossa voracidade por honra. Sobre isso, que se recorde a ferina declaração do fragmento Laf.470/Br.404: “*qualquer que seja a posse que ele tenha sobre a terra, qualquer que seja a saúde e comodidade essencial que tenha, não fica satisfeito se não tiver a estima dos homens*”.

O fato é que, como já apontamos, o homem pascaliano, por não suportar se ver indigno de seu amor-próprio, confere ao processo imaginativo de embelezamento de seu *eu* mais importância do que a tudo mais. Aliás, salientemos, aqui, uma diferença nada desprezível entre Pascal e Thomas Hobbes. Se, num primeiro momento, poderia se supor que o exacerbado amor que o homem pascaliano devota a si o aproxima do homem hobbesiano – na medida em que este põe sua sobrevivência acima de todas as coisas -, tal conjectura não corresponde à realidade. Explica-se: o amor-próprio, tal como pensado por Pascal, não incentiva os indivíduos a encetar uma busca desesperada pela autopreservação de seus corpos, mas, ao invés disso, os encoraja à luta pela autopreservação do personagem (ou *eu imaginário*) que cada um desfila diante dos outros e de si mesmo.

Isto posto, compreende-se por que, para nós, o estereótipo do homem pascaliano não é, em absoluto, Caim: o filho de Adão que, *depois*⁵²⁷ de matar seu irmão Abel, não rogou a Deus senão que este não tirasse sua vida, aceitando carregar um sinal que, se o mantinha a salvo, o humilhava por revelá-lo homicida⁵²⁸. De nossa parte, consideramos ser Nimrod, ele sim, um personagem bíblico que, a justo título, pode ser tido como “modelo” do homem pascaliano.

Com efeito, o autor do Gênesis, que pouco fala sobre Nimrod, classifica-o como sendo “o primeiro poderoso da Terra”⁵²⁹. Ora, partindo das Escrituras, a tradição judaica dirá⁵³⁰ que Nimrod foi um indivíduo tão destemido e ávido por se ver grande que, não se contentando em ser o maior dos homens de sua época, se pôs a erigir um monumento que, supostamente, o alçaria ao patamar do próprio Deus: a famosa Torre de Babel.

⁵²⁷ Cf. nota 103.

⁵²⁸ Recorde-se que, precisamente por se preocupar sobremaneira com sua “permanência no ser”, elegemos Caim como o “modelo” do homem hobbesiano. Cf. capítulo 2.

⁵²⁹ Cf. Gn. 10, 8-9.

⁵³⁰ Notadamente por meio do Talmude e das obras de Flávio Josefo, ambos bem conhecidos por Pascal, como atestam, por exemplo, Laf.277/Br.635, Laf.278/Br.446, Laf.295/Br.629 e Laf.483/Br.726.

Note-se que, diferentemente de Caim, Nimrod não estava preocupado em pedir à divindade que preservasse sua vida. Ao invés disso, sua meta era ficar tão famoso quanto possível⁵³¹, não se importando se, para isto, precisasse desafiar o próprio Deus e se expor a toda sorte de riscos.

A se acreditar nas palavras de Flávio Josefo, Nimrod via na glória o mais alto bem, não a perseguindo por conta de outros benefícios que não ela mesma⁵³². Ora, como viemos assinalando, o homem pascaliano, também ele, tem na estima de seus semelhantes o fim último de suas ações, muitas vezes preferindo a glória à vida. Aprofundemos, pois, a distinção traçada entre Pascal e Hobbes, sublinhando que, enquanto o homem hobbesiano almejava a glória para ter mais “mãos” à disposição de sua comodidade e, principalmente, de sua preservação⁵³³, o homem pascaliano deseja a glória *em si* – independentemente do que ela lhe traga.

Pois bem. Uma vez estabelecido que o principal motor das ações humanas é o desejo de honra, entende-se o porquê de, em Pascal, ser mais importante para os governantes a “repartição” de sua glória do que a deflagração de um processo de intimidação dos súditos⁵³⁴; afinal, como estamos a repisar, o homem pascaliano não se importa tanto com sua sobrevivência como o faz com sua autoimagem, a qual, como sabemos, mantém estreita sintonia com a estima pública que lhe é concedida.

Além disso, desvendado nosso afã de sermos honrados, de “*vivermos na ideia dos outros uma vida imaginária*”⁵³⁵, entendemos o porquê de Pascal supor que, anteriormente

⁵³¹ Cf. Gn. 11, 4.

⁵³² Sobre Nimrod e sua audaciosa empreitada, Josefo declara: “*Agora era Nimrod que os excitava a tamanha afronta e desprezo por Deus. Era um homem ambicioso e muito forte, neto de Cam, o filho de Noé. Persuadiu-os para não atribuir a Deus e a seus meios sua felicidade, mas os levou a acreditar que esta se devia a sua coragem em procurá-la. Também transformou, gradualmente, o governo em uma tirania, não vendo outro caminho para desviar os homens do medo de Deus e torná-los dependentes de seu próprio poder. Além disso, disse que se vingaria de Deus caso Ele resolvesse inundar o mundo novamente; pois construiria uma torre tão alta que as águas não poderiam cobrir (...). Agora a multidão estava totalmente pronta para seguir a determinação de Nimrod, e a estimar como ato de covardia a submissão a Deus; e construíram uma torre, não poupando esforços ou sendo negligentes em seu trabalho: e, em razão do grande número de mãos empregadas, ela cresceu muito rápido, mais cedo do que qualquer um poderia esperar (...). Quando Deus viu que agiam de maneira tão insana, não resolveu destruí-los totalmente, já que não haviam se tornado mais sábios em decorrência da destruição dos primeiros pecadores, mas causou um tumulto entre eles, produzindo diversas línguas e fazendo com que, por conta da multiplicidade de línguas, não fossem capazes de entender uns aos outros*”. JOSEFO, F. *Antiguidades dos judeus*. 4, 2-3. In: *The Works of Josephus*. Trad. Willian Whiston. eBook Kindle: Delmarva Publications, 2016, não paginado (posição 1468-1469).

⁵³³ Cf. capítulo 2.

⁵³⁴ Cf. capítulo sete.

⁵³⁵ Como é dito no fragmento Laf.806/Br.147, citado mais acima.

ao surgimento dos primeiros Estados, existiam *partidos*, grupos de indivíduos – e não indivíduos isolados. Ora, como seres que precisam, mais do que tudo, oferecer-se em espetáculo poderiam, algum dia, ter vivido de maneira completamente isolada?

É bem verdade que, ao se analisar o que é declarado no primeiro parágrafo⁵³⁶ do fragmento Laf.828/Br.304⁵³⁷, a *força* surge como o elemento determinante das hierarquias próprias aos ajuntamentos humanos pré-políticos⁵³⁸ - que, diga-se de passagem, por terem sua “ordem” baseada tão somente na violência (ou nas “cordas de necessidade”), deviam ser bastante instáveis. Isto, todavia, não significa dizer que a própria existência de tais grupos possa ser atribuída à força que, por si só, não daria conta de explicar por que os indivíduos mais fracos permaneceriam ao lado dos mais fortes quando estes, por exemplo, se ausentassem ou adormecessem.

Aliás, nossa sofreguidão por *honra* nos oferece mais um elemento para pensar o surgimento dos próprios Estados: que, se podem ter surgido para maior comodidade dos membros do *partido dominante*, também beneficiam estes últimos do ponto de vista da *glória*; afinal, é patente que a fama dos líderes será tanto maior quanto maiores e mais estáveis forem os agrupamentos sobre os quais estendem seu domínio. De nossa parte, ousamos afirmar que o surgimento dos corpos políticos correria o risco de restar sem explicação não fosse o alegado *desejo de honra*, elemento verdadeiramente indispensável para se entender o que leva os homens a tomarem atitudes que, tal como as guerras fundacionais, colocam sua vida em risco.

Começando a nos direcionar para o término de nossa argumentação, é essencial que tornemos patente, de uma vez por todas, algo que subjaz à nossa fala desde o início deste capítulo, a saber: se é inegável que o amor-próprio faz os homens se acercarem de seus pares, cumpre confessar, no entanto, que tal aproximação quase sempre se dá de maneira conflituosa. Ora, e como poderia deixar de sê-lo? Com efeito, uma vez que *todos* indivíduos só procuram a vida em sociedade para ter sua “superioridade” reconhecida pelos demais, como seria factível que atingissem (ainda que parcialmente) sua meta sem entrar em choque com aqueles que desejam exatamente a mesma coisa?

⁵³⁶ “As cordas que amarram o respeito de uns para com os outros em geral são cordas de necessidade; pois é preciso que haja diferentes graus, por quererem todos os homens dominar e nem todos o poderem, mas apenas alguns poderem (...)”.

⁵³⁷ Texto investigado pormenorizadamente no capítulo três.

⁵³⁸ Isto é, aos agrupamentos humanos nos quais ainda não há um *governo* propriamente dito.

Eis por que, no fragmento Laf.597/Br.455, Pascal, de chofre, declarará: “*Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer o centro de tudo; é incômodo para os outros por querer submetê-los, pois cada eu é inimigo e quisera ser o tirano de todos os outros. Retirais dele a incomodidade, mas não a injustiça*⁵³⁹”.

Note-se que, tendo se erigido como centro do (seu) universo e desejando que todos lhe rendam tantas honras quanto possível – almejando ser “tirano de todos os outros” -, cada indivíduo, quando dá livre curso a suas tendências, torna-se verdadeiramente detestável para seus semelhantes, com os quais, pode-se dizer, mantém-se numa encarniçada disputa simbólica. Ademais, se é verdade que os homens nem sempre são tão “incômodos” uns aos outros (como prevê a última frase do fragmento citado), isto não se deve senão ao fato de que, às vezes, escolhemos – por interesse próprio - esconder nossas reais opiniões daqueles a quem sabemos que ofenderiam e que, uma vez humilhados, poderiam querer vingar a afronta.

Ora, para Pascal, nossos amigos são, precisamente, aqueles que têm o “bom” hábito de não nos falar tudo o pensam a nosso respeito⁵⁴⁰. Eis a que é reduzida, sob a pena do jansenista, aquela que, desde Aristóteles, talvez seja a mais festejada das relações humanas: “*Poucas amizades subsistiriam se cada um soubesse o que o amigo diz dele quando não está presente, embora fale então sinceramente e sem paixão. O homem não é portanto senão disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em si mesmo como para com os*

⁵³⁹ No fragmento Laf.597/Br.455 Pascal está a insurgir-se contra Damien Mitton (1618-1690), autor dos *Pensées sur l'honnêteté*, o qual propunha, dentre outros artificios, que se evitasse o pronome “eu” por crê-lo ofensivo. Ora, para Pascal, ao deixarmos de nos referir a nós próprios com o termo “eu” estamos, quando muito, deixando de ser *incômodos* – mas não de ser *injustos*, já que, independentemente de nosso vocabulário, continuaremos querendo nos fazer “centro de tudo”.

⁵⁴⁰ É próprio ao século de Pascal o ideal de “honnête-homme”, fomentado, em grande medida, por dois indivíduos do convívio de nosso filósofo, quais sejam, Damien Mitton (citado na nota acima) e o Cavaleiro de Méré. Em linhas gerais, pode-se dizer que o *honnête homme* (expressão por vezes traduzida como “homem de bem”) é um indivíduo que, sendo cultivado e conhecedor de assuntos diversos, nunca adota uma postura de arrogante “especialista”, afetando ser humilde e procurando ser bom conversador. Discursando sobre o *honnête homme*, Méré dirá que: “para eles, é suficiente como objetivo levar a alegria a todo lugar, e seu maior cuidado é dedicado a merecer a estima e a se fazer amar” (MÉRÉ. *De la vraie honnêteté*, p.70. Apud: BIRCHAL, T. *Aquele que busca a Deus, o incrédulo e o honnête-homme: natureza e sobrenatureza nestes três tipos de homem*. In: KRITERION, vol.47, no.114, Belo Horizonte Dec. 2006, p.343). Ora, não é difícil de se perceber que, ainda que não tenha total desprezo pelo ideal do *honnête homme* (como o comprovam, por exemplo, o fragmento Laf.647/Br.35 e as já analisadas linhas finais do terceiro *Discurso sobre a condição dos grandes*), Pascal jamais poderia aprovar a conduta de indivíduos que, fazendo profissão de serem agradáveis a todos, nada mais fazem que enalçar, argutamente, uma estima que não lhes cabe. Sobre o tema apenas delineado nesta nota, conferir: BIRCHAL, T, Op. cit.

outros; e todas essas disposições, tão afastadas da justiça e da razão, têm uma raiz natural em seu coração”(Laf.978/Br.100).

Por tudo quanto dissemos, conclui-se que, se o homem busca o comércio com seus semelhantes no intuito de se livrar do *tédio* intrínseco à condição de criatura decaída, tal subterfúgio parece ser incapaz de cumprir a contento tão desditosa tarefa, *quer* porque os outros jamais reconhecerão cabalmente nossa “superioridade” (sequiosos que estão pela mesma coisa), *quer* porque nem a veneração de toda a humanidade seria capaz de nos fazer crer que somos dignos do amor infinito que devotamos a nós mesmos – do qual somente é digno um Ser, ele próprio, Infinito. A sociedade não pode, pois, substituir Deus.

*

Na *Conversa com o Sr. de Sacy* evidencia-se que, para Pascal, a “sabedoria” humana - ali encarnada nas figuras de Epiteto e Montaigne - nunca dá conta de explicar o homem e seus negócios de maneira plena: toda tentativa puramente filosófica de apreender nossa condição eivada de contradições não demora a se mostrar insuficiente, tendenciosa. De fato, em sintonia com o que é afirmado no fragmento Laf.443/Br.863, pode-se dizer que os séquitos de cada uma das escolas de pensamento já surgidas “*erram tanto mais perigosamente quanto cada qual busca uma verdade. Seu erro não consiste em seguir uma falsidade, mas em não seguir outra verdade*”.

No contexto específico da *Conversa*, a parcialidade das doutrinas humanas vinha à tona sob a seguinte forma: por um lado, tinha-se o estoico Epiteto que, não obstante ter bem delineado quais seriam os deveres mais excelsos dos homens, enganava-se ao postular que podemos, por conta própria, cumpri-los; por outro lado, tinha-se o céptico Montaigne que, em que pese ter notado, de maneira bastante perspicaz, nossos limites, equivocava-se ao, a partir disso, aconselhar-nos a suspensão da busca pela verdade. Pascalianamente, pode-se, pois, dizer que, deslumbrado pela grandeza de nossa vocação, Epiteto superestimou o homem, ao passo que Montaigne, cômico de nossas fraquezas, menosprezou-nos em demasia.

Ora, quando se abordam algumas teses das filosofias políticas de Hugo Grotius e Thomas Hobbes *a partir* do ponto de vista pascaliano, observa-se uma dinâmica bastante análoga à descrita acima. De um lado, ao ver no surgimento das comunidades políticas algo não conflituoso e, além disso, ao acreditar na capacidade humana de conhecer a justiça e de conformar os Estados a ela, Grotius parece nos ter em mais alta conta do que

deveria. Do outro lado, ao ver no homem um ser essencialmente medroso, cuja razão não passa de uma ferramenta que o auxilia a manter-se vivo, Hobbes, se não nos desprezou exageradamente (o que, no entanto, parece ser o caso), ao menos não soube identificar onde se encontra nossa real baixeza.

Aqui, é essencial que se perceba que, se Grotius é suficientemente incauto para pressupor a boa vontade do homem e o perfeito funcionamento de sua razão, e Hobbes, por sua vez, não hesita em nos reduzir a pouco mais que animais ciosos de sua sobrevivência (não entendendo que a sede humana por *glória* nada tem que ver com o desejo de autopreservação física), eles assim procedem *exatamente* por não levarem em conta o pecado original e suas consequências.

De fato, de acordo com Pascal, somente a devida compreensão do dogma da queda - isto é, a compreensão de que não nos encontramos mais no luminoso estado em que fomos criados - permite-nos entender, um pouco melhor, o “prodígio” que somos. A propósito, lembremos que, para Pascal, existem determinados fenômenos que restariam *totalmente* incompreendidos não fosse a chave de leitura propiciada pela queda⁵⁴¹. Pois bem. A *sociabilidade insociável*⁵⁴² diagnosticada por Pascal como sendo um traço distintivo do homem, quer parecer-nos, constitui um perfeito exemplo de um *efeito* que, como se disse, permaneceria - ao menos para ele - completamente sem explicação caso não fosse interpretado à luz da doutrina do pecado original.

Frise-se que se, aqui, aplicamos a expressão kantiana “sociabilidade insociável” à filosofia política pascaliana, fazemo-lo de maneira bastante despreziosa, apenas querendo indicar que Pascal - assim como, mais tarde, Kant - diagnostica no homem dois

⁵⁴¹ Vide, por exemplo, capítulo 6.

⁵⁴² Termo cunhado por Immanuel Kant no opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784. Segundo Kant, a tendência do homem para se juntar a seus semelhantes conjugada com sua ânsia por se fazer superior aos demais (isto é, sua *sociabilidade insociável*) seria “um meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas suas disposições” (KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Quarta proposição. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1973, p.25). Para uma análise pormenorizada do caráter teleológico da *sociabilidade insociável* kantiana (bem como para alguns apontamentos sobre a “pré-história” do conceito), conferir: KLEIN, J. *A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 36, jan./jun. 2013, p. 265-285.

princípios contraditórios, um que o levaria em direção a seus semelhantes e outro que o poria em disputa com eles⁵⁴³.

Adotando o ponto de vista de Pascal, note-se o quão ineficazes se mostram as filosofias de Hugo Grotius e Thomas Hobbes quando se trata de explicar a contradição assinalada acima. Tudo se passa como se Grotius, não conseguindo ver a mendacidade de nossa condição, atribuísse ao ser humano *atual* a inocente sociabilidade do homem adâmico – e Hobbes, por sua vez, focando-se em nosso inegável individualismo, não conseguisse sequer pressentir a profunda necessidade que temos uns dos outros. Ora, compreender a razão do antagonismo existente entre os “instintos” que determinam nossas relações com nossos pares, só o pode aquele que, sendo um *cristão perfeito*, diagnostica, em nossos curtos-circuitos, a coexistência dissonante de predicados ou tendências atinentes a estados profundamente distintos: tal como o são os estados *pré* e *pós* lapsário.

Por tudo quanto já se disse, torna-se evidente que, mesmo quando se trata de questões marcadamente políticas, o cristianismo é, nas mãos de Pascal, constantemente transformado num poderoso princípio explicativo da realidade, cuja amplitude heurística sempre se revela maior do que aquele das fragmentárias teorias humanas.

Veja-se, ainda, o uso profícuo que nosso filósofo faz do conceito cristão – ou, mais especificamente, agostiniano – de *amor*. Em regime de descrença na pretensa sociabilidade inata do homem e em nossa tão festejada capacidade de fundar sociedades a partir de pactos racionais⁵⁴⁴, Pascal parece ver no *amor* o único elemento capaz de fornecer um fundamento estável para os agrupamentos humanos.

É bem verdade que, em Pascal, o conceito agostiniano de *amor*, ao ser intimamente atrelado às considerações sobre o *eu imaginário* e nossa necessidade de engodo, acaba por adotar contornos bem mais sombrios do que os que tinha originalmente no mestre africano. A filiação do jansenista ao grande Padre resta, contudo, inegável: se, em Agostinho, tínhamos dois amores que, tal como “pesos”, agrupavam os homens em torno de dois polos (notadamente, *Deus* e o *mundo*), em Pascal temos o *amor-próprio*

⁵⁴³ Não nos cabe, aqui, analisar como Kant dá conta de explicar a presença de tais “princípios contraditórios” no homem, limitando-nos a sublinhar que Pascal dificilmente aceitaria a resposta dada pelo filósofo alemão à questão assinalada. Cf. nota anterior.

⁵⁴⁴ Descrença, esta, totalmente justificável por meio de argumentos puramente filosóficos (não obstante encontrar-se em profunda sintonia com as “verdades da religião”).

que, se faz com que cada indivíduo fique preso à sua própria “gravidade”, obriga-o, simultaneamente, a “orbitar” outros *eus*, com os quais acaba, forçosamente, criando sociedades.

Marque-se, ainda uma última vez que, como adiantamos em nossa *Introdução*, silenciámos propositalmente sobre o *amor* que, em Pascal, seria responsável por reunir os homens escolhidos por Deus no *corpo crístico*, *quer* porque isto requereria, de nossa parte, estudos tão ou mais extensos do que aqueles que empreendemos nos capítulos precedentes, *quer* porque se tratou, aqui, de pensar a dinâmica das sociedades “laicas” – ainda que, ao lermos Pascal, nos vejamos constante e insensivelmente levados à teologia, porquanto, como o filósofo declara ao Sr. de Sacy, “*é difícil de aí não entrar, independentemente da verdade de que se trata, porque ela – a teologia - é o centro de todas as verdades*”⁵⁴⁵.

*

No segundo capítulo desta parte final de nosso trabalho, com vistas a compreender a originalidade do pensamento agostiniano (onipresente na obra de Pascal), visitamos, brevíssimamente, a filosofia estoica *tal como* encarnada nos escritos de Cícero – afinal, como vimos, certas teses d’ *A cidade de Deus* foram manifestamente elaboradas para fazer frente ao que o cônsul romano defendia em seu *Da República*.

Ora, quer parecer-nos que a contraposição entre Cícero e Agostinho, quando bem sopesada, pode servir de índice a uma contraposição muito mais ampla, a saber, aquela existente entre uma cosmovisão cristã (pintada com cores agostino-pascalianas) e uma certa cosmovisão pagã (originalmente estoica, mas cujas teses sobrevivem, em certa medida, até nossos dias).

Assim, se do lado pagão se mantém uma visão de natureza íntegra, harmoniosa, com a qual o homem deve se pôr de acordo, para, dessa maneira, poder estabelecer uma *cosmópolis* calcada sobre a justiça ditada por sua reta razão, do lado cristão se tem na natureza um elemento desordenado, que tende a se voltar contra nós e que, de qualquer modo, não nos oferece qualquer padrão a partir do qual podemos balizar nossas condutas - que, diga-se de passagem, mesmo quando *aparentemente* racionais e/ou desinteressadas, não passam de manifestações de nosso vazio existencial. Na esfera do cristianismo - ao

⁵⁴⁵ PASCAL, B. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003, p.49.

menos deste de Agostinho e Pascal - não é mais dado ao homem sonhar com grandes repúblicas justas: o modelo de nossas cidades será, até o fim dos tempos, a malfadada Babilônia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Principiamos nossa investigação debruçando-nos sobre *O direito da guerra e da paz* de Hugo Grotius e sobre algumas teses de Thomas Hobbes desenvolvidas, sobretudo, no *Leviatã*. Como sublinhamos então, tal trabalho visou a construção de um pano de fundo que viesse possibilitar, por meio do contraste, uma melhor compreensão das posições políticas de Blaise Pascal.

Já na segunda parte de nosso trabalho nos propusemos, primeiramente, a expor a teoria pascaliana concernente ao surgimento dos corpos políticos: ocasião em que tivemos a oportunidade de verificar o quanto nosso autor se afasta das teses de Grotius e Hobbes no que concerne à mencionada temática. Enquanto para estes últimos os Estados têm como razão mais profunda, respectivamente, a sociabilidade humana e o medo da morte violenta, para Pascal o verdadeiro pai dos corpos políticos é o combate - a guerra entre os “partidos”.

Isto posto, empreendemos uma profunda análise do ceticismo pascaliano – análise esta que começou a evidenciar que, para nosso filósofo, a razão não constitui um expediente profícuo para garantir a estabilidade e a durabilidade das sociedades humanas. Como vimos, mesmo nos encontrando em posse de sutis princípios de justiça, a nós, homens decaídos, é completamente impossível elaborar constituições justas.

Com efeito, todo legislador que, bem-intencionado, pretendesse confeccionar leis perfeitamente justas se chocaria, pelo menos, contra três obstáculos. Primeiramente, dado que os princípios do justo e do injusto são, para a grande maioria dos homens, de difícil apreensão, todo aquele que promulgasse regras tendo por base os ditos princípios seria, certamente, malsucedido: afinal, o povo – que faz profissão de só se dobrar ao justo - não reconheceria os méritos da legislação proposta.

Além disso, como todos os homens estão invariavelmente submetidos à influência de suas crenças e paixões, é impensável, do ponto de vista da filosofia pascaliana, que um legislador produzisse normas tendo em mente, única e exclusivamente, os princípios de que ora se trata. Por fim, uma vez que os princípios do justo e do injusto a que temos acesso são próprios ao estado adâmico, qualquer conjunto de leis que neles se baseasse mostrar-se-ia inapto (desajustado) para reger, com justiça, nossa realidade pós-lapsária.

Perceba-se que, em Pascal, a incapacidade da razão para elaborar leis justas é tanto mais grave quanto – como assinalamos – os homens, em geral, só aceitam submeter-se à Justiça: ou àquilo que identificam como sendo tal. Vale sublinhar o quanto nosso filósofo se encontra distante, também aqui, tanto de Grotius (que não duvida, nem por um instante, de que a justiça está ao alcance da “reta razão”) quanto de Hobbes (para quem os indivíduos não estão preocupados, acima de tudo, com a justiça, mas sim com sua segurança).

Pois bem. Na ausência da verdadeira justiça, só restou aos homens estruturar suas sociedades em torno de uma justiça falsa, *imaginária*. De fato, como vimos ao longo da primeira seção de nosso sétimo capítulo, Pascal viria a identificar na *imaginação* a única instância capaz de legitimar os Estados, que, se nasceram da violência, são nutridos pelo engodo.

O filósofo, no entanto, ao descrever este processo, não o faz para “desmascará-lo” frente aos homens, pretensão que relega aos ineptos e perniciosos semi-hábeis. Por mais repulsivo que seja confessar que a justiça das hierarquias e das leis não passa de um truque da imaginação, Pascal não chega a amaldiçoar esta potência; afinal, são seus mecanismos que afastam o pior dos males que podem se abater sobre os corpos políticos – a guerra civil.

A paz a que se chega por meio do processo imaginativo de legitimação daqueles que estão à frente do Estado é, entretanto, bastante frágil. Eis por que Pascal se dará ao trabalho de – nos *Três discursos sobre a condição dos grandes* – assinalar, aos poderosos do mundo, os limites que não devem ultrapassar caso queiram manter seus postos e preservar o bem-estar de seus súditos.

Contudo, tais limites demarcados por Pascal não se pautam - nem poderiam se pautar - por aquilo que costumeiramente se chama justiça, estando profundamente atrelados a limites próprios à realidade das coisas. Ora, a carência dos bens necessários à vida torna os homens mais propensos a revoltas: o bom governante – cioso da paz – não deve, então, centralizar todos os bens materiais de um Estado. Além disso, em decorrência de nosso inextirpável orgulho, o líder que reivindicar para si louvores que não lhe cabem - e, ademais, negar-se a “redistribuir” a grande honra que os súditos lhe rendem - estará afrontando, estupidamente, a própria tessitura do real, que, inevitavelmente, se voltará contra ele.

No terceiro e último momento lógico do presente trabalho, dedicamo-nos, primeiramente, a perscrutar as origens de nosso ardente desejo por glória - que tão relevante se mostrou quando se tratava de compreender os mecanismos de manutenção dos agrupamentos humanos. Vimos que, se hoje o homem se ama (e quer que o amem) desmedidamente, isto se deve ao fato de, após a queda, ter voltado em direção a si um amor infinito que, originalmente, tinha o Criador por objeto. Vimos também que, não obstante amar-se infinitamente, o homem atual se reconhece profundamente indigno de tal amor, o que o joga num processo de fuga de si, do qual a mais evidente das facetas é chamada por Pascal de *divertimento*.

Já no penúltimo capítulo, encetamos uma investigação que, se numa leitura rápida poderia indicar um desvio de nosso trajeto argumentativo, auxiliou-nos a melhor fundamentar a tese que viríamos a sustentar nas últimas linhas deste trabalho. Com efeito, no nono capítulo acompanhamos santo Agostinho rebelando-se contra os pressupostos estoicos do *Da República* de Cícero e propondo, n'*A cidade de Deus*, que o elemento responsável por congregar os homens sob a égide de cidades é seu *amor*, e não sua sociabilidade e/ou sua capacidade de se submeter à Justiça.

Ora, no décimo e último capítulo tratou-se, precisamente, de indicar que Pascal, na esteira de Agostinho, identifica no *amor* – ou mais especificamente, no *amor-próprio* – a instância que move os homens decaídos a buscarem o convívio de seus semelhantes. Como dissemos, isto só se dá desta maneira porque, ao reconhecer-se indigno de seu amor, cada indivíduo, não podendo deixar de se amar, inicia um processo de substituição de seu ser real por um *eu imaginário* – uma outra faceta daquela marcha mais geral que leva cada um a esconder-se, desesperadamente, de si mesmo.

Pois bem. Como pretendemos ter tornado patente, tal *eu imaginário* só ganha alguma consistência *para nós* depois de receber o aval de nossos pares, de cuja companhia, portanto, não podemos prescindir: eis o que nos levou a concluir que o *amor-próprio* (e a vontade/necessidade de engodo por ele implicada) pode ser tido pelo verdadeiro fundamento da sociedade em Blaise Pascal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- PASCAL, B. *Oeuvres completes*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1979.
- _____. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Pensées*, Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Les Provinciales*. Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *As Provinciais*. São Paulo: Filocalia, 2016.
- _____. *Trois discours sur la condition des Grands*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Entretien avec Sacy sur la philosophie*. Paris: Actes Sud, 2003.
- _____. *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*. São Paulo: Editora Alameda, 2014.
- _____. *Opúsculos*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.
- ADAM, M. *Études sur Pierre Charron*. Bordeaux: P.U.B., 1991.
- AGOSTINHO, STO. *A cidade de Deus*. vol. I e II. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *A natureza e a graça*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *The complete Works of Saint Augustine*. Org. Philip Schaff. Trad. J.F. Shaw. eBook Kindle, 2013.
- AQUINO, F. *História da Igreja: Idade Antiga*. Lorena: Cléofas, 2016.
- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: UNB, 1985.
- ATTALI, J. *Blaise Pascal ou o gênio francês*. Bauru: Edusc, 2003.
- Bíblia Sagrada. São Paulo: DCL, trad. Antonio Pereira de Figueiredo, 1983.
- BAYET, A. *Les provinciales de Pascal*. Paris: Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques, 1929.

- BERNARDO, I. *O De Re Pública, de Cícero: natureza, política e história*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 2012.
- BICCA, L. *Carnéades em Roma: ceticismo e dialética*. Rio de Janeiro: Revista Sképsis, ano 4, número 5, 2009.
- BIGNOTTO, N. *A antropologia negativa de Maquiavel*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, vol.12, n.2, 2008, p.77-100.
- BIRCHAL, T. *Aquele que busca a Deus, o incrédulo e o honnête-homme: natureza e sobrenatureza nestes três tipos de homem*. In: KRITERION, vol.47, no.114, Belo Horizonte Dec. 2006.
- BLOCH, E. *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- BLUM, C. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond – de la Theologia à la Theologie*. Paris: Honoré Champion, 1990.
- BOBBIO, Norberto. *A teorias das formas de governo*. Brasília: UNB, 1997.
- La BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.
- BOISSIER, G. *La fin du paganisme. Étude sur les dernières lutttes religieuses em Occident au quatrième siècle*. Paris : Hachette, 1894.
- BOLZANI FILHO, R. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Editora Alameda, 2013.
- BOUCHILLOUX, H. *La force de la raison*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Paris: Klincksieck, 1995.
- BRUNSCHVICG, L. *Blaise Pascal*. Paris: Vrin, 1953.
- CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 1992.
- CHARRON, P. *De la Sagesse*. Wroclaw: FB Editions, 1891.
- CHAUI, M. *Introdução à filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CHEVALLEY, C. *Pascal, contingence et probabilités*. Paris: PUF, 1995.
- CÍCERO. *Da República*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os pensadores”), 1973.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1979.

_____. *Discurso do Método*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCOTES, D. *L'argumentation chez Pascal*. Paris: PUF, 1993.

EVA, L. *Montaigne contra a vaidade: um estudo sobre o ceticismo na Apologia de Raimond Sebond*. São Paulo: Humanitas, 2004.

FERNANDES, A. *O direito natural entre Deus e a razão: aproximações entre Tomás de Aquino e Hugo Grotius*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 2015.

FERREYROLLES, G. *Justice et force: politiques au temps de Pascal*. Paris: Klincksieck, 1996.

FESTINGER, L. *A theory of cognitive dissonance*. California: Stanford University Press, 1968.

FORCE, P. *Le problème herméneutique chez Pascal*. Paris: Vrin, 1989.

FORTES, L. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: Humanitas, 2007.

FRASER, J. *The voices of time*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1981.

FRYE, N. *A imaginação educada*. Campinas: Vide Editorial, 2017.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris : Vrin, 2005.

_____. *Le thomisme: introducion à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J.Vrin, 1965.

GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché*. Paris: Gallimard, 2005.

GOUHIER, H. *Blaise Pascal: conversão e apologética*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

_____. *Commentaires*. Paris: Librairie Philosophique, 2005.

_____. *Pascal et les humanistes chrétiens: L'affaire Saint-Ange*. Paris: PUF,

1974.

- GOYARD-FABRE, S. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2005.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1975.
- HARRINGTON, T. M. *Vérité et Méthode dans les Pensées de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1972.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os pensadores”), 1979.
- _____. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Elementos de filosofia - primeira seção: Sobre o corpo*. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. Campinas: IFCH/Unicamp (Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12), 2005.
- _____. *De la nature humaine*. Traduction du baron d’Holbach. Paris: Vrin, 1999.
- JANSENIUS, C. *Discurso da reforma do homem interior*. São Paulo: Filocalia, 2016.
- JAVID, M. *Droit naturel et droit divin comme fondaments de la légitimité politique*. Toulouse: Université des Sciences Sociales de Toulouse (tese de doutorado), 2005.
- JOSEFO, F. *The Works of Josephus*. Trad. Willian Whiston. eBook Kindle: Delmarva Publications, 2016.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1973.
- KEELEY, L. *A guerra antes da civilização*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- KLEIN, J. *A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 36, jan./jun. 2013.
- KOOGEL, R. *Pierre Charron*. Gênova: Librarie Droz, 1972.
- LARZUL, S. *Les premières traductions françaises du Coran*. In: *Archives des sciences sociales des religions*. Paris: EHESS, 2009.
- LAVELLE, L. *O erro de Narciso*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- LAZZERI, C. *Force e justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.
- LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LOQUE, F. *Ceticismo e religião no início da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MANTOVANI, R. *Limites da apologia cristã*. São Paulo: Garimpo Acadêmico, 2016.
- _____. *10 lições sobre Pascal*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1973.
- _____. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 2000.
- MARTINS, A. *Do reino nefasto do amor-próprio*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- MARTON, S. *Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral*. São Paulo: Discurso (24), 1994, p.159-172.
- MESNARD, J. *Les “Pensées” de Pascal*. Paris: Éd Sedes, 1993.
- MICHON, H. *L’orde du coeur: philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1996.
- MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Paris: PUF, 2004.
- _____. *Les Essais*. Paris: Ed. Pierre Coste, 1727.
- _____. *Ensaíios*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Ensaíios*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os Pensadores”), 1972.
- MOROT-SIR, E. *La raison et la grace selon Pascal*. Paris: PUF, 1996.
- MURARO, R.T. *Os limites da lei humana na Suma de Teologia de santo Tomás de Aquino*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 2013.
- NETO, J. *The christianization of pyrrhonism*. Massachusetts: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- _____. *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy: the Charronian legacy - 1601-1662*. Heidelberg: Springer, 2014.

OAKESHOTT, M. *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism*. Connecticut: Yale University II, 1996.

OLIVA, L. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 1996.

_____. *As Marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da História em Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____. *Antecedentes filosóficos e teológicos do conceito pascaliano de natureza humana*. Belo Horizonte: Revista Kriterion, vol.47, 2006.

_____. *Corrupção humana e justiça em Pascal*. São Paulo: Cadernos Espinosanos, n.33, jul-dez, 2015, p.75-93.

_____. *Amor-próprio e sociedade em Pascal*. In: Santos, Antônio Carlos dos (org.). *Tempo, história e sociedade*. São Paulo: Humanitas, 2016.

OORT, J. *Jerusalem and Babylon – A study of Agostine’s City of God and the sources of his doctrine of the two cities*. Boston: Brill, 2013.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. v. 330-505. Trad. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho. São Paulo: FFLCH-USP (trabalho de conclusão de pós-doutoramento), 2010.

PINHO, B. *Direito natural em Hugo Grotius*. São Paulo: FFLCH-USP (dissertação de mestrado), 2013.

PONDÉ, L. F. *O Homem Insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *Conhecimento na Desgraça*. São Paulo: Edusp, 2004.

PLANTINGA, A. *Ciência, religião e naturalismo: onde está o conflito?* São Paulo: Vida Nova, 2018.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

REALE, G. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2004.

REYNOLD, G. *La formación de Europa: el helenismo y el genio europeo*. Madri: Pegaso, 1950.

RIBEIRO, R. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Humanitas, 1999.

ROCHA, P. *O direito à resistência no Pensamento Político da Reforma Protestante*. São Paulo: USP-FFLCH (tese de doutorado), 2005.

La ROCHEFOUCAULD. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ROUSSEAU, J-J. *Economia (moral e política)* in *Verbetes políticos da Enciclopédia: Diderot e D'Alambert*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril Cultural (coleção “Os pensadores”), 1973.

SAHD, L. *Hugo Grotius: direito natural e dignidade* In: *Cadernos de Ética e filosofia política* 15, 2/2009, pp.181-191 (São Paulo: FFLCH-USP).

SELLIER, P. *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Librairie Armand Colin, 1970.

SILVA, F. L. e. *Notas sobre causalidade e contingência em Leibniz e Pascal* in *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarola, 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.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SORELL, T. *Hobbes's scheme of the sciences*. In: *Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SOUZA, M. *Do movimento físico à fundação do Estado*. Porto Alegre: PUC (tese de doutorado), 2008.

STRAUSS, L. *La philosophie politique de Hobbes*. Paris: Belin, 1991.

THIROUIN, L. *Le hasard e les règles, le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*. Paris: J. Vrin, 1991.

TORT, P. *Phisique de L'Etat*. Paris: Vrin, 1978.

VITÓRIA, F. *Os índios e o direito da guerra*. Ijuí: Fondazione Cassamarca, 2006.

VOEGELIN, E. *História das ideias políticas*. São Paulo: É Realizações, 2012.

ZARKA, Y. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.