

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A CONDIÇÃO HUMANA EM PASCAL A PARTIR DA NOÇÃO DE JUSTIÇA

WILSON DE OLIVEIRA

CURITIBA

2011

CURITIBA 2011	A CONDIÇÃO HUMANA EM PASCAL A PARTIR DA NOÇÃO DE JUSTIÇA	WILSON DE OLIVEIRA
------------------	---	--------------------

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

WILSON DE OLIVEIRA

A CONDIÇÃO HUMANA EM PASCAL A PARTIR DA NOÇÃO DE JUSTIÇA

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Isabel Limongi.

CURITIBA

2011



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº77 de 2011

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA.**

Ao décimo terceiro dia do mês de dezembro do ano de dois mil e onze, às dez horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Luís Cesar Guimarães Oliva (USP), Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), sob a orientação da professora Dra. Maria Isabel Limongi, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Wilson de Oliveira, intitulada **“A condição humana em Pascal a partir da noção de justiça.”**, para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pela Professora Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo **HABILITANDO-O** ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

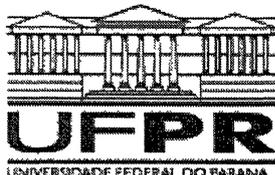
Curitiba, 13 de dezembro de 2011.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dra. Maria Isabel Limongi
Orientadora e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Luís César Guimarães Oliva
Primeiro examinador
USP

Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo
Segundo examinador
UFPR



AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 77 de 13/12/2011

Mestrando: Wilson de Oliveira

Título da Dissertação "A condição humana em Pascal a partir da noção de justiça."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR) Orientadora e Presidente da banca examinadora	9,5
Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva (USP) Primeiro examinador	9,5
Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR) Segundo examinador	9,6
Média final	9,5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará apenas o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Dra. Maria Isabel Limongi

Orientadora e Presidente da banca examinadora
UFPR


Dr. Luís César Guimarães Oliva
Primeiro Examinador


Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Coordenadora do PGFILOS

*Em nenhuma dessas coisas que percorro
consultando-te, não encontro lugar
seguro para minha alma senão em ti; só
em ti se reúnem meus pensamentos
esparcos, sem que nada meu se aparte
de ti. Às vezes, me fazes conhecer uma
extraordinária plenitude de vida
interior, de inefável doçura que, se
chegasse à contemplação, não seria
certamente compatível com esta vida.
Mas torno a cair nesta baixeza, cujo
peso me acabrunha; volto a ser
dominado pelos meus hábitos, que me
tem cativo e, apesar de minhas lágrimas,
não me libertam. Tão pesado é o fardo
do hábito! Não quero estar onde posso e
não posso estar onde quero: miséria em
ambos os casos!*

Sto. Agostinho

Soli Deo gloria

AGRADECIMENTOS

Acredito que a estatura intelectual de alguém deve ser medida muito mais pela qualidade do conjunto de intelectos que contribuíram para a sua formação do que pela sua capacidade de dar respostas às questões complexas. Por isso, agradeço profundamente cada uma das valiosas e brilhantes mentes que contribuíram para tornar possível a realização dessa obra.

Agradeço à minha orientadora, Dra. Maria Isabel Limongi, pela sua paciência, dedicação, acessibilidade e pelas preciosas intervenções; sempre indicando o norte quando perdido entre os muitos temas, conceitos e definições. Agradeço especialmente por ser a responsável por me apresentar Pascal, autor que me causou encanto tanto pela filosofia como pelos temas da fé, encantamento esse causado não só pelo brilhantismo do filósofo, mas também pela rica exposição da professora. Sem sua preciosa orientação este trabalho não seria possível.

Agradeço aos professores Dr. Luis César Guimarães Oliva e Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo por gentilmente aceitarem compor minha banca.

Agradeço ao professor Dr. Paulo Vieira Neto pela participação em minha banca de qualificação bem como aos demais professores do departamento que, juntos, ajudaram a forjar minhas concepções filosóficas.

Agradeço aos colegas pelas oportunidades de debater os temas desse trabalho e pelo incentivo sempre demonstrado.

Agradeço aos meus pais que sempre me incentivaram a continuar minha formação.

Agradeço à minha esposa, Elzita, pela compreensão, suportando minha ausência enquanto me debatia às vezes quase agonizante no “mundo de sofia”. Agradeço por suas palavras de incentivo e encorajamento sempre tornando a realidade fática mais atraente que o mundo das idéias.

Agradeço aos meus filhos, Jonas, João Marcos e Caroline, pela paciência e compreensão por verem tantas vezes o pai ser furtado de suas tão preciosas companhias para se dedicar a esta obra.

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro.

Acima de tudo, agradeço a Deus por tornar possível mais essa conquista. O Deus que tem me sustentado até aqui.

RESUMO

Na medida em que Pascal descreve a sua noção de ordem social a justiça é um tema que recebe um tratamento especial por esse pensador cristão do século XVII. Ele suspeita que a nossa justiça vigente não possua, de fato, uma substancialidade justa e se empenha em demonstrar como a força e a imaginação são as verdadeiras potências criadoras da nossa frágil justiça. Mas se uma justiça produzida pelo esforço conjunto da força e da imaginação é a que regula as relações na ordem social o que houve com aquela justiça universal e verdadeira? A resposta de Pascal é que simplesmente não a temos mais. Embora ainda conserve em sua filosofia aquele conceito de justiça universal, ele não tem mais nenhum efeito na sociedade dos homens. Esse fenômeno extraordinário que é o da ordem social se deixar regular por uma justiça meramente estabelecida que não guarda mais nenhuma relação com a justiça universal revela um traço sintomático da natureza humana que encontra explicação no paradoxo que constitui a sua atual condição. Desse modo, Pascal ao tratar do tema da justiça na ordem social não está preocupado tanto em estabelecer o seu estatuto ontológico nem mesmo sua possibilidade fática, mas sim, em apontar, a partir desse tema, a condição paradoxal do homem no mundo. Essa parece ser a tese mais fundamental que situa no horizonte dos temas tratados no interior dos *Pensamentos* entre os quais, se inclui a justiça.

Palavras-chave: Pascal, justiça, condição humana, natureza humana, força, imaginação, razão, paradoxo.

RÉSUMÉ

Dans la mesure où Pascal décrit sa notion d'ordre social la justice est un sujet qui reçoit un traitement spécial par ce penseur Chrétien du siècle XVII. Il soupçonne que notre justice actuel n'a pas, en fait, une substantialité juste et s'efforce de démontrer comment la force et l'imagination sont les vrais pouvoirs créatifs de notre justice fragiles. Mais si une justice produite par l'effort conjugué de la force et de l'imagination c'est celui ce qui règle les relations dans la ordre social celui qu'était là avec cette justice universelle et vraie ? La réponse de Pascal est que nous ne l'avons pas simplement plus. Bien que toujours garder cette notion dans sa philosophie de la justice universelle, il n'a plus aucun effet sur la société des hommes. Ce phénomène extraordinaire qui est cela de l'ordre social s'il laisse pour régler pour une justice simplement établie qui ne garde pas plus de n'importe quelle relation avec la justice universelle révèle une ligne symptomatique de la nature humaine qu'il trouve l'explication dans le paradoxe qui constitue sa condition actuelle. Ainsi, Pascal d'aborder la question de la justice dans l'ordre social n'est pas concerné tant à établir son statut ontologique, voire leur capacité factuelle, mais plutôt de souligner, à partir de ce thème, la condition paradoxale de l'homme dans le monde. Cela semble être plus fondamental que la thèse se trouve sur la horizon des sujets abordés dans les pensées dont notamment la justice.

Mots-clés: Pascal, la justice, la condition humaine, la nature humaine, la force, l'imagination, la raison, paradoxe.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
CAPÍTULO I - A NOÇÃO DE JUSTIÇA UNIVERSAL.....	10
1. O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO EM PASCAL.....	11
2. A TEORIA DAS ORDENS EM PASCAL.....	17
3. A NOÇÃO DE JUSTIÇA UNIVERSAL.....	33
3.1. A JUSTIÇA COMO QUALIDADE DA ORDEM DA CARIDADE.....	34
3.2. A JUSTIÇA COMO QUALIDADE AUSENTE NO MUNDO.....	36
3.3. COMO TEMOS NOÇÃO DA JUSTIÇA UNIVERSAL.....	39
3.4. A JUSTIÇA REVELADA.....	41
CAPÍTULO II – A NOÇÃO DE JUSTIÇA ESTABELECIDADA.....	47
2.1. A JUSTIÇA ESTABELECIDADA COMO RESULTADO DA AÇÃO DA FORÇA E DA IMAGINAÇÃO.....	47
2.2. O PAPEL DA FORÇA NA FORMAÇÃO DA ORDEM POLÍTICA.....	52
2.3. A DEFINIÇÃO DE FORÇA E SEUS TIPOS.....	53
2.4. O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA FORMAÇÃO DA ORDEM POLÍTICA.....	57
2.5. A JUSTIÇA ESTABELECIDADA NA ORDEM POLÍTICA.....	63
CAPÍTULO III - A CONDIÇÃO HUMANA.....	78
CONCLUSÃO.....	98
REFERÊNCIAS.....	100

INTRODUÇÃO

A preocupação principal de Pascal em seus escritos, sobretudo nos *Pensamentos*, é com a condição humana. A realidade de uma natureza corrompida no homem está bem presente em todos os temas que o autor aborda. Essa realidade, muito mais que simples conclusões retiradas de suas considerações, constitui a motivação de seu empreendimento literário. Ela é uma marca característica do ser humano que Pascal procura demonstrar a partir dos vários temas abordados em seus escritos. Por esse motivo, neste trabalho procuraremos explicitar a relação existente entre as concepções de justiça no âmbito do pensamento de Pascal como sendo um traço sintomático da condição humana. Essa condição, compreendida e descrita por ele como paradoxal, pode ser constatada a partir dessa incursão sobre o tema da justiça e o tratamento que ele recebe no interior de sua obra, principalmente nos *Pensamentos*.

É notadamente reconhecido que o propósito geral dos *Pensamentos* era o de ser uma apologia da fé cristã. Igualmente reconhecido é o envolvimento desse brilhante pensador francês do século XVII com as disputas teológicas envolvendo a abadia de Port-Royal e Roma, sobretudo, com os temas relacionados à natureza humana. Não podemos perder de vistas esse contexto histórico nem esse propósito mais amplo que tencionava ser os *Pensées* enquanto nos detemos nas particularidades dos temas em seu interior. No fragmento 215¹, Pascal afirma que uma religião para ser verdadeira precisa ter conhecido a natureza humana. Em seguida ele afirma que conhecer a natureza humana equivale a conhecer a condição paradoxal da mesma, isto é, conhecer a sua grandeza e sua miséria e a razão de uma e outra. Pascal encerra o fragmento com uma pergunta retórica sugerindo que somente a religião cristã conheceu verdadeiramente a natureza humana. No fragmento 471 Pascal deixa claro que uma vez assumido o fato de que a natureza está corrompida e decaída de Deus, é possível ver por toda parte o caráter dessa verdade. Esse parece ser o percurso traçado pelo autor em seu projeto apologético; qual seja, o de descrever a condição humana para poder, a partir daí, explicar a razão desse estado por meio da teologia cristã; demonstrando assim, a razoabilidade da mesma (vide também Frag. 149, 393, 613, 229). Esses fragmentos parecem ser capazes de

¹ A numeração dos fragmentos utilizada neste trabalho se refere à edição de Louis Lafuma.

sustentar a nossa tese de que o que Pascal busca no interior de sua obra ao tratar dos temas clássicos da filosofia é apontar, por meio deles, a condição humana. Dessa maneira, compreender a condição humana como um paradoxo é condição para trazer para o âmbito da filosofia o princípio explicativo que nasce no solo da teologia cristã, e esse é o propósito geral que norteia todo projeto dos *Pensamentos*. Dessa maneira, temas como a verdade, felicidade e justiça, que aparecem nos seus escritos, ocupam uma posição secundária. Não se trata de estabelecer o fundamento ontológico desses temas, mas de apontar por meio deles o paradoxo inerente a condição humana, abrindo a partir daí, a possibilidade da explicação desse paradoxo por meio da Teologia Cristã.

CAPÍTULO I - A Noção de Justiça Universal

O tema da justiça em Pascal tem uma importância fundamental assim como nos grandes autores da filosofia. Desde a antiguidade a justiça tem sido um tema que despertou o interesse dos filósofos. Sócrates dedicou-se a entender o conceito de justiça ao debater com os sofistas, principalmente no diálogo da *República, de Platão*. Apesar de parecer um projeto político de Platão, a República é, antes de tudo, a tentativa de descrever o que seja a justiça. Esse é o tema dominante no diálogo. Várias definições são apresentadas por Sócrates e os demais personagens do diálogo. Dentre essas definições queremos destacar duas, que parecem relevantes para o presente trabalho. A primeira é aquela que entende a justiça como dar *a cada um o que lhe é devido*, conclusão que Sócrates e Polemarco chegam, mas com a qual não parecem muito satisfeitos. A segunda definição é aquela que diz que justiça é *a conveniência do mais forte*; contribuição que será dada pelo sofista Trasímaco, que entra na disputa com Sócrates. Esta última caracterização da justiça será relevante para o tratamento que Pascal concede a justiça estabelecida.

É preciso considerar que justiça no sentido platônico guarda sua relação entre o sensível e o inteligível. A virtude da justiça, que existe e pode ser praticada como uma arte presente entre os homens no domínio do sensível, seja ela a conveniência do mais forte ou a concessão do direito de cada um, é também uma idéia no plano inteligível que guarda uma relação intrínseca como tipo e arquétipo. Esse aspecto da justiça também será foco de nossa investigação nesse trabalho.

À semelhança de uma pintura, o conceito de justiça sofreu algumas pinceladas, ao longo da história da filosofia. Apesar das tonalidades diferentes que essas pinceladas puderam dar a esse conceito, essas definições apresentadas acima parecem representar bem as cores primárias de que essa pintura é feita. Ou seja, em vários momentos da história da filosofia nos deparamos com esses conceitos de justiça. Percebemos uma compreensão muito aproximada na concepção de justiça pelos principais pensadores dos períodos anteriores a Pascal, desde Sócrates, Cícero, Agostinho, Tomás de Aquino, Hobbes entre outros. Contudo, se o conceito de justiça aparece quase inalterado ao longo do tempo no pensamento desses filósofos, o

mesmo não pode ser dito do modo como eles pensaram a aplicação da justiça em seus sistemas filosóficos. A forma como a justiça tem sido aplicada nos diversos sistemas filosóficos tem resultado em pelo menos duas correntes de pensamento inconciliáveis, na fileira das quais os pensadores tem tomado suas posições para pensar a ordem civil e o direito. Essas correntes são o jus naturalismo e o positivismo jurídico. Ainda em nossos dias permanece a tensão entre essas duas correntes de pensamento acerca da justiça, e veremos como nosso autor se posicionou sobre o tema.

Para descrever a noção de justiça em Pascal é preciso abordar o tema em duas instâncias diferentes, isso porque o autor faz distinção clara entre dois tipos de justiça. Empregaremos, para efeito de distinção entre um conceito e outro, os termos *justiça universal* para designar o tipo de justiça que Pascal descreve como absoluta e *justiça estabelecida* para nos referirmos à justiça circunscrita à esfera da vida social - a justiça efetiva no mundo. A justiça do segundo tipo será objeto de nosso estudo mais adiante bem como a relação que esses dois conceitos guardam entre si.

O percurso que pretendemos seguir nesse trabalho será, em primeiro lugar, o de explicitar a noção de justiça em Pascal. Para tanto, uma definição do conceito de justiça se faz necessária. Por esta razão, será preciso expor o que Pascal entende por definição.

Também, a noção de justiça em Pascal guarda uma estreita relação com a noção de ordem. Por isso, é preciso descrever o que se pode chamar de uma teoria das ordens no pensamento do autor. Isto posto, então poderemos nos referir aos dois tipos de justiça compreendidos por Pascal e o que vem a ser cada um deles. Após descrever os dois conceitos de justiça, procederemos com uma análise sobre a condição humana que emerge dessa incursão no tema da justiça. Dessa análise, esperamos extrair não só uma compreensão da ordem política conforme Pascal a entendeu como também por em relevo o traço marcante da condição humana, isto é, sua condição paradoxal.

1.1. O Problema da Definição em Pascal

Antes de discorrermos sobre a justiça universal existe uma questão que merece

atenção, o problema da definição. No contexto dos escritos pascalianos, falar de justiça universal é referir-se a justiça de Deus. Conforme observou bem Édouard Morot-Sir², a designação *justiça de Deus*, pertence à tradição cristã em suas primeiras meditações. Ainda, de acordo com Morot-Sir, é interessante observar que a expressão *idéia de justiça* não ocorre nos Pensamentos, mas que Pascal fala de *essência da justiça e definição de justiça*, como podemos ver nos fragmentos 60 e 66.

Ao falarmos de definição de justiça precisamos levar em consideração a postura que Pascal tinha quanto às definições em si. Para ele o conceito de definição possui um significado muito específico. No seu ensaio: *o espírito geométrico, da arte de persuadir*, Pascal esclarece o que ele entende ser a melhor forma de definir.

Segundo o nosso autor é preciso seguir o método dos geômetras quando se trata de definir algo. Em virtude da condição humana não permitir o acesso a um método absolutamente perfeito em que se definiria tudo e se provaria tudo, o método da geometria se qualifica seguramente como o mais certo. A geometria constitui um método adequado justamente por não pretender definir nem provar tudo. Pois para tal empreendimento seria necessário um método perfeito e isto é impossível.

Verifica-se tal impossibilidade diante da dificuldade imposta ao espírito ao percorrer as séries causais das proposições e dos termos que se pretende explicar e definir. Certamente o espírito logo é convencido de que para provar as proposições e definir os termos atuais a investigação incorrerá, inevitavelmente, na necessidade de pressupor a precedência de outros termos e proposições numa sucessão que resulta numa espécie de *reductio ad infinitum*. E mesmo que não se admita essa redução ao infinito, a busca irá chegar ao que Pascal denomina *palavras primitivas e princípios claros*. Essas palavras primitivas e princípios claros são os indefiníveis. Eles não se submetem a ordem do discurso mas são amparados pela natureza. Quer dizer que embora não seja possível defini-los nem prová-los por meio da demonstração, a natureza nos convence com tanta força que ninguém duvida de sua realidade. A dificuldade em definir esses termos e provar essas proposições não está em sua obscuridade, e sim, na clareza com que eles se apresentam ao espírito. Essa clareza que acompanha naturalmente

² Édouard Morot –Sir, “la justice de Dieu selon Pascal”, artigo integrante do colóquio “Droit et pensée politique autour de Pascal” realizado em Clermont-Ferrant entre 20 – 23 de Setembro de 1990. Recolhido e apresentado por Gérard Ferreyrolles, publicado por Paris Klincksieck, 1996.

esses termos e essas proposições é percebida por todos.

Deste jeito, vê-se claramente que há termos incapazes de ser definidos; e, se a natureza não tivesse suprido esta falha com uma idéia semelhante que deu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas, em vez de as usarmos com a mesma segurança e a mesma certeza com que seriam explicadas de uma maneira perfeitamente isenta de equívocos; porque foi a Natureza que, sem palavras, nos deu uma inteligência mais límpida do que a arte nos fornece com as nossas explicações. (*O Espírito da Geometria, da Arte de Persuadir*, pgs. 20,21)

O tipo de definição que os geômetras consideram necessárias são as definições nominais. Tratam-se das *imposições de nome às coisas que se designam claramente em termos perfeitamente conhecidos*. As definições geométricas estabelecem uma relação puramente nominal entre a coisa de que se fala e o nome empregado para designá-la. Está totalmente fora do alcance e da pretensão desse tipo de definição qualquer referência à natureza ou essência da coisa designada. Há, portanto, uma diferença conceitual entre definição de nome e definição de coisa. O primeiro tipo diz respeito à atribuição de um nome a uma proposição que seja reconhecidamente aceita e tem como propósito esclarecer e abreviar o discurso. Esse termo deve ser claro e desprovido de qualquer outro significado, de tal maneira que, ao ser referido, ele remeta o pensamento àquela proposição que foi abreviada e resumida num termo somente. Esse procedimento é essencial para evitar os equívocos e não tornar o discurso confuso. Por exemplo, para encurtar o discurso, empregamos o termo *par* para designar aquela condição em que se encontram todos os números que são perfeitamente divisíveis por dois. Dessa forma, sempre que for preciso, no discurso, referir-se à esta condição “todos os números que são perfeitamente divisíveis por dois”, podemos substituí-la pelo termo “número *par*”. Existe uma relação perfeitamente intrínseca entre o termo e a condição que ele designa de tal maneira que, ao ouvir a expressão *par* meu pensamento se dirige imediatamente para o seu significado. O segundo tipo de definição, isto é, definição de coisa, pretende referir-se às propriedades das coisas. Esse tipo de definição está para além da arte dos geômetras e Pascal não o considera como um meio viável.

Portanto, a definição na concepção dos geômetras se limita a definição nominal. Também o rigor desse método exige que não defina as palavras primitivas nem prove as proposições ou princípios claros. Pois essa tentativa, além de ser inútil, ela demonstra-se ridícula. Pascal ilustra essa demonstração citando Platão que teria definido o homem como um ser bípede e implume, sendo posteriormente ironizado por Diógenes que teria depenado um galo e o apresentado como o homem de Platão. O ponto que Pascal quer salientar é que certos termos não carecem de definição, pois o próprio nome com o qual é designado carrega consigo a idéia tão fortemente relacionada que nenhuma outra definição, além da nominal, pode lhe acrescentar mais luz que aquela idéia que temos desse objeto naturalmente, embora não possamos exprimi-la. Isso não significa que todos têm a mesma compreensão do que seja a essência do homem, mas que todos, ao ouvirem o termo homem, dirigem o seu pensamento ao mesmo objeto. Esta é a função da definição nominal.

Seguindo esse método, o discurso estará isento dos vícios que eventualmente o tornam confuso e poderá desempenhar com maior força a sua função que é a de demonstrar as verdades que se possui, satisfazendo, dessa forma, um dos modos de persuadir.

Mas é preciso ressaltar que esse não é o único modo de persuasão, conforme anuncia nosso autor em seu ensaio. De fato, dos dois modos em que consiste esta arte, este se revela seguramente como sendo o mais fraco. Sua fraqueza repousa sobre o número limitado das coisas que se deixam demonstrar e pela exigência rigorosa de nossa razão. Em contrapartida, nossa vontade se apresenta muito mais tolerante e propensa a crer naquilo que nos agrada, embora se revele insatisfeita diante de cada movimento de nossa imaginação pelos quais se deixa conduzir. Mas é por meio dessa faculdade que nosso pensador encontra o modo mais poderoso de persuadir. “*A arte de persuadir*”, nos diz Pascal, “*consiste tanto em agradar como em convencer, de tal modo os homens se governam mais pelo capricho que pela razão!*” (idem, pg 42).

Se por um lado a razão precisa ser convencida por meio das verdades demonstradas, por outro, a vontade precisa ser agradada e nisto leva vantagem, pois os homens são muito mais levados a crer pelo prazer do que pela prova. Desse modo, tanto a vontade como a razão tem *os seus princípios e os primeiros motores das suas ações*. Os do espírito são as verdades naturais e conhecidas por todos os homens e os da vontade são certos desejos naturais e comuns a todos os homens. Pascal enumera algumas situações em que a arte de persuadir se

revela gradualmente mais poderosa. Por exemplo, quando se conhece os princípios e deles se utiliza no discurso mostrando a relação que eles possuem com as verdades confessadas. Ao proceder assim o espírito não enfrentará muita dificuldade em consentir com essas verdades demonstradas. E isso segue uma gradação: Aquelas verdades que possuem uma “união estreita” com os objetos da nossa satisfação são facilmente consentidas desde que se demonstre essa relação. Aquelas verdades que se relacionam em conjunto com as verdades reconhecidas, isto é, os princípios pelos quais opera a razão, e os desejos do coração, tem o consentimento garantido. Ou seja, quando se alia a razão e o sentimento não há como resistir. Mas quando as verdades que se pretende fazer acreditar estão em desacordo tanto com os princípios reconhecidos quanto os prazeres que nos agradam serão rejeitadas com facilidade. A maior dificuldade se apresenta quando as coisas que se quer fazer acreditar estão de acordo com as verdades estabelecidas mas, ao mesmo tempo, em desacordo com os nossos prazeres. Aqui será travada uma grande batalha entre a razão e a vontade. Voltaremos a este assunto mais adiante, por ora basta dizer que na arte de persuadir é preciso levar em consideração estas duas faculdades e reconhecer o predomínio de uma sobre a outra em várias situações. Pascal deixa claro que em virtude da condição humana, quase que invariavelmente a vontade prevalece. Esta imperiosidade da vontade poderia nos levar a crer que a arte da persuasão é algo simples e fácil desde que se agrade a vontade. Mas isso que parece ser a sua simplicidade revela exatamente a sua complexidade, pois a alma é afetada de tal forma e por tantos objetos que lhe proporcionam prazeres que é impossível sistematizar um método dessa natureza. Além da infinidade de sentimentos e objetos que lhe causam esta afetação, é impossível sistematizar o método de agradar porque, nos diz Pascal, os princípios do prazer não são firmes nem estáveis em cada indivíduo. Isso se percebe com clareza tal “*que não há homem absolutamente nenhum mais diferente de outro que de si próprio nas diversas épocas da sua vida*”(idem, p. 42)

O motivo de toda esta abordagem sobre o que significa definição para o nosso autor e a relação que ela tem com a demonstração que, por sua vez, está associada com um modo de persuasão, consiste em apontar, em primeiro lugar, para o significado bastante específico que a definição possui para Pascal, isto é, a definição puramente nominal. Em segundo lugar, determinar, a partir das considerações feitas sobre a arte de persuadir, a natureza do discurso acerca da justiça. A justiça é considerada pelo nosso autor como princípio claro e como verdade reconhecida por todos, e, portanto, passível de demonstração ou ela é um tema de tal

natureza que para produzir um discurso convincente a seu respeito é preciso recorrer à imaginação? É a justiça um tema próprio da ordem da razão, e portanto, demonstrável; ou da ordem da vontade?

Conforme Pascal, os princípios de ação da razão são “*verdades naturais e conhecidas por todos os homens...além de muitos axiomas particulares*”(idem p. 40). Já os princípios de ação da vontade são “*certos desejos naturais e comuns a todos os homens, como o desejo de ser feliz que ninguém pode deixar de ter, além de muitos objetos particulares que cada um segue para lá chegar*”. (idem p. 40). A felicidade é apontada por nosso autor como um dos objetos da vontade. Embora não esteja bem explícito nos textos de Pascal a relação entre a felicidade, verdade e justiça, parece ser possível identificar esses temas como pertencentes à mesma ordem, isto é, a ordem da vontade. Conforme a citação acima, bem como o fragmento 148, a felicidade é, sem nenhuma dúvida para Pascal, um objeto da vontade. “*Os homens todos, sem exceção, desejam ser felizes. Por distintos os meios que usam, tendem todos a esse propósito...A vontade jamais executa a menor diligência, a não ser com esse fim.*” O desejo pela verdade aparece no fragmento 401 como uma aspiração irrealizável e ao mesmo tempo como um desejo inevitável. A relação entre o desejo pela felicidade e o desejo pela verdade parece claro nesse fragmento, o que coloca tanto a busca de uma quanto da outra como objetos da vontade. *Aspiramos a verdade e achamos apenas incertezas. Procuramos a felicidade e encontramos somente miséria e morte. Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes da certeza ou da felicidade.*

Quanto à justiça, embora o fragmento 148 não afirme explicitamente a justiça como objeto da vontade, ele parece sugerir uma relação muito próxima entre felicidade e justiça. *Que o homem sem a fé não pode conhecer o verdadeiro bem, nem a justiça.* Se identificarmos o *verdadeiro bem* nessa frase como sendo a felicidade, o que parece ser perfeitamente possível se levarmos em conta o contexto imediato bem como a tradição filosófica, então temos uma relação direta entre felicidade e justiça. A lógica que parece estruturar esse raciocínio é que a vida feliz pressupõe a vida justa. O conhecimento ou posse de uma resulta diretamente na outra.

Também, no fragmento 933 existe uma relação que parece autorizar uma conclusão da justiça como objeto da ordem da vontade. Pascal cita três ordens de coisas: a carne, o espírito e a vontade. Em seguida ele relaciona três categorias a essas três ordens, identificando cada

uma dessas categorias a uma ordem específica. À ordem da carne ele relaciona os reis e os ricos, à ordem do espírito ele relaciona os curiosos e cientistas e por fim, à ordem da vontade ele relaciona os sábios e estes tem como objeto a justiça. Dessa forma parece ficar estabelecido a relação entre a vontade e a justiça, ou seja, a justiça é pertencente à ordem da vontade do mesmo modo que a felicidade e a verdade. Parece ser o que também compreendeu Édouard Morot-Sir ao comentar o fragmento 933:

Instinct, besoin, réminiscence de justice originelle ne se réfèrent ni à la chair ni à l'esprit, mais à la volonté...La justice en l'homme est donc de l'ordre de la volonté. Cependant cette faim, qui est aussi la qualité spirituelle la plus haute, a beau renâître sans cesse dans le coeur de l'homme et dans ses discours, elle reste toujours variable et instable. (La Justice de Dieu Selon Pascal, p 282)

Dessa conclusão decorrem algumas consequências importantes para o tratamento do tema da justiça no pensamento do autor. Dentre estas consequências, uma que nos parece importante destacar é que, sendo um objeto da vontade, a justiça é um tema desprovido, no discurso, daqueles princípios claros e verdades naturais próprios da razão. Pois se a justiça é entendida como um objeto da vontade, então, em última instância, a justiça é um sentimento, um desejo, uma aspiração. Desse modo, para que um discurso acerca da justiça seja persuasivo, ele precisará, acima de tudo, apelar para os artifícios infundáveis da imaginação para que possa não convencer, mas sim, agradar. Parece ser exatamente esse tratamento que Pascal dá ao tema da justiça, apontando sempre para o aspecto controverso e instável da justiça estabelecida e para o aspecto inatingível de uma justiça absoluta.

Contudo, para melhor compreensão da justiça como objeto da vontade, é necessário recorrer ao conceito de ordem, um tema recorrente no pensamento de Pascal.

1.2. A Teoria das Ordens em Pascal

O tema das ordens está bem presente nos escritos de Pascal, embora não seja definida por ele como uma teoria. Seja para facilitar o discurso ou para estruturá-lo, nosso autor refere-se à realidade como se ela estivesse subdividida em determinadas ordens, como se houvesse um domínio próprio para cada conteúdo específico da realidade.

É da matemática que Pascal extrai o conceito das ordens, mas ele estende sua aplicação também a outras áreas como a ciência, a política e a religião. Assim como acontece na matemática, sobretudo nas operações aritméticas, a relação que os elementos mantêm uns com os outros seria totalmente condicionada à homogeneidade desses elementos em cada ordem. No ensaio *O Espírito Geométrico, da Arte de Persuadir*, nosso autor dá uma demonstração de como as grandezas de uma determinada ordem se relacionam umas com as outras. É a partir do princípio das duas infinidades que ele demonstra a relação das grandezas de mesma ordem. “*Em todas as coisas encontramos duas infinidades, uma de grandeza outra de pequenez*”(idem). Essas infinidades são equidistantes e divisíveis em si mesmas, quer seja um número, uma extensão, um movimento ou o tempo. Pois, por maior que seja uma grandeza que podemos imaginar, de qualquer um desses gêneros, será sempre possível aumentá-la através de operações matemáticas ou somando-a, ou multiplicando-a. Da mesma forma, o inverso se dá proporcionalmente. Pois, por menor que seja essa grandeza podemos dividi-la ou subtraí-la e encontrar um resultado, por meio dessas operações, que seja inferior àquela grandeza imaginada. Esse procedimento pode ser repetido indefinidamente gerando sempre uma nova grandeza que se estende ao infinito. Contudo, essas operações só podem resultar num acréscimo ou num decréscimo infinito quando as grandezas envolvidas são do mesmo gênero. Neste caso, tomando-se uma unidade numérica qualquer e somando-a à outra unidade o resultado sempre será uma nova unidade maior que aquela unidade tomada. Esse processo estende-se ao infinito porque sempre será possível acrescentar ao maior número imaginado uma nova unidade gerando um número superior ao que foi imaginado. Do mesmo modo, ao ser subtraída, essa unidade imaginada resulta numa unidade inferior estendendo-se ao outro infinito. Assim, os números estão contidos entre duas infinidades, podendo se estender indefinidamente sem nunca chegar a uma unidade que seja o maior número possível e ponha fim ao processo, nem tampouco, essa unidade pode, ao ser subtraída, chegar a uma unidade numérica tão ínfima que não seja mais passível de subtração. Do mesmo modo, esse processo se aplica à extensão, ao movimento e ao tempo. Assim, os números estão entre o macro e o micro infinito sem jamais atingirem o maior dos números e sem jamais reduzirem-

se ao zero. Essa mesma distância que se observa entre a unidade e o zero também deve ser conservada entre o espaço divisível e o indivisível, entre movimento e o repouso, entre o tempo e o instante.

Porque todas essas coisas são heterogêneas relativamente às suas grandezas...Encontrar-se-á uma correspondência perfeita entre estas coisas; pois todas estas grandezas são divisíveis até ao infinito, sem caírem nos seus indivisíveis, de maneira que mantêm o meio termo entre o infinito e o nada. (Pascal, O espírito geométrico, pg 33).

Dessa forma, o zero, que não é do mesmo gênero dos números, por mais que seja multiplicado não resultará numa nova unidade. Portanto, o zero é um indivisível de número. Da mesma forma que um zero de extensão somado a outro zero de extensão não pode gerar uma unidade extensa, e assim por diante. Os indivisíveis são heterogêneos em relação aos divisíveis, quer sejam de número, de extensão, de movimento ou de tempo. Por isso ao serem submetidos às operações matemáticas não resultam numa grandeza do mesmo gênero que os divisíveis.

Um indivisível é aquilo que não tem nenhuma parte; a extensão é o que tem varias partes separadas. Acerca destas definições, digo que dois indivisíveis unidos não fazem uma extensão. Porque, quando estão unidos, tocam-se cada um numa das partes; portanto, as partes por onde se tocam não estão separadas, visto que, do contrário, não se tocariam. Ora, por sua definição, eles não tem outras partes, não possuindo, por conseguinte, partes separadas; portanto não são uma extensão, segundo a definição da extensão que implica partes separadas...eis como se demonstra que dos indivisíveis não são do mesmo gênero dos números. Daí decorre que duas unidades podem fazer um número, porque são do mesmo gênero; e que dois indivisíveis não podem fazer uma extensão porque não são do mesmo gênero. (Pascal, O Espírito Geometrico, XVII, §76-79).

Portanto, a noção de ordem já está posta por Pascal, a partir da constatação de que para gerar um efeito válido em certo domínio é necessário atender à exigência de homogeneidade entre os objetos e as grandezas desse domínio. Embora no ensaio *O Espírito Geométrico* as grandezas empregadas por Pascal para demonstrar o princípio das duas infinidades e a noção de ordem sejam de natureza matemática, o autor já indica em sua conclusão a possibilidade de transpor esse princípio do domínio da matemática para o da ética ao propor que os homens considerem esse princípio e se reconheçam entre essas duas infinidades. Tal consideração e reconhecimento deveriam proporcionar ao homem um conhecimento e uma estima mais justa de si.

Mas se no ensaio *O Espírito Geométrico* Pascal já aponta de forma clara uma relação entre as infinidades e o homem, indique claramente a necessidade de manter uma relação homogênea entre as grandezas e os objetos de mesma ordem e ainda deixa sobressair os contornos da noção de ordem, essa noção ganha maior brilho e clareza nos fragmentos 933 e 308 dos Pensamentos. No fragmento 933 Pascal enumera três ordens de coisas existentes no mundo:

Existem três ordens de coisas existentes no mundo: a carne, o espírito e a vontade. Os carnis são os ricos, os reis. Eles tem por meta o corpo. Os curiosos e os cientistas tem por meta o espírito. Os sábios tem por meta a justiça. Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a ele. Nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência. Nas espirituais, a curiosidade propriamente. Na sabedoria, o orgulho propriamente (frg 933).

Dessas três ordens enumeradas por Pascal nesse fragmento, as duas primeiras são de fácil entendimento. A primeira – ordem da carne – diz respeito ao corpo. Portanto, relaciona-se com todas as grandezas dessa mesma natureza. É a ordem de natureza física em que se dá a relação entre os corpos. Trata-se, portanto, de uma relação puramente mecânica regida pela força. A segunda ordem – do espírito – é a ordem da razão e se relaciona com o conhecimento e a ciência. Entretanto, não está muito claro do que se trata a terceira ordem que aparece nesse fragmento. Para compreendê-la melhor precisamos comparar esse fragmento com os fragmentos 308 e 58, pois neles Pascal identifica a terceira ordem como sendo a da caridade: “a distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade, porque esta é sobrenatural” (frg 308).

A diferença que aparece entre os fragmentos 933 e 308 se explica pelo fato de que no primeiro Pascal está descrevendo as ordens pelos objetos visados pela vontade que se inscreve no domínio de cada ordem, enquanto que no fragmento 308 ele aponta para a diferença de gênero de cada ordem enquanto conserva o fim e os objetos apropriados a cada uma dentro de um ordenamento perfeito, conforme observa Maria Isabel Limongi:

O fragmento P 933-460, partindo da distinção tradicional entre as três concupiscências - a da carne, a dos olhos e do orgulho -, apresenta a diferença entre as ordens como uma diferença entre três ordens de coisas - a carne, o espírito e a vontade - e distingue três tipos de homens - os carnais, os curiosos (ou instruídos) e os sábios - conforme eles "tenham por objetos" os corpos, os objetos do espírito ou a justiça. Assim, o que se sugere é que cada ordem de coisas é uma classe de objetos visados pela vontade, os homens distinguindo-se entre si pelos objetos que visam. O fragmento P 308-793, por sua vez, não fala mais em três ordens de coisas e, portanto, de uma diferença entre as coisas que se podem fazer própria ou impropriamente objetos da vontade, mas em três ordens diferentes em gênero, isto é, de uma diferença entre as ordens mesmas, enquanto três regiões ontológicas descontínuas: as ordens do corpo, do espírito e da caridade. Cada ordem é agora caracterizada como uma ordem de grandezas distintas e hierarquizadas, que produzem, de maneiras distintas, efeitos distintos e sem medida comum entre si. Mais ainda, cada ordem tem um modo próprio de produzir efeitos a partir de causas apropriadas. (*LIMONGI, Maria Isabel. Pascal e a ordem da concupiscência. Kriterion, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006.*)

Assim a teoria das ordens em Pascal é composta por três ordens distintas: a do corpo, a do espírito e a da caridade. Ao tratar do tema das ordens, Christian Lazzeri³ destaca quatro propriedades que o conceito de ordem em Pascal comporta e que achamos apropriado mencionar aqui.

³ Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*

A primeira propriedade do conceito de ordem, segundo Lazzeri, é aquele que diz respeito à expansão da ordem conforme o seu domínio de origem: *as relações das grandezas e seus objetos não podem interferir umas com as outras (idem)*. Essa propriedade destaca o caráter de incompatibilidade existente entre as grandezas próprias de uma ordem em relação às outras. Uma grandeza própria de uma ordem não pode produzir nenhum efeito numa ordem diferente da sua porque as regras de definição e de constituição de suas operações são específicas da sua ordem. Assim: *a força...nada pode no reino dos sábios (frag. 58)*. *De todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade... (frag 308)*. *Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo (frag 298)*. *É tão inútil e ridículo à razão pedir ao coração provas dos seus primeiros princípios por querer consentir neles, quanto seria ridículo o coração pedir à razão um sentimento em todas as proposições que ela demonstra por querer recebê-las (frag 110)*. Além do caráter incompatível existente entre as grandezas e objetos de cada ordem, Lazzeri também chama a atenção para o caráter incomensurável que uma ordem conserva em relação à outra.

Leur relations est donc celle d'une incompatibilité a-logique ou d'une incommensurabilité mathématiquement exprimée par l'existence entre eux d'une 'distance infinie' ou 'infiniment infinie' pour certains d'entre eux. (ib idem p. 268).

Assim, as ordens conservam suas regras de operação interna apenas para seus objetos e suas grandezas e não podem transpor os seus limites para interferir no modo de operar de outra ordem devido a diferença constitucional de cada uma e também pela distância infinita existente entre elas.

A segunda propriedade que Lazzeri aponta como característica do conceito de ordem em Pascal refere-se à existência de uma hierarquia entre as ordens. *Se elas não podem interferir diretamente umas nas outras, no entanto, elas podem se ordenar como inferior e superior conforme a relação de submissão e comando que podem ser qualificadas como justas ou injustas em razão do primado de um tipo de ordem sobre as outras (Idem, p 268)*. Lazzeri observa que no fragmento 308 existe uma relação assimétrica entre as ordens. A relação específica que existe entre as grandezas e objetos de cada ordem não pode produzir

nenhum efeito em outra ordem num sentido ascendente. Pois, *“todos os corpos, o firmamento, as estrelas, a terra e os seus reinos não valem o menor dos espíritos. Porque ele conhece tudo isso e a si mesmo; e os corpos, nada”*. Dessa maneira, a relação que mantém os objetos e as grandezas da ordem do corpo não é capaz de gerar nenhum efeito na ordem do espírito. Do mesmo modo a ordem do espírito não pode produzir nenhum efeito na ordem da caridade. E por fim, nem mesmo as duas ordens juntas – a do corpo e a do espírito – não são capazes de gerar o menor efeito na ordem da caridade. *“de todos os corpos juntos não se poderia conseguir um pensamentozinho. Isto é impossível e de outra ordem. De todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade, isto é impossível, e de uma outra ordem sobrenatural”*. De acordo com esse fragmento, além da incomensurabilidade e incompatibilidade que existe entre as ordens, também é possível afirmar que elas mantêm uma relação hierárquica entre si. Nesta relação a ordem do corpo está numa posição inferior à do espírito e esta inferior à da caridade. Também em sua carta de 1652 destinada à rainha Christine, da Suécia, Pascal reconhece essa hierarquia existente entre as ordens. Embora neste texto ele se refira apenas às duas primeiras ordens, fica evidente a relação de hierarquia que elas comportam. *“Les esprits sont d’un ordre plus élevé que les corps”*.

Contudo, se uma ordem inferior não pode produzir nenhum efeito na ordem superior, essa regra parece não se aplicar quando a relação entre elas é tomada num sentido vertical descendente. As ordens superiores parecem exercer algum tipo de efeito sobre as inferiores, como observa Lazzeri:

Mais Il apparaît à l’inverse que la charité qui exerce un effet sur la volonté, à défaut d’interférer directement sur les règles opératoires des puissances naturelles inférieures sur leurs objets propres, peut modifier la finalité selon laquelle ces différentes puissances s’y rapportent: sous l’effet de la charité l’esprit peut connaître autrement que pour satisfaire la vanité et le pouvoir sur les corps peut servir une autre fin que la libido dominandi – frag 933. Enfin, concernant les puissances naturelles elles-mêmes, l’ordre de l’esprit tout en demeurant dans le domaine de ses règles propres peut non seulement déterminer les conditions de l’action mais soumettre à un gouvernant de

nouveaux sujets... (Justice et force, ps 268, 269).

Se *Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a ele*, conforme anuncia o fragmento 933, a relação de hierarquia mantida entre as ordens aponta para uma relação estabelecida por Deus. Dessa forma, conclui Lazzeri, num estado de natureza integra a dependência que o homem tem de Deus é refletida pela dependência dos corpos em relação ao espírito e do espírito em relação à vontade e esta dependência é definida como relação de justiça e de ordem perfeita. Quando os homens agem sem considerar a possibilidade dessa submissão das ordens inferiores às superiores, então a justiça estabelecida por Deus aos homens que se inscreve na dinâmica dessa submissão se torna dominada pela concupiscência. O resultado dessa insubmissão é que cada ordem tomará os seus próprios objetos como um fim em si e não como meio para reportar-se à ordem superior.

A terceira propriedade do conceito de ordem proposto por Lazzeri diz respeito à relação de justiça existente na relação das ordens e suas grandezas. Existe, portanto, uma relação de justiça entre as ordens e o modo próprio de operar de cada uma. Essa relação de justiça se aplica não somente de forma externa às ordens, isto é, mantendo a hierarquia e a distância própria entre elas, mas também nas relações que as grandezas mantêm com os objetos dentro das suas respectivas ordens. Quando as grandezas agem sobre seus objetos de forma bem sucedida elas produzem neles necessariamente os seus efeitos. Ação bem sucedida equivale à ação das grandezas sobre seus objetos dentro de sua própria ordem, isto é, uma ação ordenada. Reconhecer esses efeitos e atribuir às suas grandezas causadoras o respeito que cada uma merece constitui num dever de justiça. Assim, não há como não reconhecer a genialidade de Arquimedes na ordem do espírito, o brilho de Jesus Cristo na ordem da caridade bem como o temor da força na ordem do corpo. O fragmento 58 parece sintetizar bem essa propriedade:

“prestam-se diferentes deveres a diferentes méritos, dever de amor ao encanto, dever de temor a força, dever de crédito à ciência. Deve-se prestar esses deveres, é injusto quem os recusa, e injusto quem exige outros.

No segundo discurso dos *Três Discursos sobre a Condição dos Grandes*, Pascal faz uma distinção entre dois tipos de grandezas – as naturais e as de estabelecimento. A cada uma dessas grandezas Pascal atribui o dever de respeito diferente. Às grandezas naturais é devido um respeito natural e às grandezas de estabelecimento é devido um respeito de estabelecimento.

“As grandezas naturais são aquelas que independem da fantasia dos homens porque consistem em qualidades reais e efetivas da alma ou do corpo que tornam ambos mais estimáveis, como as ciências, a luz de espírito, a virtude, a saúde, a força.” Por sua vez, *as grandezas de estabelecimento são aquelas que dependem da vontade dos homens que julgaram com razão dever honrar certas posições e associar a elas certos respeitos. As dignidades e a nobreza são desse gênero.*

A justiça repousa sobre a lógica das grandezas agindo ordenadamente, isto é, cada uma dentro de sua própria ordem. Portanto, conceder a cada uma dessas grandezas o tipo de respeito que lhe é devido constitui um ato de justiça. Inverter a aplicação dos respeitos em relação às grandezas seria uma injustiça, da mesma forma que exigir que o respeito próprio de uma grandeza seja empregado a outra de ordem distinta. Por isto, são falsos e injustos os discursos daqueles que querem ser temidos por serem belos e aqueles que desejam ser amados por serem fortes. Pois força e beleza são grandezas de ordens distintas, enquanto temor e amor são efeitos que essas grandezas provocam apenas quando agem no domínio de sua própria ordem. É próprio da força ser temida e da beleza ser amada, o inverso não pode ocorrer de forma ordenada, portanto, justa. A relação de justiça ainda se percebe nessa relação das grandezas no interior das ordens ao negar os respeitos que lhes são devidos. *“ele não é forte, portanto não o estimarei; ele não é hábil, portanto não o temerei”*(Frg 58).

Por fim, a quarta propriedade do conceito de ordem em Pascal, segundo Lazzeri, é aquela em que a relação entre as grandezas, seus objetos, suas regras operacionais e a relação de justiça interna ou externa à ordem que a define se aplica, na prática, aos indivíduos que podem exigir os deveres e os outros que devem cumpri-los. Ou seja, diz respeito a relação

entre governantes e governados. Segundo Lazzeri esse duplo conceito de justiça que opera na dinâmica das ordens tem por função ordenar as relações interpessoais. O conceito de justiça externo, aquele que se aplica na relação entre as ordens revelando o grau de hierarquia entre elas, é de natureza normativa e tem por fundamento a fé. Por essa razão ele pode ser transgredido de fato. Mas o conceito de justiça interna, que opera no interior de cada ordem relacionando-se com as grandezas, seus objetos e as regras operacionais não é de natureza normativa e não pode ser transgredido de fato. Essa relação de justiça no interior das ordens segue uma lógica semelhante a da causa e efeito. Dado a causa segue-se o efeito. O consentimento, nesse caso, não depende da disposição da vontade. Já na relação de justiça normativa a vontade pode exercer efeito no entendimento consentindo ou não com a legitimidade do direito ali resultante, não tem esse mesmo poder na relação de justiça interna. Assim, parece que o conceito de relação de justiça interna se mostra muito mais forte que aquele da relação externa. Também, segundo Lazzeri, nesse conceito de justiça interna à ordem, a noção de hierarquia não exerce mais nenhuma influência. Elas não são mais classificadas em superiores e inferiores, elas estão no mesmo plano e a injustiça será definida não mais pela intervenção de uma ordem na outra, mas sim, pela interferência de uma na outra. A justiça consiste, por conseguinte, em respeitar a relação de adequação interna de cada ordem e de manter a especificidade de cada uma delas. Parece que nesta quarta propriedade do conceito de ordem, Lazzeri está estabelecendo um grau de força entre as relações de justiça externa e interna às ordens. O que fica demonstrado é que a justiça inscrita na relação entre as ordens, isto é, a justiça externa, pelo seu caráter normativo é menos imperiosa que aquela justiça presente na relação entre as grandezas e seus objetos no interior de cada ordem. Enquanto esta parece resultar num assentimento imediato aquela é passível de resistência e transgressão.

Estas quatro propriedades das ordens propostas por Lazzeri parecem descrever bem o tema das ordens em Pascal. Sem dúvida alguma existe uma relação de incomensurabilidade entre as ordens bem como uma restrição interna imposta nas relações entre as grandezas e os objetos de uma ordem com as de outra. Do mesmo modo é evidente que as ordens conservam uma relação de hierarquia entre si. Também, parece estar bastante claro que existe uma relação de justiça entre as grandezas e os objetos no interior de cada ordem. E por fim, parece bastante razoável que o princípio de justiça impresso nas relações internas entre as grandezas e os objetos próprios de cada ordem assume um caráter mais irresistível ao assentimento do

que aquela justiça existente nas relações externas das ordens.

Retomando os fragmentos 933 e 308, percebemos claramente que Pascal atribui a cada ordem grandezas e objetos bem específicos. O corpo ou a carne se ocupa com aqueles objetos que tendem a satisfazer seus prazeres imediatos bem como os meios para obtê-los. É o domínio próprio da concupiscência. A ordem do espírito tem como objeto o conhecimento e a razão é uma grandeza própria dessa ordem. A ordem da caridade é aquela em que estão abrigadas as realidades ulteriores, as verdades divinas no reino dos céus, e, portanto, uma ordem de caráter sobrenatural. A grandeza própria dessa ordem é a vontade ou o coração.

Entretanto, é preciso tomar essa noção de ordem e considerar a dinâmica da mesma em dois contextos diferentes. É necessário considerar como funcionavam essas ordens antes da queda de Adão e como elas passaram a se comportar após a queda no homem. Antes da queda parece que havia uma relação harmoniosa entre a vontade e o espírito. Este último guiava a vontade até que ele pudesse conhecer os objetos a fim de oferecer à vontade, ainda imparcial, as condições necessárias para que esta pudesse então decidir. Com o advento da queda, a vontade se corrompeu ao escolher o objeto de seu deleite em lugar daquele que seu espírito lhe indicara. A vontade então experimenta a autonomia do espírito ao decidir por si e sem o aval deste. Ela se detém nos objetos e passa a ser guiada por si mesma de forma que, não dispondo da luz necessária do espírito para escolher com justiça, se deixa conduzir por outro princípio – o prazer. A sua corrupção é de tal natureza que ela é incapaz de voltar ao estado anterior. Mas não bastasse isso, ela também perturba o espírito e o confunde (Frg 149). Assim é possível referir-se a vontade como um tipo de ordem, conforme entendeu Maria Isabel Limongi:

Além disso, se diz da vontade que ela é, por si mesma, uma ordem de coisas já que "existem três ordens de coisas: a carne, o espírito, a vontade". Há, assim, uma "ordem da vontade" à qual pertence a justiça, que não é outra coisa senão a vontade dirigida a Deus, assim como há uma ordem do espírito à qual pertencem os objetos do espírito, e uma ordem da carne à qual pertencem os corpos. Assim, em sua ordem própria - na ordem da vontade - o objeto da vontade é a justiça. Quando a justiça não é visada de modo apropriado (isto é, em Deus), engendra-se o orgulho, que pode então ser compreendido como um desvio do objeto da vontade no interior de sua própria ordem. Em

contrapartida, as duas outras formas da concupiscência, a concupiscência dos olhos e a da carne, envolveriam algo mais. Nelas, a vontade parece mover-se para fora de sua ordem - para a ordem do espírito, na concupiscência dos olhos, e para a ordem do corpo, na concupiscência da carne. A concupiscência pode ser assim entendida, nesses casos, não como uma desordem da vontade no interior de sua ordem, mas como um movimento pelo qual a vontade passa a visar objetos pertencentes a outras ordens que não a sua. (LIMONGI, Maria Isabel. *Pascal e a ordem da concupiscência. Kriterion, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006*).

Essa caracterização da vontade como uma ordem não significa o acréscimo de mais uma ordem na teoria das ordens de Pascal. Elas continuam sendo três ordens como descritas acima. Referir-se à vontade como uma ordem é descrever a ação desordenada da vontade no interior de sua própria ordem, isto é, na ordem da caridade.

Em seu ensaio *Da Arte de Persuadir*, Pascal emprega o termo vontade para descrever uma das fontes de acesso às verdades que podem ser conhecidas. O outro termo que designa a segunda fonte de acesso à essas verdades é o entendimento. Assim, no homem pós-queda esses dois termos representam as “*duas entradas por onde as opiniões são recebidas na alma*” (p. 39, ver também frg. 110). Também esses dois termos são empregados de forma intercambiáveis respectivamente com outros dois – espírito e coração – descritos como “*portas por onde são recebidas na alma... as verdades ao nosso alcance*”(p.40). Nesse texto, Pascal destaca bem a dificuldade que a vontade enfrenta na sua atual condição para dar seu consentimento às potências que o solicitam. Ora sendo requisitado pelo entendimento mediante as demonstrações dos princípios e das verdades reconhecidas, ora diante dos encantos produzidos pelos objetos sobre os quais ela se detém.

É possível traçar alguns aspectos de cada uma dessas duas potências responsáveis pelo comportamento da alma do homem pós-queda. Devido sua obscuridade, o espírito se torna presunçoso por pretender julgar as ações da vontade. Esta, por sua vez, por haver se deslocado de sua ordem original, encontra-se corrompida, “*porque a inclinação para si é o começo de toda desordem, em guerra, em sociedade, em economia, no corpo particular do homem. A vontade é portanto depravada*”(Frg 421). Cada uma dessas duas potências possuem os seus

próprios “*princípios e os seus primeiros motores das suas ações*”(da *Arte de Persuadir*, p 40). . Os do espírito são as verdades naturais e conhecidas por todos os homens e os da vontade são certos desejos naturais e comuns a todos os homens. O método empregado por essas potências também difere um do outro, pois enquanto o espírito procede por meio do discurso o coração não procede assim. Para atingir seu objetivo, isto é, o consentimento da alma, o espírito precisa produzir um discurso ordenado conforme as regras apresentadas por Pascal no ensaio citado. É necessário que o discurso assim produzido demonstre de forma clara os princípios e as relações que estes mantêm com as verdades confessadas, conforme descrevemos anteriormente. O coração, por sua vez, não se utiliza do discurso, antes, se deixa levar pela dinâmica do prazer que os objetos lhe causam numa relação imediata com os mesmos. Por esta razão, enquanto o espírito precisa ser convencido, a vontade precisa apenas ser agradada. Enquanto o espírito acessa o conhecimento dos objetos através da árdua tarefa de associação dos princípios por um processo analítico, o coração apenas pressente esta verdade sem nenhuma arte, tacitamente. Também as capacidades de conhecimento dessas duas potências são bem distintas. Segundo Pascal, o número das verdades ao nosso alcance que entram na alma pela porta do espírito é muito limitado, ao passo que elas ali entram em multidão pelos caprichos da vontade. Os efeitos gerados na alma por essas potências podem ser descritos como conhecimento, quando produzido pelo espírito, e sentimento, quando produzido pelo coração, pois “*os princípios se sentem, as proposições se concluem (frg 110)*. Diante desses dois efeitos, a alma terá que decidir a cada instante, ou pela verdade demonstrada, ou pela voluptuosidade sentida.

Dessa maneira, Pascal contrapõe essas duas potências segundo as quais nós podemos conhecer. (frg. 423, 424,110). A relação que o coração mantém com o conhecimento parece, à primeira vista, sugerir que ele pertença à ordem do espírito, pois se refere a ele como um modo de conhecer e o conhecimento é por direito, o objeto da ordem do espírito. Contudo, o conhecimento que vem do coração é totalmente diferente daquele produzido pelo entendimento. Diferença esta que Pascal se esforça por demonstrar nos textos citados como descrevemos acima. De fato, não se trata de potências de uma mesma ordem, mas sim, de uma inscrição de uma potência própria de uma ordem no domínio de outra. Conforme demonstramos acima, a vontade depois da queda age desordenadamente, seja desviando do seu objeto que lhe é próprio em sua ordem, Deus, seja agindo sobre os objetos das outras ordens. Não está mais restrita a sua própria ordem e atua de forma alheia na ordem do espírito

e do corpo. Essa ação desordenada da vontade dentro de sua própria ordem e sobre os objetos na ordem do corpo e na ordem do espírito resulta na concupiscência. Essa concupiscência se estende às três ordens na medida em que a vontade nelas se insere e se deixa conduzir pelo *modus operandi* de cada ordem como descrito por Maria Isabel Limongi.

Como resultado, a vontade não somente deixa de obter a satisfação que outrora encontrava quando se deixava guiar pelo espírito, como também obscurece o espírito que anteriormente era seu guia. Resulta dessa dinâmica desordenada um espírito limitado e confuso o que parece ser aquilo que Pascal chama de razão. Por outro lado, uma vontade corrompida, atraída e detida pelos encantos dos objetos e sem luz suficiente para conhecê-los parece descrever bem aquela potência que Pascal denomina imaginação. Em guerra contínua, essas duas grandezas corrompidas disputam pela atenção ou pelo assentimento da alma (frg. 621, 410, 44,).

Por outro lado, o coração também é aquele domínio específico em que se pode conhecer Deus. Mas para Pascal, Deus está escondido, o que equivale dizer que Ele não se deixa achar pelas investidas da razão. Logo, o único modo de conhecer Deus é aquele proporcionado pelo coração através da fé.

É o coração que sente Deus, não a razão. A fé é Deus sensível ao coração (frg 424).

Dessa forma, o coração é também esse domínio que serve como ponto de contato com as grandezas da ordem da caridade. Mas é preciso guardar a distância infinita que separa os objetos dessa ordem com os da natureza, conforme Pascal observa na introdução do seu ensaio *Da Arte de Persuadir*. Os objetos da ordem da caridade devem ser amados para então serem conhecidos. Parece que a corrupção da vontade também se explica por ter ela introduzido essa mesma dinâmica na relação com os objetos da natureza. Mas o coração é o domínio próprio do conhecimento das coisas da caridade. Eles são os legítimos merecedores do amor que o coração deve dispensar e não os objetos da natureza.

Isso implica em que o homem mesmo na condição em que se encontra, afastado de seu

estado de perfeição no qual fora criado, ainda pode conhecer Deus e os objetos da caridade. Contudo, esse conhecimento de Deus, não se trata de uma conquista do raciocínio mediante suas operações, mas sim, de um conhecimento que nasce no coração, por meio da fé. É, antes de tudo, uma intervenção divina inclinando o coração a crer, isto é, reconduzindo a vontade ao seu objeto originário.

“Não vos admireis de ver pessoas simples crerem sem raciocinar. Deus lhes dá o seu amor e o ódio de si mesmos. Inclina-lhes o coração a acreditar. Nunca se crerá, com uma crença útil e de fé, se Deus não inclinar o coração e se crerá logo que ele o inclinar (frg 380).

Não falo aqui das verdades divinas que procurarei evitar que caiam sob a arte de persuadir, porque elas estão infinitamente acima da Natureza, pois só Deus pode metê-las na alma e da maneira que Lhe aprouver. Sei que Ele quis que elas entrassem no espírito, através do coração, e não no coração através do espírito...”(Da Arte de Persuadir,p. 39).

De qualquer modo, o que queremos destacar, por ora, é a noção de ordem nos escritos de Pascal. Das observações aqui feitas e das propriedades proposta por Lazzeri o que queremos retirar e aplicar ao tema que estamos tratando neste trabalho é a noção de justiça nos escritos de Pascal, o que torna a consideração sobre as ordens imprescindível. Como podemos observar, no contexto das ordens a justiça se aplica não somente a um objeto próprio de uma ordem como também à dinâmica das ordens. A justiça é o objeto próprio da ordem da caridade visado pela vontade num ordenamento perfeito, isto é, justiça é a vontade dirigida ao seu verdadeiro objeto - Deus. Mas também, podemos entendê-la como sendo a adequação de cada grandeza operando no interior e em relação aos objetos de cada ordem especificamente. Nesse sentido, a justiça é a realização das grandezas ordenadas, isto é, direcionadas tanto aos seus objetos quanto aos seus fins próprios. Como objeto da ordem da caridade a justiça se caracterizará sempre como um objeto inatingível devido à corrupção e desordenamento da vontade. Mas embora não seja mais acessível diretamente, a justiça figurará sempre no horizonte da vontade como o seu objeto próprio mesmo quando ela se insere no domínio das outras ordens e visa outros objetos, quer seja como uma lembrança ou um vestígio do seu primeiro estado.

Deste modo, justiça em Pascal pode ser entendida como esse objeto da caridade, a vontade dirigida a Deus e como a manutenção de um ordenamento perfeito. Contudo, como é a vontade que se desvirtua e causa a desordem e parece que se fosse possível reconduzi-la ao seu objeto original todo o restante se reordenaria, isso faz da idéia de justiça como ordenamento perfeito uma consequência imediata da justiça como a vontade dirigida a Deus. Dessa forma, quando a vontade se distancia de seu objeto originário, ela não somente desordena toda estrutura das ordens como também tenta estabelecer uma nova ordem. E por esse motivo, essa nova ordem que a vontade tenta estabelecer só pode ser caracterizada pela injustiça. No caso de seu envolvimento com os objetos da ordem do corpo ela cria a ordem política. Essa ordem política, descrita por Maria Isabel Limongi como a *ordem da concupiscência* se caracteriza como tal por assumir o *modus operandi* específico da ordem do corpo.

Parece assim razoável pensar que a concupiscência da carne (que não é a única forma de concupiscência, mas a que nos interessa por ser a que produz a ordem política) é o movimento da vontade que, ao escolher objetos da ordem do corpo, inscreve-se nessa ordem, passando a operar segundo o modo dos corpos. (LIMONGI, Maria Isabel. *Pascal e a ordem da concupiscência*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006)

Desse modo, a ordem política que resulta desse engendramento da vontade na ordem do corpo, é marcada por um ordenamento que não mais corresponde àquele das três ordens, e portanto, a justiça que surge desse ordenamento não pode ser da mesma natureza que aquela do ordenamento perfeito. Enquanto aquela é resultante de uma busca ordenada da vontade, esta é uma consequência da ação desordenada da vontade. A justiça característica dessa ordem será melhor tratada no segundo capítulo. Agora nos ocuparemos com o conceito de justiça enquanto objeto da ordem da caridade, o que chamaremos de justiça universal.

1.3. A Noção de Justiça Universal

Nessa primeira apropriação do conceito de justiça em Pascal veremos que o tratamento dado pelo autor à justiça equivale a um objeto da ordem da caridade. Por isso usaremos os termos universal, verdadeira, absoluta ou divina, como termos intercambiáveis ao nos referirmos à justiça nessa acepção.

A grande maioria dos fragmentos em que Pascal trata do tema da justiça diz respeito à justiça estabelecida. Mas ele também deixa claro que no horizonte do seu pensamento a idéia de uma justiça universal sempre esteve presente. É o caso do fragmento 520 onde Pascal declara num *tom autobiográfico* como observou Édouard Morot-Sir (*La Justice de Dieu Selon Pascal*, p 283), a sua compreensão acerca da justiça.

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 eu 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 os países e homens mudando. E assim, depois de muitas mudanças de julgamento no que diz respeito a 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 (frag. 520)

A idéia de uma justiça contingente aparece nesse fragmento, mas também Pascal faz referência a uma justiça essencialmente justa, o que só pode significar a justiça universal. Isso não significa dizer que Pascal concebe a idéia de uma justiça universal vigente no mundo, mas sim, que ele concebe a noção de uma justiça universal. Ele identifica um tipo de justiça que está em contraste com outro e que pode ser percebido através do pronome *nossa* empregado, isto é, o contraste entre a nossa justiça e a justiça universal. Ao mesmo tempo em

que o autor revela a sua descoberta acerca da natureza da justiça efetiva no mundo, caracterizando-a como desprovida de uma essência justa, ele também aponta para a existência de uma justiça verdadeira e essencialmente justa. O acesso a esse tipo de justiça já é indicado pelo próprio autor, e não pode ser outro senão aquele através da revelação.

No fragmento 418 Pascal apresenta outro contraste existente entre essas duas noções de justiça – a desproporcionalidade. Há uma desproporção de ordem infinita entre a nossa justiça e a justiça divina. Assim como a unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, do mesmo modo a nossa justiça diante da justiça divina se torna insignificante. A partir da relação entre a unidade e o infinito, Pascal demonstra a possibilidade de se conhecer a existência de uma coisa sem conhecer a sua natureza. Desse modo, Mesmo que não seja possível conhecer a natureza ou a essência da justiça universal é perfeitamente razoável afirmar a sua existência.

1.3.1. A Justiça como qualidade da ordem caridade

Como observa Édouard Morot-Sir, o termo justiça usado por Pascal tem uma aplicação muito mais ampla e significa muito mais que uma virtude moral. A justiça nos escritos de Pascal refere-se a uma qualidade ontológica e estética.

La justice sur laquelle Pascal écrit, qu'elle soit divine ou humaine, est beaucoup plus qu'une vertu morale. Elle se réfère à une qualité ontologique qui s'applique à Dieu ou à l'homme, et à une qualité esthétique.(Édouard Morot-Sir, *la justice de Dieu selon Pascal*, ps. 286, 287).

Ele conclui esse parágrafo dizendo que não importa qual seja o texto de Pascal, o termo justiça qualifica primeiramente o ser, *seja Deus, a natureza ou o homem*. Dessa forma a justiça não pode ser entendida como um ser em si, mas sim como uma qualidade ou atributo de um ser. Quando aplicada a Deus, a justiça é, então, a designação de um atributo divino que tem na própria divindade a sua origem e razão de ser e, por essa mesma razão, ela é absoluta,

constante e verdadeira, pois qualifica o Ser supremo. Porém, quando aplicada ao homem a justiça será marcada pelas mesmas limitações que cerceiam a condição humana, ela será portanto, contingente, inconstante e falsa.

Como já mencionamos acima, Pascal faz uma distinção clara entre a nossa justiça e a justiça de Deus. Segundo o autor, existe um distanciamento de proporção infinita entre uma justiça e outra (Frag. 418). Essa afirmação já é o suficiente para entendermos que aquilo que tomamos por justiça (a nossa justiça) não pode ser, segundo Pascal, a manifestação da justiça divina. Dito de outro modo, a nossa justiça não tem como fonte de sua essência a justiça divina, ou seja, ela não é a realização no mundo da justiça universal nem uma emanção da mesma.

Dessa maneira, podemos perceber a partir daqui um grande distanciamento entre o conceito de justiça compreendido por Pascal e aquele sustentado pela tradição cristã, sobretudo por Agostinho⁴. Se para Agostinho é verdade que há uma enorme diferença entre a justiça dos homens e a justiça divina, também permanece verdadeiro que a justiça divina exerce uma influência direta e positiva sobre as leis na cidade dos homens.

Não serão então justas as leis que permitem a um viajante matar a seu assaltante, para que ele mesmo não seja morto? Ou ainda, o fato de ser permitido a um homem ou a uma mulher, cuja virtude querem violentar, de exterminarem o seu agressor, antes de serem estuprados? Ora, a própria lei ordena ao soldado de matar o inimigo. E no caso de ele se recusar a isso, teria punição por parte de seus chefes. Porventura, ousaríamos afirmar que tais leis são injustas e mesmo não serem leis? *Porque a mim me parece que uma lei que não seja justa não é lei. ... Reconhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna.* (Sto. Agostinho, O Livre Arbítrio, Livro I, Capítulo 5, §11 e Capítulo 6, §15 - grifo nosso).

⁴ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, Livro 19, cap 4, 21, 25, 27

Idem, *O Livre Arbítrio*, Livro I, cap 13

Para Agostinho a justiça divina exerce um papel positivo na ordem social servindo de fundamento para as leis dos homens, ou mesmo como um critério ideal para regular a convivência social. É bem verdade que para Agostinho isso somente se aplica quando se trata de descrever uma sociedade dos homens que esteja submetida a Deus. Se esse for o caso existe um aspecto dessa verdade que se aproxima do pensamento de Pascal como veremos mais adiante ao nos referirmos à justiça revelada, prerrogativa do cristão. Mas para Pascal, de um modo geral e no campo da política, a justiça divina não exerce nenhuma influência, ela é de outra ordem. O seu campo é restrito ao reino de Deus como uma qualidade própria dessa esfera. A cidade dos homens, para usar uma expressão agostiniana, nada mais tem a ver com a Cidade de Deus. Trata-se de ordens distintas e esse trânsito livre da justiça divina não é mais sustentado nos pensamentos do autor francês. A diferença existente entre os conceitos de justiça em Pascal é muito mais que uma diferença de natureza, é também uma diferença de ordem. Enquanto a justiça estabelecida é descrita como uma mera arbitrariedade da força, sem qualquer influência positiva da justiça divina e pertencente à ordem dos homens no mundo, a justiça universal é da ordem da caridade, tendo como sua jurisdição não o mundo dos homens, mas sim, o reino dos céus. Nessa concepção somente Deus é verdadeiramente justo.

Outra diferença que podemos apontar entre os dois pensadores, é que para Pascal, conforme mencionamos acima, o termo justiça significa mais que uma virtude, ele designa uma qualificação do ser. E isso equivale a dizer que Pascal está bem distante de acolher o pensamento da tradição cristã que caracteriza a justiça como uma das quatro virtudes cardeais: a coragem, a prudência, a temperança e a justiça. Esse era justamente o pensamento de Agostinho. As razões e descrição do porque nossa justiça não equivale a uma virtude, conforme os moldes da tradição cristã, pretendemos oferecer mais adiante ao falarmos da justiça estabelecida. Por enquanto basta dizer que a condição humana, sem o socorro da graça divina, acomoda apenas vícios e não virtudes. Aqui estamos apenas apontando essa diferença, pois nosso foco é compreender a justiça como uma qualidade divina.

1.3.2. A Justiça como qualidade ausente no mundo

Como o homem é uma criatura de Deus, e que foi criado conforme a sua imagem e

semelhança, no estado de graça antes da queda, o primeiro homem conheceu e participou daquelas qualidades pertencentes à ordem da caridade. Isso equivale dizer que ele conheceu a verdadeira justiça, a verdadeira felicidade e a verdade. Contudo, ele caiu desse estado de graça e como punição e consequência de sua própria presunção tornou-se injusto, infeliz e ignorante. O efeito de sua queda foi de tal magnitude que ele não consegue mais, pela luz de sua razão natural, acessar essas qualidades que lhe eram tão familiar. Contudo, traz consigo uma vaga lembrança dessas qualidades. É precisamente esse o caso da justiça. Tem-se apenas a lembrança dela sem, contudo, poder acessá-la. A justiça, portanto, não está mais presente no universo dos homens. Está restrita ao reino de Deus, que não pode mais ser acessado pela luz natural.

Criei o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus...Mas não pôde manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo e independente do meu socorro. Subtraiu-se à minha dominação e, igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, e fazendo revoltar-se as criaturas que lhe estavam submissas, tornei-as inimigas dele, de maneira que hoje o homem se tornou semelhante aos animais, e em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa de seu autor, de tanto que foram apagados ou perturbados todos os seus conhecimentos (Frag.149)

Se a justiça universal, que tem sua origem na própria divindade, num sentido positivo ela não mais interage no mundo dos homens, então ela não pode regular a vida em sociedade nem comunicar qualquer valor de maneira positiva, assim como Agostinho sustentava. Sendo assim, o que regulará a ordem social dos homens? Essa questão será respondida de forma mais detalhada mais adiante, por enquanto basta dizer que é nisso que constitui o ponto chave do pensamento de Pascal, que é o de perceber a comunidade dos homens como infinitamente distanciada de Deus, o que lhe permite explicar a sociedade e seus valores como mera construção humana sem qualquer fundamento natural, isto é, sem qualquer fundamento que esteja para além das potências que se correlacionam no surgimento dessa ordem. Ordem esta,

portanto, que não dispõe mais como seu critério regulador aquela forma pura da justiça.

Ao referir-se à justiça universal, Pascal o faz em relação a *uma qualidade espiritual* (Frag.85) ausente no âmbito da sociedade. E se tratando de uma qualidade espiritual o mundo não é propriamente a sua esfera. Assim, o homem deverá eleger uma nova qualidade que lhe servirá de fundamento enquanto cria a ordem social. Mas seguramente, ela não será a justiça universal:

Sobre que fundará o homem a economia do mundo que quer governar?... Sobre a Justiça? Ele a desconhece (Frag. 60). Veri juris – não temos mais (Frag. 86). O que mais me espanta é constatar que nem todos se admiram da própria fraqueza... como se cada um soubesse onde estão a razão e a justiça (Frag. 33). Passei muito tempo pensando que houvesse uma justiça, e nisso não me enganava, porque existe uma na medida em que Deus desejou revelá-la a nós. (Frag. 520). Que o homem sem fé não é capaz de conhecer o verdadeiro bem, nem a justiça (Frag. 148). Não há uma desproporção tão grande entre a nossa justiça e a de Deus como entre a unidade e o infinito (Frag. 418).

Todos esses fragmentos nos dão a entender que a justiça em seu sentido universal é algo que está para além do alcance do homem em seu estado atual. Devido à condição humana, proporcionada pela queda, o homem não conhece e nem tem acesso a verdadeira justiça. A verdadeira justiça não serve mais de guia para seu julgamento, pois lhe é desconhecida, tendo dela apenas uma lembrança distante e opaca como objeto originário da vontade antes da queda, enquanto mil e uma outras forças imprimem sobre sua vontade, de forma tão próxima e com tonalidade tão vívida, impressões que arrastam o seu interesse. Assim, a justiça universal é de tal grandeza e possui uma natureza tal que no estado em que o homem se encontra não dispõe mais de instrumentalidade suficiente para atingi-la.

A justiça e a verdade são duas pontas tão sutis que nossos instrumentos se mostram grosseiros demais para as poder tocar com precisão. Se

acaso o conseguem, desgastam-lhes as extremidades e se firmam em torno, antes sobre o falso do que sobre o verdadeiro (Frag. 44).

1.3.3. Como Temos a noção da Justiça Universal

Diante dessa impossibilidade de acessar por uma via positiva a justiça universal, resta ao homem referir-se a ela por uma outra via – a via negativa. Se para Pascal é fato que não dispomos mais de um acesso direto a justiça universal, isso não quer dizer que ela não exista. Ela é real e somos capazes de apreender certos aspectos da mesma, embora não possamos acessá-la diretamente. Se nossos instrumentos são rudes demais para abarcar o verdadeiro, seguramente eles tocam o falso, e tocando o falso nos apercebemos do verdadeiro. Embora o brilho dessa verdadeira justiça não seja visível aos homens, toda escuridão deixada pela sua ausência é bastante reconhecível. Pascal demonstra isso em vários fragmentos dos *Pensées*, como neste: “*embora não se possa apontar o justo, vê-se bem o que não o é*” (Frag. 729).

Essa dinâmica usada por Pascal está bem presente em seu pensamento e representa um peso muito grande no que diz respeito a sua abordagem apologética. Essa é a mesma dinâmica usada para persuadir os céticos da existência de Deus. Não se trata de apontar o objeto e proceder com a demonstração das evidências como se fosse um procedimento científico. Ao contrário, Pascal se afasta e muito dessa linha de argumentação, e chega mesmo a criticar aqueles que assim procedem. A conclusão mais certa acerca de Deus que podemos chegar por meio da razão é que Ele é um *Deus escondido*. Isso é uma constatação plausível à nossa razão. Temos muitas evidências da existência de Deus no mundo, mas são evidências que se inferem muito mais pela suas obscuridades do que pelas suas clarezas. É através do negativo que percebemos o positivo, parece que assim também entendeu Lebrun:

Há um esquema que transborda a meditação sobre o cristianismo e domina todo o pensamento de Pascal, a saber, que, sem o encontro do

negativo, não haveria para nós marca segura de posse da verdade.... O Bem só se atesta através do Mal, assim como o verdadeiro só se afirma através do falso que exclui. Não há positivo a não ser na esteira do negativo.(Gérard Lebrun, Blaise Pascal, ps 100,101)

Nos fragmentos 781 e 3, Pascal afirma que o procedimento que busca convencer os homens da existência de Deus e da veracidade e força da religião cristã lançando mão do argumento cosmológico, é, antes de tudo, um procedimento que serve mais para inspirar o desprezo ao cristianismo do que o convencimento. Esse tipo de prova se revela extremamente fraca e ainda corre o perigo de confundir o cristianismo com o deísmo (Frag. 449). Portanto, não pode residir nesse expediente a força da religião cristã. Deus está oculto ao homem desde a queda, de modo que não há como conhecê-LO pela luz natural. Essa expressão “luz natural” refere-se à razão humana, que de acordo com o nosso autor se acha corrompida (Frag. 600). Desse modo, o conceito de um Deus escondido não é exatamente o de um Deus intrínseco à matéria como entendido pelo panteísmo; mas sim, o conceito de um Deus escondido à razão humana. Muito embora, seja verdade que o mundo tenha sido criado por Deus e, portanto, Sua impressão esteja gravada em toda a criação, a razão humana não consegue decodificar tais impressões, por achar-se corrompida. Por meio natural, isto é, sem a fé e o socorro da graça, toda comunicação com Deus está impossibilitada. Dessa forma, todos que buscam conhecer Deus por essa via não o encontrarão. Mesmo que julguem ter alcançado um conhecimento de Deus através da razão somente, esse seguramente não será o Deus dos cristãos. No entanto, é exatamente nessa obscuridade de Deus que se encontra a chave para a compreensão da religião cristã, na qual a fé desempenhará um papel fundamental.

É o que a Escritura aponta ao afirmar, em tantos pontos, que aqueles que procuram Deus o encontram. Não é dessa luz que se fala, “como da claridade em pleno meio-dia”: não se diz que os que procuram a luz em pleno meio-dia ou a água no mar as acharão; e então, na verdade, mister se faz que a evidência de Deus não seja dessa ordem na natureza. Por isso ela nos diz em outra parte: *Vere tu es Deu absconditus* (Frag. 781).

O tema do Deus escondido é uma idéia fundamental na obra de Pascal e que é bastante discutida na obra de Lucien Goldmann⁵. Segundo Goldmann, *O Deus escondido é para Pascal um Deus sempre presente e sempre ausente e não presente às vezes e ausente às vezes* (Lucien Goldmann, *le dieu caché*, p 47). Essa é uma referência ao caráter enigmático da relação entre Deus e os homens depois da queda. Deus se mostra com clareza aos que o buscam socorridos pela graça mas se oculta para aqueles que não o procuram, embora todos os eventos de alguma maneira anunciam algo sobre Deus. Dessa forma Deus permanece velado aos obstinados, mas ao mesmo tempo descoberto aos que se submetem pela fé à sua revelação. Essa situação de obscuridade e claridade é justa ao homem devido seu estado. E podemos dizer que de certa forma, isso revela um aspecto da justiça de Deus.

Retomando o tema da justiça, dizíamos acima que a justiça universal ou divina é uma qualidade espiritual, um atributo da divindade. Assim como Deus se acha inacessível ao homem pela via da razão natural os Seus atributos também se encontram, pelo mesmo motivo, inacessíveis. Por isso, da mesma forma que pode referir-se à existência de Deus por uma via negativa, o mesmo pode ser dito em relação aos seus atributos e por consequência, à Sua justiça. Essa parece ser a mesma compreensão de Édouard Morot-Sir:

Une idéé permanente et universelle de la justice est donc inaccessible à l'homme. Toutefois il est capable d'en saisir certains aspects, et finalement, par sa raison meme, de l'appréhender comme un principe inconnaissable, comme un mystère. D'abord la justice divine peut être approchée la voie de la négation. (Édouard Morot-Sir, *la justice de Dieu selon Pascal*, §4, pg 283)

1.3.4. A Justiça Revelada

Temos nos referido à justiça como uma qualidade divina, pertencente à outra ordem e

⁵ Lucien Goldmann, *le dieu caché*

ausente deste mundo. Contudo, Pascal parece conceber uma única maneira pela qual ela pode se relacionar com os homens novamente. Mas se existe um meio pelo qual os homens podem acessar a justiça divina, seguramente esse meio não poderá ser, por todos os motivos expostos acima, o da razão natural. Da mesma forma, o âmbito em que será possível sentir e perceber essa justiça verdadeira não será o da esfera política. Resta, portanto, dizer que o meio pelo qual é possível acessar a justiça divina é a fé e o seu âmbito é o da esfera religiosa. Se por um ato de injustiça o homem caiu do seu estado de graça, Deus que é justiça, e na queda manifesta esse atributo condenando-o a um estado de miséria, também é um Deus de misericórdia, e para manifestar esse outro atributo providenciou um meio para que o homem volte ao estado de graça do qual decaiu.

A justiça de Deus deve ser enorme como a sua misericórdia. Ora, a justiça para com os réprobos é menos enorme e deve surpreender menos do que a misericórdia para com os eleitos (Frag. 418).

Nesse fragmento aparece a referência aos eleitos que representam aqueles que Deus escolheu para livrar do estado da queda. A teologia cristã, mais especificamente a doutrina da predestinação, que ensina que Deus escolheu salvar alguns homens baseado unicamente em Sua vontade, traz a lume tanto a justiça como a misericórdia de Deus. Os eleitos não são salvos por obras de merecimento apenas, como sustentavam os molinistas. Nem tampouco são salvos por uma vontade absoluta de Deus sem qualquer mérito humano, como insistiam os calvinistas. Pascal parece se esforçar para aproximar essas duas posições teológicas aparentemente contraditórias, apontando para a salvação do homem como um esforço conjunto tanto da justiça como da misericórdia de Deus. Um tema que não parece muito bem resolvido em sua teologia. De qualquer forma, todos os homens se encontram numa mesma condição digna da danação eterna com justiça, portanto, os não eleitos não podem acusar Deus de injustiça, pois sofrer a danação eterna devido o pecado original, é uma pena justa. Deus não estaria sendo injusto para com os não eleitos, mas sim gracioso para com os escolhidos. Dessa maneira são ressaltadas essas duas qualidades da divindade: a justiça e a misericórdia.

Deus quis redimir os homens e abrir a salvação aos que o procurassem. Mas os homens se tornam tão indignos disso que é justo que Deus recuse a uns, por causa de seu endurecimento, o que proporciona a outros por uma misericórdia que não lhes é devida. (Frag. 149)

É em torno desse tema que Pascal iniciará suas discussões com o seu interlocutor das *Provinciais*⁶. É bem verdade que o denso volume dessas discussões giram em torno da casuística dos jesuítas, mas tem como ponto de partida as doutrinas relacionadas à graça.

O meio que torna possível essa reconciliação com Deus é a revelação de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Ele é apresentado nas Escrituras como o salvador e libertador dos pecadores. Também é ele quem revela Deus aos homens. Ele é o mediador entre Deus e os homens (1ª Timóteo 2:5). É, portanto, a única salvação para os homens em seu estado de miséria. Ele é descrito como *o verdadeiro Deus dos homens* (Frag. 189).

Portanto, é o próprio Deus se revelando aos homens. Mas essa revelação não é percebida por meio de sua razão, mas sim pela fé. “*Fé - diz Pascal – é Deus sensível ao coração, não a razão*” (Frag. 424). E para que a fé seja de fato exercitada, o mistério da encarnação de Jesus Cristo é visto por Pascal como uma forma justa para sua revelação, mantendo a mesma idéia do Deus escondido que discutimos acima.

No fragmento 449, Pascal afirma que existem duas verdades que a religião cristã ensina ao mesmo tempo e essas verdades são respectivamente a capacidade dos homens de alcançarem Deus e a corrupção de sua natureza a qual os tornam indignos de Deus. O conhecimento dessas duas verdades é imprescindível ao homem bem como a negligência de qualquer uma dessas verdades é perigoso. Pois o conhecimento de Deus sem o conhecimento da sua miséria gera o orgulho. Por outro lado, o conhecimento da miséria sem o conhecimento de Deus causa o desespero. Pascal está apresentando uma resposta tanto aos ateus bem como

⁶ *As Provinciais* – Constitui um conjunto de dezenove cartas que Pascal trocou com um padre jesuíta entre o período de 1655 a 1657, nas quais ele discute assuntos relacionados a graça e denuncia com tom irônico e jocoso a esterilidade da moral proposta pela Companhia de Jesus, que consistia fundamentalmente na casuística.

aos filósofos que sustentavam uma posição metafísica muito extravagante e pensavam poder provar a existência de Deus pela via da razão natural – Descartes, por exemplo, pois *o Deus dos cristãos não consiste num deus unicamente autor de verdades geométricas e da ordem dos elementos* . É esse tipo de pensamento que o autor dos *Pensées* quer combater ao apresentar a necessidade dos homens de conhecer Deus por outra via. Parece que Agostinho temia cometer o mesmo equívoco como revela em suas Confissões: *Preferível é vos encontrar sem vos compreender, do que vos compreendendo, não vos encontrar*. (Santo Agostinho, *Confissões*)

O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo acha-se no meio, porque nele encontramos Deus e nossas misérias (Frag. 192). Só conhecemos Deus por Jesus Cristo. Sem esse mediador, fica extinta toda a comunicação com Deus; por Jesus Cristo, conhecemos Deus...(Frag. 189).

O brilho dessas duas verdades é o fundamento da religião cristã. Embora seja possuidor de uma natureza corrompida, o homem ainda assim é capaz de alcançar Deus. Mas esse alcance de Deus só é possível através de um mediador, a saber, o próprio Deus que se revela na pessoa de Jesus Cristo. Assim, o único meio seguro de conhecer Deus é conhecendo Jesus Cristo, pois perante o Cristo podemos nos aproximar *sem orgulho e sem desespero* (Frag 212) porque somente Ele pode nos curar desses dois erros.

Se Jesus Cristo é a revelação de Deus aos homens, e ao mesmo tempo Ele é o próprio Deus, então podemos concluir que Ele também é a revelação da própria justiça de Deus. Assim ele não só é a revelação da justiça mas a satisfação da justiça de Deus que exigia do pecador condenado a punição de seus pecados com a morte eterna. A morte de Cristo é entendida como uma morte vicária, isto é, substitutiva e capaz de satisfazer a justiça divina e proporcionar ao homem condenado a sua redenção. Conhecida agora dos cristãos não pela via da razão, mas sim revelada nas Escrituras e percebida pela fé conforme a doutrina paulina – *“a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé”* (Romanos 1:17). Ainda: *“Mas vós*

sois dele, em Cristo Jesus, o qual se nos tornou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção”⁷. Dessa maneira podemos concluir que por meio de Jesus Cristo o homem pode conhecer de novo a justiça de Deus revelada e acessível ao coração pela fé.

Nesse sentido a justiça de Deus é revelada ao cristão e os seus atos estão em conformidade com a justiça de Deus e por isso fundamentados na autoridade das Escrituras. Assim, os cristãos encontram um novo fundamento para todas as suas ações e este fundamento deve reger a comunidade dos mesmos. Porém, se esta nova descoberta proporciona ao cristão um novo modo de ver o mundo e agir sobre ele, isso não pode ser estendido para além da esfera da igreja. O brilho dessa verdade não suprime o dessa outra: “*Dai, pois a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*”⁸. Esse parece ser um princípio que corresponde, em todos os aspectos, ao conceito de justiça. Desprezá-lo, portanto, é cometer grande injustiça. Não se pode tirar dessa descoberta regras de política para o governo dos homens ímpios, pois estes não se submetem a vontade de Deus, portanto, é justo que outra potência seja o seu mestre. Nesse ponto Pascal se distancia de muitos outros pensadores cristãos que pensaram ser possível transpor as regras dadas pela Revelação para reger a comunidade eclesiástica e aplicá-las no campo político. Além do equívoco cometido ao agir assim, a história tem demonstrado que a transposição das regras do convívio da comunidade cristã para uma aplicação indiscriminada na política constitui a fonte das piores injustiças praticadas. Seguindo a lógica do pensamento de nosso autor, aplicar as verdades que nos são dadas pela Revelação na esfera política significa confundir as ordens a que cada uma pertence. E confundir as ordens é cometer injustiça. Assim, impor as regras da religião cristã à força aos que não se submetem a ela pela fé é usar de um expediente injusto, pois o domínio da força não pode ser exercido propriamente nas grandezas da caridade e nem as grandezas da caridade podem agir no domínio próprio da força pela força. Não é possível fazer um cristão à força pois a força nada pode no domínio do coração. Do mesmo modo, as regras de justiça provenientes da caridade não são suficientes para governar a cidade, pois os homens não se lhes submetem. Nesse caso, *dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus* significa manter a ordem das coisas. Inverter esse princípio implica na pior das injustiças porque estaria violando o princípio. Praticar esse princípio, por outro lado, implica em reconhecer

⁷ 1ª Epístola de Paulo aos Coríntios 1:30

⁸ Mateus 22:21

que existe uma ordem específica a que cada coisa pertence; e que necessariamente Cesar e Deus pertencem a ordens distintas, que são merecedores de diferentes respeitos. Deus é o soberano do universo embora se oculte àqueles que não o buscam ao mesmo tempo que se revela àqueles que lhe submetem pela fé (frag. 444). Portanto, é preciso inclinar o coração para Deus, amá-lo acima de tudo e obedecer aos ensinamentos das Escrituras (Frag. 205). Por outro lado, César é o soberano da ordem política, é o rei da concupiscência. Portanto, lhe é devido os tributos, a obediência as leis e as honras externas.

Mas se a justiça universal não é o que regula a vida dos homens no mundo, então o que é? O que constitui aquilo que o nosso autor denomina como *nossa justiça*? É o que pretendemos descrever no próximo capítulo.

CAPÍTULO II - A Noção de Justiça Estabelecida

2. 1. A justiça estabelecida como resultado da ação da força e da imaginação

Se a justiça universal é um tema pertencente exclusivamente à ordem da caridade e, portanto, relaciona-se com as grandezas próprias dessa ordem, como se caracteriza a justiça presente no mundo? Para respondermos esta questão precisamos compreender a concepção do nosso autor sobre a ordem civil. Por ordem civil nos referirmos à sociedade organizada civil e politicamente como um corpo organizado regido por leis, costumes e convenções. Conforme já mencionamos acima, é preciso considerar a separação que Pascal faz entre as ordens das coisas. Se a justiça universal é uma grandeza própria da ordem da caridade e ausente do mundo resta compreender como se caracteriza aquilo que chamamos de justiça em nossa sociedade. Dito de outro modo e para usar uma expressão do próprio autor, é necessário entender *sobre o que se fundamentará a economia do mundo que ele (o homem) pretende governar (Frag 60)*

Retomando o tema das ordens, vimos que a vontade agindo de forma desordenada, isto é, fora da sua ordem e sobre os objetos da ordem do corpo resulta na concupiscência. O termo concupiscência⁹ pode ser entendido como um desejo imoderado. O termo aparece no fragmento 933 fazendo referência a um versículo da Primeira Epístola de São João e parece que Pascal não lhe atribui um significado diferente daquele do texto bíblico. Desse modo, a concupiscência da carne, que é uma das concupiscências, refere-se ao desejo imoderado de uma vontade desordenada atuando sobre os objetos da ordem da carne. É uma ação desordenada da vontade porque a sua ordem própria é a caridade e nessa ordem o bem desejado é Deus. Mas quando a vontade se inscreve na ordem da carne ela desvia de seu objeto próprio e toma como substituto toda sorte de objetos dessa outra ordem (Frag 149). Ao tomar esses objetos como seus em ordem alheia, a vontade age sobre eles seguindo a mesma dinâmica aplicada nos objetos da caridade, isto é, ela os ama (Frag 661). Esse amor dispensado aos objetos da ordem da carne é a essência da concupiscência, pois nenhum objeto

⁹ Do grego επιθυμια que significa *desejo*

dessa ordem será suficiente para satisfazer essa vontade, fato esse que resultará numa busca infindável por objetos que efetivamente o faça. Essa busca incansável da vontade, descrita por Pascal como *suas imundas paixões*¹⁰ parece ser uma boa descrição da concupiscência da carne e é precisamente nessa ordem que as relações políticas se passam. Pois esta ordem da carne tem por meta o corpo e entre os carnis estão identificados não só os ricos, mas também os reis - a figura mais representativa da política no século de nosso autor.

Em *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes*, mais precisamente no terceiro discurso, Pascal refere-se aos reis, como sendo *reis de concupiscência*. Essa caracterização se dá não somente pelo fato dos reis, enquanto homens, partilharem da mesma corrupção da vontade na ordem da carne, mas também porque a ligação que os seus súditos têm com seus senhores se baseia numa relação de necessidade. Os reis dispõem dos bens que a cupidez das pessoas deseja, pois se encontram cheias de concupiscências. Também lemos no início do fragmento 828, que *as cordas que amarram os respeitos de uns para com os outros em geral são cordas de necessidade*. Desse modo, a formação da ordem civil é marcada pela concupiscência dos homens, o que permite entender a sociedade como uma ordem da concupiscência, conforme descrita por Maria Isabel Limongi.

Já estabelecemos acima a distância que guarda as ordens umas das outras, portanto, no que diz respeito à ordem da carne é preciso considerar que grandezas atuam no seu interior para gerar os efeitos próprios dessa ordem. Embora possa aparentar certa simplicidade, o fragmento 828 sintetiza muito bem a dinâmica da formação da ordem política compreendida por Pascal. Além do aspecto sintético revelado pelo fragmento no que diz respeito à política, ele também anuncia quais são as potências responsáveis pela dinâmica da sua formação, a saber, a força e a imaginação.

É bem verdade que Gèrard Ferreyrroles¹¹ percebe nesse fragmento uma atuação conjunta entre a concupiscência, a força e a imaginação. De acordo com o comentador, essas três potências teriam papéis distintos, mas todos voltados para o mesmo objeto e fim, isto é, o

¹⁰ *Da Arte de Persuadir*, p.39 – Nesse texto Pascal denuncia a corrupção da vontade pelos homens quando aplicam o princípio de conhecimento das coisas divinas nas coisas humanas, isto é, amando as coisas humanas para conhecê-las, esse amor pelas coisas humanas que nada mais é senão a precipitação da vontade e sua relação imediata com os objetos da ordem da carne, é a essência da concupiscência. *”eles corromperam esta ordem, fazendo das coisas profanas o que deviam fazer das santas...”*

¹¹ FERREYRROLES, Gèrard, *Pascal et la raison Du politique*, p. 98,

poder. Nesse caso, a concupiscência age desejando o poder; a força, por sua vez, é quem o conquista e por fim, cabe à imaginação o papel de perpetuá-lo. Contudo, parece muito claro que embora o poder seja cobiçado por todos os homens, conforme mostra o fragmento, pois a concupiscência é generalizada, nem todos podem possuí-lo. Neste caso, a concupiscência enquanto apenas desejo não é suficiente para gerar o efeito necessário de tomada e manutenção do poder. Desse modo, as potências realmente geradoras de efeitos na ordem da carne são a força e a imaginação, não obstante seja a concupiscência o princípio gerador dessas ações, seja pela força, seja pela imaginação.

Desse fragmento o que se percebe na gênese da ordem política é a prevalência da força. Essa potência, portanto, cria a ordem política. Mas se ela é fundamental para a sua criação, ela também não deixa de exercer sua importância na manutenção da ordem depois de estabelecê-la. Desse modo, para Pascal a força é essencialmente necessária tanto na fundação da ordem política quanto na sua manutenção.

O que se conclui ainda do fragmento 828 é que anteriormente à formação da ordem política, seja ela de qualquer natureza, o que existe é apenas a dinâmica da força, ou seja, aquilo que Hobbes chama de guerra de todos contra todos. Contudo, diferentemente de Hobbes, Pascal não entende a formação da ordem política como o resultado do estabelecimento de um pacto que possa por fim à guerra, no qual os homens assumem certos deveres e passam a gozar de certos direitos tendo como mediador dos eventuais conflitos a figura de um soberano, ao qual todos, por meio de um contrato, abrem mão de suas vontades particulares submetendo-as a uma vontade geral. Para Pascal, a formação da ordem no caos antagônico se dá por um processo de embate de forças, prevalecendo sempre a vontade do mais forte e não por meio de um contrato como pretendeu Hobbes. Parece que esse esquema vale tanto para descrever o surgimento da ordem política em seu começo quanto para descrevê-la numa situação de transição. A lógica da passagem de um estado de guerra para o de paz, seja ele inicial ou de transição, será sempre a da prevalência da força.

Pascal encontra a explicação para esse antagonismo geral que norteia as relações sociais na condição anterior ao estabelecimento da ordem política num estado psicológico caracterizado pela ambição generalizada por domínio que, segundo nosso autor, estaria presente em cada ser humano depois da queda de Adão, isto é, a concupiscência generalizada. A equação que aparece nesse fragmento é composta por duas potências que precisam se

acomodar, ou seja, é preciso aliar vontade e capacidade. A antiga máxima que diz que *querer não é poder* está no centro da adequação das relações políticas. Nesse caso, todos querem dominar, mas nem todos efetivamente podem. Num ambiente marcado por essas desigualdades e pelas disputas constantes que daí decorrem é natural que o que é mais forte domine.

Embora pareça bastante claro que no fragmento em questão o ambiente em que se funda a ordem política seja marcado pela disputa, é necessário destacar que Pascal fala de partido ou parte, o que parece sugerir a luta pelo poder num contexto coletivo, como observou Ferreyrolles¹². Neste caso, Pascal não teria considerado o homem num estado solitário, como faria Rousseau um século mais tarde nem entendido a luta primitiva como sendo de todos contra todos, como o fez Hobbes. De fato o fragmento 828 parece falar de embate de forças coletivas. Contudo, pensamos que seja perfeitamente possível entender esse embate coletivo como uma extensão daquela característica individual ao compará-lo com o fragmento 597, que reforça a tese da luta existente entre cada eu pela dominação.

O eu é odiável. Vós, Miton, o encobris, mas nem por isso o eliminais. Continuais a ser, pois, odiável.

Não, pois agindo como fazemos de modo prestativo para com todos, não temos mais motivo para nos odiar. Isso seria verdade se só se odiasse no eu o desprazer que daí nos vem.

Mas se o odeio porque é injusto que ele se faça o centro de tudo, eu o odiarei sempre.

Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer o centro de tudo; é incomodo 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 (Frag 597).

Assim, embora o fragmento 828 descreva o embate pelo poder num contexto coletivo, o fragmento 597 demonstra que essa disputa coletiva tem como germe o desejo de domínio que existe em cada individuo. Esses partidos que se batem entre si são formados por indivíduos que se unem, somando forças, para um fim comum – a tomada do poder, quando o

¹² FERREYRROLES, Gérard, *Pascal et la raison Du politique*, p. 100.

bem estar de cada individuo desses partidos está ameaçado, o que ocorre sempre, pois *não encontraram outro meio de satisfazer sua concupiscência sem causar mal aos outros* (Frag. 74).

Olhando por esse ângulo somos levados a concluir muito apressadamente que a característica marcante de um mundo organizado politicamente pela força é a tirania absoluta. Parece que Pascal estaria autorizando e reconhecendo a legitimidade de qualquer império fundado pela força, inclusive, um poder tirânico. Isso não significa que o autor seja partidário da anarquia ou mesmo um revolucionário. Sua crítica se limita a descrever como a formação da ordem política acontece quando se leva em conta a condição humana. Quando se considera a condição humana como privada de critérios para decidir acerca do que é justo resta-lhe apenas apelar para a força. Em primeiro lugar, deve-se levar em conta que o fragmento 828 descreve a formação da ordem política que, nesse caso sim, é estabelecida pelo partido dominante através do embate de forças. Portanto, não está se falando de uma interferência num estado de direito constituído. Em segundo lugar, é preciso considerar que a tirania na compreensão de Pascal consiste no *desejo de domínio universal e fora de sua ordem* e também em *querer ter por um caminho o que só se pode ter por outro* (Frag 58). Nesse caso, a força agindo na ordem da carne não é tirânica, pois esta é precisamente a sua ordem. A força se torna tirânica quando procura estender seu domínio sobre as outras ordens, um exemplo claro dessa ingerência e tirania da força é a tentativa de forçar os pagãos a se tornarem cristãos, prática comum da igreja institucionalizada e criticada por Pascal, pois para ele, a força não tem nenhuma legitimidade para agir na ordem da caridade. Outro exemplo pode ser visto no caso da condenação de M. Arnaud descrita no fragmento 955.

Por outro lado, não podemos esquecer um fator extremamente relevante no quadro que o fragmento 828 nos apresenta, que é o fato de que mesmo não podendo dominar, ainda permanece em cada um dos dominados a vontade de fazê-lo. Isso aponta para a possibilidade constante de resistência ou de uma insurreição contra o poder vigente. O fato de um partido mais forte combater o mais fraco até que este seja dominado não garante a estabilidade por muito tempo, pois não elimina naquele que foi dominado o desejo de dominar. Assim, o dominado se conservará no interior da ordem estabelecida como uma possível ameaça ao dominante. Isto certamente geraria um ambiente de instabilidade para quem domina e um contínuo desconforto tanto para um partido como para o outro.

Para tentar desfazer esse desconforto e explicar como uma vontade tão imperiosa se submete ao poder dominante transformando um ambiente de antagonismo num ambiente de paz, Pascal lança mão do artifício da imaginação. Segundo nosso autor, é a imaginação a potência responsável, até certo ponto, pela manutenção do poder nas mãos do dominante. Dessa maneira, as duas potências que geram a ordem política são a força e a imaginação. Não restam dúvidas quanto a proeminência da força sobre a imaginação, pois *a força tudo rege* (Frag 767) e *o império da força reina sempre* (Frag. 665). Mas a imaginação também tem um papel fundamental na estabilidade da ordem política. Essas duas potências trabalham juntas na formação da ordem política, como observa bem Gérard Ferreyrolles: “*S'il est vrai que la force fait la force de l'imagination, en un sens également l'imagination fait la force de la force*”. Analisemos a seguir essas duas potências.

2.2. O papel da força na formação da ordem política

No fragmento 554, Pascal refere-se à força como a *rainha do mundo*. Essa afirmação por si só demonstra a importância que ele atribui a força na formação da ordem política. Como rainha do mundo a força se qualifica não apenas como uma grandeza natural no mundo, mas também como aquela grandeza que tudo regula. Nos *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes*, no segundo discurso, Pascal faz uma diferenciação entre grandezas naturais e grandezas de estabelecimentos. As grandezas naturais são aquelas que não dependem da vontade ou do consentimento dos outros. São grandezas reconhecíveis por si mesmas efetivas da alma ou do corpo, que tornam ambos mais estimáveis. Estão entre as grandezas naturais as ciências, a luz do espírito, a virtude, a saúde, a força.

Tomando como ponto de partida o caos instaurado, conforme apresenta o fragmento 828, a atuação da força cria a ordem política. A necessidade da atuação da força na criação da ordem política se dá pelo caráter inquestionável dessa grandeza. A força é a grandeza própria da ordem da carne, ela é bem reconhecível e gera efetivamente efeitos nessa ordem. Também a força é a grandeza que funda a ordem política porque *sempre existem pessoas más* que não se deixarão governar por outra grandeza (Frag. 103). Num ambiente de guerra em que todos visam o poder por estarem todos contaminados pelo desejo de dominar e cheios de

concupiscência, os embates inevitavelmente ocorrerão até que o partido mais forte domine. A linguagem reconhecível nessa disputa será em primeiro lugar a da força. Mas depois de terminado o combate e definido o vencedor, cabe ao partido dominante determinar então como o poder será administrado nesse novo contexto de paz. Essa descrição do fragmento 828 indica de forma clara que não importa o regime político em que o poder seja alocado, ele sempre será determinado pelo partido mais forte.

Devido à ambição natural existente em cada um no interior da ordem estabelecida pela força, esta não poderá deixar de se fazer presente depois de assegurada a paz. Porém, a sua presença ao mesmo tempo em que impõe o respeito e mantém a ordem também acaba gerando certo desconforto aos dominados, pois o respeito natural devido à força é o temor (frag 58). Pascal entende que a exibição contínua da força é desconfortável para os súditos e um exercício cansativo para os senhores que dominam. Desse modo, é necessário que a força se mantenha no interior da ordem, mas é proveitoso que ela se dissimule. Essa dissimulação da força no interior da ordem é uma tarefa que cabe à imaginação e pode ser percebida na forma como os senhores administrarão o poder a partir daí.

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. (Frag. 828)

Assim, percebemos que a força é quem cria a ordem política por meio do embate, se mantém no interior da ordem e define a sucessão do poder depois de criada a ordem política.

2.3. A definição de força e seus tipos

De fato não encontramos nos textos de Pascal uma definição explícita de força. Talvez essa falta de definição seja pelo motivo que apresentamos acima sobre a idéia que Pascal tinha sobre as definições em si. Mas também pode ser pelo fato de que na maioria das

vezes que o autor faz uso desse termo em seus escritos ele concede ao termo força um significado puramente físico. A relação da força é quase sempre uma relação física. Conforme o segundo discurso dos *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes* a força é uma grandeza natural. Ainda, *Ela só tem o domínio das coisas exteriores* (frag 58). Realmente esse é o sentido do termo na maioria das vezes que ele aparece em seus escritos. Portanto, a força é a grandeza responsável pelos efeitos na ordem dos corpos. Desse modo, ela pode ser entendida como a força bruta individual, a força coletiva de um clã, de um partido ou mesmo o exército de um reino.

Embora a relação da força seja naturalmente física e os seus efeitos sejam todos sempre visíveis e na maioria das vezes que o autor usa o termo ele o faz para se referir à força física, a noção de força em Pascal também assume uma caracterização psicológica quando associado com a imaginação. Este é exatamente o caso do costume, que, embora não seja uma grandeza natural tal como a força física, não deixa de exercer sua influência no mundo, o que faz dele um tipo de força. Contudo, se trata de uma força dissimulada o que o caracteriza como um resultado da atuação da imaginação.

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 (Frag. 89).

Esta última frase identifica o costume como um tipo de força. A indumentária que adorna os nobres é um signo de força, ela é suficiente para causar um efeito imediato nos homens. Estes, assim que percebem esse sinal de força através das indumentárias dos nobres prestam-lhes as homenagens que as dignidades merecem. Não há necessidade que se lhes obriguem a fazer isso pela força bruta, o signo de força, que nesse caso é a indumentária, provoca imediatamente esse efeito. Ainda, conforme ilustra o fragmento, a presença dos sete ou oito lacaios reforçam ainda mais o poder da indumentária. Pascal demonstra de forma jocosa, mas brilhante, a associação entre a força física, representada pelos lacaios a serviço do nobre, e a força dissimulada, representada na cena pela roupa que distingue o nobre que a usa.

A lógica que explica esse fenômeno, diz Pascal, é que a roupa revela o grau de poder

que aquele que a usa possui em sua comunidade. Não se trata de mero aparato, mas sim de demonstrar, por meio da aparência, quantos braços estão ao seu serviço. Pois, quanto mais braços se têm a seu serviço, *mais se é forte* (frag. 95). Desse modo, conclui Pascal, *ser bravo é mostrar a própria força* (*idem*). O termo traduzido por bravo (*brave*) também pode ter o sentido de elegante¹³ conforme sugere todo o fragmento. Assim, a aparência tem efetivamente sua força disseminada pelo costume. Mas não se trata de mera aparência, no fundo, se desmistificarmos todo esse aparato e nos livrarmos do invólucro que reveste o nobre da cena, encontraremos por traz de tudo isso a força física que repousa sobre a autoridade que este possui, não sobre a nobreza em si que é um título de estabelecimento, mas pelo poder que este detém. Enfim, por traz de todo o aparato que dissimula a força, sempre paira a força mesma.

O poder do costume será ainda mais notório quando se observa o seu emprego na formação das leis de uma nação. No fragmento 977 Pascal fornece um exemplo desse tipo de força ao falar da primogenitura como critério para sucessão do trono. O autor, num primeiro momento, mostra como carece de razão esse critério de escolha comparando-o à outra escolha de gênero distinto mas seguindo o mesmo critério, que seria escolher para piloto de um navio o filho mais velho da melhor família à bordo. Diante dessa comparação fica evidente o caráter injusto e ridículo dessa lei. Contudo, Pascal demonstra como a falta de critério que corresponda a um princípio fundamentalmente justo, força o ser humano a se conformar com os costumes estabelecidos. Pois, se lançar fora esse critério sob alegação de se escolher alguém mais virtuoso ou mais capacitado, o que seria mais justo, a guerra será suscitada, pois cada um pretenderá sê-lo. Então, num segundo momento, o autor mostra que aquele critério de escolha que pareceu ridículo e injusto ao ser analisado, depois de considerada a condição humana, passa a ser razoável e justo. Afinal, foi um critério estabelecido e aceito como inquestionável por uma qualidade palpável, é o filho primogênito do rei, e isso põe fim à disputa. Mas ele se torna justo e razoável não só pela impossibilidade de se encontrar um critério fundamentalmente justo, mas também por evitar a guerra civil que é o maior dos males.

O maior dos males é as guerras civis. Elas são seguras se se quer recompensar

¹³ O termo *brave* também pode significar *bem-vestido, elegante* – tradução esta escolhida por Sérgio Milliet com nota explicativa.

os méritos, pois todos dirão que merecem. O mal a temer de um tolo que sucede por direito de nascença não é tão grande, nem tão certo (Frag. 94).

Outro tipo de força que parece ser possível identificar nos textos de nosso autor é o que podemos chamar de poder concupiscente. Referimos ao poder que as pessoas possuem sobre as outras devido às vantagens de suas posições sobre as demais. Um exemplo desse tipo de poder pode ser visto no terceiro discurso no qual Pascal mostra que a real diferença entre os homens é marcada por suas posses. Desse modo, aquele que possui mais bens exerce um tipo de poder sobre aqueles que carecem desses bens, não obstante *a igualdade entre os bens seja justa* como afirma nosso autor no fragmento 74. Assim, o domínio também se estende através dessa relação de dependência que as pessoas têm com os que possuem os bens da concupiscência. *É a concupiscência que faz sua força, isto é, a posse das coisas que a cupidez dos homens deseja.* (Três Discursos sobre a Condição dos Grandes, p 88). É essa vantagem que Pascal aconselha os reis a usar em benefício de seu reinado e dos seus súditos em vez de usar a violência. Um caminho que, segundo o nosso autor, é mais honesto.

Um quarto tipo de força que podemos alistar nos escritos de Pascal é a pluralidade. *As únicas regras universais são as leis do país relativas às coisas comuns e a pluralidade com relação às outras. De onde vem isso? Da força que aí existe (Frag. 81).* Logo, a pluralidade é uma força. No fragmento 85, Pascal acrescenta que a pluralidade é *a melhor via porque ela é visível e tem a força de se fazer obedecer*. A pluralidade não é seguida por ter mais razão, mas sim porque é mais forte conforme o fragmento 711. A pluralidade é considerada uma força porque ela gera efeito na ordem. De fato, ela exerce efeitos no mundo, mas esses efeitos são obras da imaginação e por isso, é um tipo de força inferior à força física, conforme podemos ver no seguinte fragmento: *e daí vem que os reis que têm a força de outra fonte não acompanham a pluralidade de seus ministros (Frag 81).* Por essa razão também *a força é a rainha do mundo e não a opinião (Frag 554)* porque a força reina em todo lugar e sempre enquanto a opinião tem suas limitações.

Percebe-se nesses tipos de força descrito por Pascal uma proximidade muito semelhante à idéia de poder presente em Hobbes. No capítulo dez do Leviatã, Hobbes classifica o poder como poder original ou natural e instrumental. Parece-nos possível equiparar aquilo que o autor britânico chama de poder natural ao que Pascal denomina nos

Três Discursos de grandezas naturais, dentre as quais encontra-se a força, enquanto o poder instrumental assemelha-se às grandezas de estabelecimento também ali descritas.

O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloqüência, 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, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é neste ponto 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. (Hobbes. Leviatã, Cap X)

Procuramos enumerar acima alguns tipos de força que aparecem nos escritos de Pascal responsáveis por gerar efeitos na ordem política. A força pura sempre está por trás de todos esses tipos secundários de força que alistamos. Esses outros tipos de força, que denominamos força dissimulada, podem também ser categorizados como tipos secundários de força por exercer efeito na ordem política indiretamente, isto é, dependendo sempre da imaginação dos homens. Nesse sentido, a imaginação exerce papel fundamental na constituição da ordem civil amparando a força. Por essa razão é imprescindível que analisemos mais de perto o papel dessa potência na ordem da concupiscência.

2.4. O Papel da Imaginação na formação da ordem política

Já dissemos alhures que as duas potências responsáveis pela formação da ordem política são a força e a imaginação. Procuramos descrever acima algumas características da força e o seu papel nesse processo. Agora nos deteremos a analisar o papel da imaginação enquanto potência geradora de efeito na ordem política.

É no fragmento 44, um dos mais longos dos *Pensées*, que Pascal dedica-se a enumerar alguns efeitos da imaginação sem, contudo, dar uma definição precisa do que ela é. Isto porque Pascal está interessado em apontar o seu enorme potencial de produzir engano e os efeitos que ela gera e na sociedade. Desse modo, à semelhança do que faz Espinosa¹⁴ ao tratar da imaginação, Pascal não se preocupa em defini-la, mas sim, em apresentar os seus efeitos e sua relação com a razão num procedimento que separa o intelecto da imaginação. Pois, se para Espinosa o intelecto constitui a potência própria da mente que percebe a idéia verdadeira de forma clara e distinta, a imaginação é a fonte de engano quando algumas coisas se oferecem somente a ela ou mesmo a ela e ao intelecto ao mesmo tempo. Semelhantemente, para Pascal a imaginação constitui uma poderosa fonte de engano que perturba e confunde o juízo. O que queremos destacar aqui é a concepção de imaginação como uma potência geradora de engano em oposição à razão, o que parece ter sido uma compreensão semelhante entre os dois autores resguardadas as devidas diferenças conceituais de cada um.

A imaginação é descrita como uma *parte dominante* do homem e embora Pascal não esclareça precisamente a que parte ele se refira, podemos inferir do que já foi dito que essa parte não pode ser confundida com a razão nem com o coração. Esses são os dois meios através dos quais o homem tem acesso ao conhecimento das coisas. O conhecimento proveniente da razão é aquele resultante do processo analítico, característico do espírito geométrico, que procede por etapas considerando os vários princípios e analisando-os detalhadamente até formar um juízo preciso. O conhecimento proveniente do coração é aquele que resulta da ausência de arte e que se dá tacitamente. A imaginação não é nem a razão e nem o coração (Frag 975,423).

A imaginação também é descrita como uma potência em constante oposição à razão. O seu domínio na natureza humana é tão forte que ela subjuga a razão. Essa prevalência sobre a razão se dá pelo fato do homem ser um ser concupiscente e a imaginação é quem reveste de valor as coisas. A concupiscência humana se apega aos objetos que a imaginação lhe oferece

¹⁴ Refiro-me aqui somente à postura de Espinosa em apontar a origem das idéias falsas, fictícias e outras tendo sua origem não no intelecto, mas sim na imaginação. Contudo, não apresenta uma definição precisa sobre o que seja a imaginação, senão como sendo *certas sensações fortuitas e soltas*. Mais adiante ele conclui dizendo: *Ou, se se preferir, tome-se aqui por imaginação o que se quiser contanto que seja algo diverso do intelecto e onde a alma seja paciente; tanto faz que tomes o que quiseres, desde que saibamos que é alguma coisa vaga e da qual a alma sofre, sabendo ao mesmo tempo como, pelo intelecto, nos livramos dela.* (Espinosa, *Tratado da correção do intelecto*, §84). Não se pretende equiparar os conceitos de imaginação dos dois autores.

muitas vezes contrariando a sua própria razão. Esta, impotente diante do valor que a imaginação atribui aos objetos, se vê obrigada a ceder diante do poder e dos caprichos daquela. Cabe à imaginação conferir a *reputação, o respeito, a veneração às pessoas, aos livros, às leis, aos grandes*. Também não podendo tornar os homens sábios, ela os torna felizes, que é o desejo mais intenso e a busca incansável da vontade de todos os homens. Desse modo a imaginação produz uma satisfação no anseio dos homens, mesmo que ilusória. Esses movimentos da imaginação tiram a razão do seu eixo, Pascal demonstra isso com várias ilustrações: a do magistrado que se pauta por uma razão pura e sublime em seus juízos que se vê distraído pela aparência do pregador quando vai ouvir o sermão. A figura do maior filósofo do mundo sobre uma tábua transpondo um precipício. A dos juízes e médicos que se utilizam dos adereços para impor sua ciência. A do advogado mais bem pago que se mostrará mais audacioso e convincente no tribunal arrastando a opinião dos juízes.

Nessa luta contra a razão, a imaginação predomina sempre. A razão se viu obrigada a ceder, e por mais que nessa trégua ainda predomine a imaginação, a razão sabe muito bem que na guerra as suas desvantagens seriam ainda maiores. Desse modo, conforme o fragmento 44, a razão toma para si alguns princípios introduzidos pela imaginação como se fossem seus, isto é, os tornam razoáveis. Embora essa manobra da razão possa dar certo sentido às ações humanas e tornar a vida mais agradável, ela não se desvencilha do domínio da imaginação. O que implica no fato de que muitos conceitos admitidos pela razão, são de fato, imaginários. Tal é o caso da justiça que analisaremos detalhadamente mais adiante. Pois a imaginação *dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo*. Nesse caso, a justiça é descrita como um produto da imaginação dos homens e os magistrados que deveriam ser os detentores dessa verdadeira justiça, não a possuindo, precisam se valer de artifícios para oferecer à imaginação dos homens a aparência da justiça que estes julgam que aqueles possuem. Por isso, a imponência das indumentárias com que se vestem e dos palácios em que julgam se justifica e assume um papel fundamental na realização de suas atribuições. Todo esse aparato tem o propósito de impressionar a imaginação dos homens ao mesmo tempo em que lhes oculta a impotência e a limitação dos seus magistrados.

Ainda poderíamos apontar aqui os vários fragmentos em que Pascal trata do tema do divertimento para demonstrar ainda mais os efeitos que a imaginação exerce sobre os homens. Pois, como mencionamos acima, a felicidade também é obra da imaginação e devido à condição em que o ser humano se encontra não dispõe de verdadeira felicidade, resta-lhe

seguir aquela que a sua imaginação lhe apresenta, isto é, uma felicidade ilusória que se encontra no divertimento.

Nos fragmentos sobre o divertimento Pascal demonstra como o homem envolvido pela concupiscência se deixa conduzir pelos efeitos da imaginação que o arrasta para todos os lados mantendo-o sempre em movimento com o propósito de desviar sua atenção de sua verdadeira condição. Assim, os jogos, a caça, a dança, os encontros sociais, o trabalho, as ocupações de modo geral são de certo modo uma fuga da quietude. O repouso não é uma posição agradável ao homem porque o entedia, pois neste estado ele se põe a pensar em si. Esta atividade de pensar em si traz à tona a verdadeira condição em que o homem se encontra, isto é, suas limitações, suas fraquezas, suas misérias, suas incapacidades, seu afastamento de Deus, e, acima de tudo, a certeza irremediável da sua morte. Isto tudo o torna infeliz, de modo que não gosta de estar no repouso que a meditação exige. Quem convence o homem desses fatos é a razão. A infelicidade de seu estado, a impotência de sua natureza, a finitude de sua duração neste mundo que deve ser inaugurada pela certeza de sua morte, são todas verdades que sua razão lhe apresenta. Por isso, a imaginação se opõe a razão apresentando ao homem maneiras de se livrar desses pensamentos, ela o faz acreditar que fora do repouso ele será feliz. Assim, ela o distrai com inúmeras ocupações mantendo no movimento perseguindo os mais variados objetos. Contudo, o efeito que a imaginação exerce sobre o homem é tão grande que quando este se acha em movimento, então é o repouso que passa a ser o estado buscado, no qual se imagina encontrar a satisfação que a agitação constante não foi capaz de suprir. Instintivamente seguimos as imposições da imaginação, sendo jogados de um lado para o outro pela insuportabilidade do tédio que representa esse meditar sobre nossa verdadeira condição e pela insaciabilidade de nossa concupiscência.

Eles tem 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 natureza primeira, que os faz conhecer que a felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto. E desses dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde da sua vista no fundo da 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. Assim se escoam a vida; procura-se o repouso combatendo alguns obstáculos e, se eles forem superados, o repouso se torna insuportável pelo tédio que gera. Faz-se necessário sair e mendigar o tumulto (Frag 136).

Para tornar as pessoas felizes, é preciso fazer com que elas não pensem na sua verdadeira condição, a imaginação assume esse papel e manterá tanto quanto for possível os homens distraídos. Ela apresentará como subterfúgio para nossa condição toda sorte de objetos e situações a fim de nos manter ocupados e distraídos a maior parte do tempo. Nesse processo não há distinção, todos os homens estão envolvidos, desde o súdito mais insignificante até o mais nobre dos reis. Pois o que está em mira é a felicidade desses homens cheios de concupiscências que não medem esforços para conquistá-la.

Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais quer do que ser feliz, e não pode deixar de querer sê-lo. Mas que fará para isso? Seria preciso, para conseguir, que se tornasse imortal, mas, não podendo, resolveu evitar pensar nisso (Frag. 134).

Como a natureza nos torna sempre infelizes em todos os estados, os nossos desejos nos figuram um estado feliz porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos e, ainda quando chegássemos a esses prazeres, nem por isso seríamos felizes, porque teríamos outros desejos conformes a esse novo estado (Frag 639).

Daí vem que o jogo e o entretenimento com as mulheres, a guerra, os grandes empregos sejam tão procurados. Não é que neles haja realmente felicidade, nem que imaginamos que a verdadeira beatitude consista em se ter o dinheiro que se pode ganhar no jogo, ou na lebre que se persegue; não se quereria nada disso se fosse dado de mão beijada. Não é esse uso mole e sossegado que nos deixa pensar em nossa infeliz condição que se busca, nem os perigos da guerra, nem o trabalho dos empregos, mas sim a lufa-lufa que nos desvia de pensar nela e nos diverte. Razão pela qual se gosta mais da caçada do que da

presa... O rei está cercado de pessoas que só pensam em diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si (frag 136).¹⁵

Desse modo a imaginação constitui uma poderosa potência geradora de efeito na ordem da carne. Por essa razão, ela é tão importante na formação da ordem política. Retomando o fragmento 828, Pascal afirma que depois de definido o partido detentor do poder por meio da força, a imaginação começa sua atuação.

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... (Frag 828).

A tarefa primordial da imaginação em relação à ordem política será a de dissimular, por meio de seus disfarces, a força responsável por sua formação. Isso não significa que a força se retira de cena depois de estabelecida a ordem política, mas sim que ela se dissimula. A imaginação vestirá a força com várias roupagens para que ela continue prevalecendo entre as relações políticas e sociais, mas de forma menos ofensiva. A presença da força é imprescindível porque a imaginação sozinha também tem as suas limitações, ela pode ser eventualmente atacada.

Quando a força ataca a posição (la grimace), quando um simples soldado toma o barrete de um primeiro presidente e o faz voar pela janela (Frag. 797).

Esse fragmento apresenta bem essa interferência conflituosa dessas duas potências

¹⁵ Fragmentos que também tratam do tema do divertimento: 10, 36, 101,132-139, 163, 414, 478, 764, 522,638.

formadoras da ordem política: a força e a imaginação. O soldado é o representante da força mesma enquanto o barrete (*le bonnet*) do primeiro presidente é o signo de força produzido pela imaginação. Quando a força se volta contra os disfarces da imaginação, a sua influência e o seu poder se tornam vulneráveis. Se a razão não é suficientemente forte para derrotar a imaginação, o mesmo não pode ser dito acerca da força, pois esta reina em todo lugar e sempre. Por isso *o império fundado na opinião e na imaginação reina algum tempo e esse império é suave e voluntário* (Frag. 665). A opinião é um tipo de força, porém é subsidiada pela imaginação e por isso não tem a mesma capacidade de resistência e durabilidade como o império fundado na força mesma. O império fundado pela força, *reina sempre. Assim, a opinião é como a rainha do mundo, mas a força é o seu tirano* (*idem*). É por isso que a figura do rei, que detém a força não sabe o que fazer com a imaginação. Ele não precisa dela para se impor.

Dessa maneira, a formação da ordem social e política se dá pela ação conjunta dessas duas grandezas. A força agindo dentro da sua ordem própria é a única capaz de se impor e ordenar o caos antagônico que prevalece entre homens cheios de concupiscência. Depois de estabelecido o poder pela força pura a imaginação então exerce a sua influência perpetuando o poder estabelecido e ocultando sua origem. As relações no interior dessa ordem serão sempre norteadas tanto pela atuação da força quanto pela influência da imaginação. Resta agora considerar como a justiça oriunda de uma ordem política dessa natureza pode ser caracterizada.

2.5. A Justiça Estabelecida na Ordem Política

No fragmento 60, Pascal introduz uma interrogação que não somente justifica a sua preocupação em entender a formação da ordem política como também já denuncia a natureza do fundamento dessa ordem. *Sobre o que se fundamentará ele a economia do mundo que quer governar?* Responder esta questão significa descrever o que Pascal entendia ser a pedra de

toque em que se apoiava a ordem política. Certamente a resposta que atenderia às expectativas de qualquer teórico político nos tempos de Pascal, principalmente às dos proponentes da corrente jus naturalista, só poderia ser uma: a justiça. Pois grande parte da tradição filosófica anterior e contemporânea a Pascal assumia como pressuposto na formação da ordem política a existência de um direito natural. Embora houvesse algumas discordâncias sobre o que de fato era esse direito natural, concordavam sobre a existência de tal direito. A matriz mais tradicional dessa concepção de direito natural entendia-o como um sistema existente na natureza mesma que encontrava sua origem, em última instância, no Criador, que teria criado a natureza com certas regras. A idéia do direito natural é que essas regras existentes na natureza poderiam ser transpostas para fundamentar o regulamento da vida civil. Desse modo, as regras de convivência sociais teriam sua origem na natureza que por sua vez teria sua fonte na própria Divindade. Esse modelo está presente em pensadores como Agostinho, São Tomaz, Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, Jonh Locke entre outros.

Pascal não está muito convencido da possibilidade de retirar da natureza o regulamento para a ordem social e política. A sua desconfiança nem tanto está sobre o fato de existir leis naturais, pois ele concorda com a existência dessas leis. O que ele discorda é da capacidade da nossa razão de identificar, decodificar e aplicar essas leis naturais no regulamento da vida social. A razão se acha tão corrompida que é incapaz de guiar com segurança e certeza o homem num projeto dessa magnitude (Frag 600). Nem mesmo o direito à propriedade, celebrado por Hobbes como um direito natural, é considerado por Pascal como tal. Para ele, a propriedade é, na verdade, o princípio da *usurpação de toda a terra* (Frag 64). Nos *Três Discursos*, ele afirma que a aquisição e sucessão das riquezas não se devem a nenhum princípio ou lei natural, mas sim, à obra de mil acasos.

A sua compreensão de uma razão corrompida devido à queda o leva a rejeitar uma teoria política fundada no jus naturalismo. Isto fica claro quando consideramos a gênese da formação da ordem política, pois como pode se falar em justiça como fundamento de uma ordem que se forma a partir da dominação pela força e sustentada pelos artifícios da imaginação de homens cheios de concupiscência? Para o nosso autor, a justiça não pode ser o fundamento da ordem social não somente por causa do modo como ocorre a sua formação, mas também pelo fato do homem desconhecê-la, o que explica porque a ordem política se forma a partir da dominação pela força. Mas o que equivale dizer que o homem não conhece a justiça? Como o próprio fragmento revela, Pascal está falando aqui sobre a essência da

justiça. É essa essência justa que ignoramos por conta da nossa condição. Mas não a ignoramos por completo, ainda resta um instinto de nossa primeira natureza que a reconhece muito vagamente. Porém, por causa da queda, distanciamos da ordem em que essa essência justa pertence e só podemos ter uma fraca lembrança dela, de modo que ela não é suficientemente reconhecível para fundamentar a ordem social. Por esta razão, isto é, por ignorar a sua essência, pensa-se que ela seja ou esteja em diferentes objetos. Alguns julgam que ela esteja nas leis naturais comuns a todos os países, outros na autoridade do legislador, outros na comodidade do soberano e ainda outros pensam que a essência da justiça esteja no costume presente. Ao apontar essas fontes que julgam conter a essência da justiça, Pascal está listando algumas matrizes de teorias políticas que nascem a partir dessas concepções e das quais ele discorda. Para ele, a essência da justiça não se acha em nenhuma dessas coisas, pois *nada, segundo a razão apenas, é justo por si, tudo balança com o tempo*, conclui o autor. De fato, a justiça enquanto essência está ausente do mundo. Mais uma vez, esse pensamento nos remete para o conceito de justiça universal que pertence à ordem da caridade apresentado no primeiro capítulo desse trabalho.

Certamente se ele a conhecesse não teria estabelecido essa máxima, a mais geral de todas as que existem entre os homens, que cada um siga os costumes do seu país. O esplendor da verdadeira equidade teria subjogado todos os povos. E os legisladores não teriam tomado como modelo, em vez dessa justiça constante, as fantasias e os caprichos dos persas e alemães. Vê-la-íamos implantada em todos os estados do mundo e em todos os tempos, em lugar de não se ver nada de justo ou de injusto que não mude de qualidade ao mudar de clima...(Frag. 60)

Sendo assim, permanece a indagação: se a justiça verdadeira está ausente do mundo, o que fundamentará a ordem social? Não dispondo mais de uma justiça que seja essencialmente justa, a justiça entre os homens será aquilo que se acha estabelecido, afirma nosso autor categoricamente:

A justiça é o que está estabelecido; e assim todas as nossas leis estabelecidas serão necessariamente tidas como justas sem ser examinadas, visto que estão estabelecidas (Frag 645)

Esse fragmento merece uma breve análise. Em primeiro, lugar destacamos o fato de que se a justiça é o que está estabelecido isso quer dizer que numa ordem política formada a partir da força e imaginação, também são essas duas potências que estabelecem o que é justo. Isto explica o fato de muitos acreditarem estar no costume a essência da justiça, pois é papel da imaginação implantar e perpetuar o costume. Também chamamos a atenção para o advérbio *necessariamente* (*nécessairement*) que indica a força das leis estabelecidas pela necessidade de serem observadas. Essa necessidade não reside no caráter das leis, isto é, no caráter propriamente justo que elas detêm, mas sim, essa necessidade indica a ausência de outro critério para nos tirar da diversidade. Quando não se tem mais a justiça verdadeira, é necessário seguir outro critério para evitar a guerra. Assim, as leis estabelecidas são justas nesse sentido muito restrito, o de servir de critério para a condução das relações harmoniosas entre os homens. Por fim, o fragmento ainda denuncia a natureza dessas leis estabelecidas. Elas possuem uma justiça aparente e tão frágil que não resiste a uma breve análise; ao verificar a sua essência logo se descobre que não possuem de fato nenhuma justiça lhes dando substancialidade. A justiça que pensamos obedecer ao nos submetermos às leis estabelecidas é puramente imaginária.

Quem reduzir ao seu principio a aniquilará. Nada é mais eivado 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 a essência da lei. Ela é toda concentrada em si mesma. É lei e nada mais. Quem quiser examinar-lhe o motivo, vai achá-lo tão fraco e tão leviano que, se não estiver acostumado a contemplar os prodígios da imaginação humana, ficará admirado de que um século lhe tenha atribuído tanta pompa e reverência (Frag 60).

Assim, a força e imaginação que criam a ordem social também formam a justiça que

existe nela. Por essa razão, a justiça existente na ordem social será caracterizada por muitas limitações. Por não ser a expressão na terra da justiça universal, a justiça estabelecida será contingente, limitada, inconstante e fraca - *uma justiça divertida que um rio limita (idem)*.

Essa justiça estabelecida pela força resulta da condição humana que não dispõe mais dos bens da caridade e por conta da maldade humana marcada pela concupiscência generalizada instaurada após a queda. A força é a única potência capaz de governar de forma ordenada homens nessa condição. Pois a justiça, que deveria ser a virtude indicada a conduzir as relações entre os homens, se acha fraca diante do egoísmo intrínseco. Ela não é mais o objeto visado pelo amor dos homens após a queda do mesmo modo que era no estado pré-queda. Os objetos e o amor de si a suplantaram na configuração de um ser totalmente envolvido pela concupiscência. Desse modo, ao se querer recompensar o mérito todos acham que merecem, tornando impossível seguir essa via. Ainda que *a igualdade dos bens seja justa (Frag 81)* não é possível realizar essa justiça porque ela será contestada pelos mais fortes. Assim podemos perceber como Pascal aliou a força e a justiça na ordem social. Nos fragmentos 81 e 103 ele faz um paralelo entre essas duas potências demonstrando como por uma questão de necessidade imposta pela condição humana a justiça se submeteu ao domínio da força.

É justo que o que é justo seja seguido; é necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem a força será contradita, porque existem pessoas más. A força sem a justiça será acusada. É preciso, pois, colocar juntas a justiça e a força e, para isso, fazer com que aquilo que é justo seja forte ou que o que é forte seja justo. A justiça está sujeita a discussão. A força é bem reconhecível e sem discussão. Assim, não se pôde dar força à justiça, porque a força contradisse a justiça e disse que ela era injusta, e disse que ela, a força, que era justa. Assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo (Frag 103).

A estrutura do fragmento apresenta um estilo bastante recorrente em Pascal. Alguns comentaristas até chegam a identificar em seus escritos uma espécie de dialética. Não vamos entrar nesse mérito, contudo, não podemos deixar de salientar essa característica literária do

autor francês que pode confundir um leitor menos familiarizado com seus textos. O texto apresenta um movimento que transita de uma posição para outra, isto é, do pró ao contra. Utilizando em sua narrativa uma espécie de personificação da justiça e da força, o autor progride no seu argumento até demonstrar porque a justiça existente no mundo é uma criação da força. Notem que a princípio Pascal fala da existência de uma justiça que pode levar o leitor a pensar que ele esteja falando de uma justiça absoluta. Em seguida ele a caracteriza como uma virtude enfraquecida, o que desqualifica essa justiça como aquela absoluta. Então ele apresenta a força que parece agir no mesmo plano que a justiça e que numa atitude aparentemente tirânica, a força suplanta a justiça ao contradizê-la. Então resta à justiça se submeter à força o que realça a idéia de uma justiça subserviente da força deixando sempre a margem para pensar num outro tipo de justiça. Desse modo, num primeiro momento, antes de analisar a justiça que seguimos, ela parece justa mesmo e digna de ser seguida, pois *é justo que o que é justo seja seguido*. Num segundo momento, depois de analisada a justiça existente no mundo, percebemos que ela não é digna de ser seguida por se tratar de uma justiça completamente destituída de fundamento justo, ela é pura arbitrariedade da força. Portanto, parece injusto e indigno seguir uma justiça dessa natureza, pois os homens só querem estar submetidos à *razão e à justiça (frag 525)*. Então vem a reviravolta típica no estilo de Pascal, num terceiro momento nos damos conta de que não existe uma justiça essencialmente justa no mundo, portanto, não temos uma referência genuinamente justa para fundamentar as nossas relações, e sem uma referência que nos ordene e regule a nossa convivência a guerra se perpetuará. Então, ao percebermos que não nos resta outra escolha senão submetermos à justiça forjada pela força, lhe concedemos o nosso reconhecimento e a aceitamos como regra de justiça legítima. A princípio ela se impõe sem razão, mas depois torna-se razoável ao considerar a condição em que os homens se encontram. *Não é preciso que ele sinta a verdade da usurpação, ela foi introduzida outrora sem razão, ela se tornou razoável. É preciso fazer com que a olhem como autêntica, eterna, e ocultar a sua origem, se não se quer que logo venha a terminar (Frag 60)*.

Ao analisar esse fragmento, Erich Auerbach¹⁶ entende que Pascal não esteja de fato contrapondo força e justiça absoluta e que do embate entre as duas resulte uma justiça estabelecida pela força carente de substancialidade justa. Pelo contrário, ele entende que a justiça tomada no início do fragmento não se refere a uma justiça objetiva realmente existente,

¹⁶ Erich Auerbach, *Ensaio de Literatura Ocidental*, pp 167 -195

mas a uma mera palavra. De fato, a justiça absoluta não pode ser contraposta com outra grandeza qualquer na ordem da carne porque ela está ausente desse mundo conforme temos afirmado em outras ocasiões e de acordo com outros fragmentos. De modo que Pascal não poderia estar contrapondo a justiça absoluta com a força. Isto parece estar de acordo com o fragmento 520¹⁷ no qual Pascal afirma haver uma justiça que só pode ser conhecida por meio da revelação de Deus, ou seja, a justiça universal; e fora da revelação não dispomos de meios para reconhecer a justiça, pois esta só se conhece por meio da fé (Frag 148) e também porque *a justiça e a verdade são duas pontas tão sutis que os nossos instrumentos são demasiado cegos para nelas tocar com exatidão (frag 44)*. Desse modo, a análise de Erich Auerbach parece reproduzir de forma coerente o pensamento de Pascal quando associada com outros fragmentos. Não há para além da justiça estabelecida pela força qualquer outra justiça que o homem possa reconhecer no mundo.

Ele acreditava que, na terra, a força representa não apenas a justiça positiva e real, mas também a justiça legítima (Erich Auerbach, Ensaios de Literatura Ocidental, p. 169)

Temos demonstrado como Pascal entendia que a justiça positiva vigente é um produto da força. Essa concepção levanta uma questão que parece um tanto quanto incômoda. Se a justiça que existe no mundo é o produto da força ela não carece de legitimação? A resposta seria positiva se pudéssemos de fato reconhecer uma justiça genuína para ocupar o lugar dessa justiça estabelecida. E a razão de levantarmos essa questão se justifica pelo fato de ansiarmos por uma justiça verdadeira, um vestígio de nossa primeira natureza. Como não dispomos mais de uma justiça dessa natureza, a justiça estabelecida encontra sua legitimação pela ausência daquela. No entendimento de Auerbach a justiça estabelecida é justa na medida em que ela representa a vontade de Deus para os homens no estado da queda.

¹⁷ *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 vai 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..(frag 520)*

Por meio da razão e da experiência, Pascal constata que as instituições e todo o curso deste mundo estão baseados no acaso e no arbítrio, que toda a nossa ordem terrena é pura loucura (folie). Julga servir à fé ao constatar, enérgica e convincentemente, que a miséria e a injustiça, o arbítrio e a loucura são os fundamentos de nossa vida; e segue adiante, até dizer que um cristão, sabedor integral dessas loucuras, deve obedecê-las, não porque as respeite, mas porque respeita a vontade de Deus – que submete o homem a essas loucuras de modo a puni-lo e a abrir-lhe o árduo caminho da salvação - , porque por isto mesmo constituem a lei justa, a única lei que merecemos (Erich Auerbach, Ensaaios de Literatura Ocidental, p. 183).

Assim, a justiça estabelecida é a única justiça que dispomos por não termos mais acesso na ordem da carne àquela justiça universal que pertence à ordem da caridade. Também, ela se legitima no mundo como uma espécie de castigo, isto é, a realização da vontade de Deus no mundo como aplicação de Sua justiça como consequência da desobediência dos homens por meio do pecado original. Numa configuração de mundo em que todos são cheios de injustiças, é justo que a força seja a regra de justiça. Logo, é justo obedecer a força. Essa é a conclusão a que chega nosso autor acerca da justiça vigente, uma conclusão com um gosto amargo, como observa Auerbach.

Veri juris não o temos mais. Se tivéssemos, não tomaríamos como regra de justiça seguir os costumes do país. Foi aí que, não podendo encontrar o justo, encontrou-se o forte etc. (Frag 86)

Embora a justiça estabelecida seja totalmente desprovida de uma substancialidade justa, essa constatação não é explicitamente revelada ou percebida por todos de um modo geral. O povo, por exemplo, acredita que as leis são de fato justas. A razão de acreditarem dessa maneira é porque são iludidos pela força e a imaginação que introduziram os costumes. Esse engano tem a sua utilidade principalmente para os governantes. Até porque, o povo não é passível de uma doutrina dessa natureza, pois acredita que a verdade pode ser encontrada e que se encontra nas leis e nos costumes (Frag 525). Segundo Pascal, é arriscado dizer ao povo que as leis não são justas, pois retirando esse véu colocado aí pela imaginação, corre o risco de causar uma revolta e perturbar a ordem, pois o povo quer estar debaixo apenas da justiça.

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 de justiça (Frag 66).

Percebe-se nesse fragmento, de maneira mais clara, a utilidade da justiça estabelecida. A definição de justiça apresentada nesse contexto é a prevenção da sedição. Embora ela não expresse o seu caráter justo, não podemos negar o efeito que ela gera na ordem da concupiscência. A sua capacidade de promover e manter a paz no seio da ordem civil, sua utilidade em ordenar as relações na vida em sociedade e garantir o progresso a legitima como regra de justiça. Mas não podemos nos iludir, pois qualquer tentativa, por menor que seja, de verificação do seu fundamento constatará que a única grandeza por trás de todas essas regras de justiça é, de fato, a força. Esse perigo torna a sociedade vulnerável diante daqueles que, conhecendo esse fato, desejam subverter a ordem. Seus discursos assumirão sempre essa temática acusando algum costume introduzido de forma injusta. Pascal adverte para o perigo desse tipo de procedimento, pois esses curiosos examinadores dos costumes tornam vulnerável toda a sociedade, porque denunciando a origem de um costume supostamente injusto, expõem todos os demais. Nisto consiste a arte de agredir e subverter os Estados, isto é, abalando os costumes estabelecidos ao examiná-los até a sua fonte, *é um jogo certo para tudo perder* (Frag 60), pois revelando o fundamento injusto dos costumes e removendo-o por esse motivo, isto é, por se tratar de uma imposição da força, seja lá o que for que se queira colocar em seu lugar terá a mesma natureza, pois *nada será justo nessa balança*, conclui o autor.

Então se a justiça estabelecida não possui uma substancialidade realmente justa, mas apenas uma justiça imaginária, isto quer dizer que a ordem civil se regula pela aparência da justiça apenas e não pela justiça mesma. O que em última instância equivale dizer que a ordem civil se ordena pela injustiça extrema. Não sabemos precisar o quanto essa idéia de uma justiça aparente governando a ordem civil recebe influência dos pensadores anteriores a

Pascal, mas vamos encontrar esse mesmo pensamento na *República*, de Platão¹⁸, principalmente nos dois primeiros livros, tanto no discurso do sofista Trasímaco como no elogio que os irmãos Glauco e Adimanto tecem sobre a injustiça, na expectativa de que Sócrates os refutem, apresentando a essência da justiça. Para Trasímaco a justiça é *um bem alheio e o interesse do mais forte*, enquanto a *injustiça é em si mesma vantagem e lucro*. Glauco acrescenta à descrição de Trasímaco que a justiça está situada entre o maior dos bens – praticar a injustiça – e o maior dos males – sofrer a injustiça. Ainda afirma que observamos a justiça não como um bem em si, mas pela impotência de praticarmos a injustiça sem punição. Desse modo conclui exaltando a injustiça propondo que *a suprema injustiça consiste em parecer justo não sendo*. Se para Pascal a verdadeira justiça está ausente do mundo, então o que regula a vida dos homens é na verdade a injustiça que assume uma aparência justa sustentada pela força e disfarçada pela imaginação. A justiça que imaginamos possuir os costumes e as leis que seguimos não passa de uma quimera. Neste sentido, aquilo que na República é considerado a injustiça extrema é precisamente o que o autor francês irá descrever como a nossa justiça, isto é, aquilo que parece justo sem de fato ser.

Os homens afirmam que é bom cometer a injustiça e mau sofrê-la, mas que há mais mal em sofrê-la do que bem em cometê-la. Por isso, quando mutuamente a cometem e a sofrem e experimentam as duas situações, os que não podem evitar um nem escolher o outro julgam útil entender-se para não voltarem a cometer nem a sofrer a injustiça. Daí se originaram as leis e as convenções e considerou-se legítimo e justo o que prescrevia a lei. É esta a origem e a essência da justiça: situa-se entre o maior bem — cometer impunemente a injustiça — e o maior mal — sofrê-la quando se é incapaz de vingança. Entre estes dois extremos, a justiça é apreciada não como um bem em si mesma, mas porque a impotência para cometer a injustiça lhe dá valor (Platão, A República, livro II).

De igual modo, encontraremos uma semelhança entre essa concepção de justiça

¹⁸ Platão, *A República*, livros 1 e 2

estabelecida e a injustiça no terceiro livro *Da República*, de Cícero. Num procedimento análogo ao do pensador grego, o escritor latino dará a Lélío a tarefa de elogiar e defender a injustiça. O resultado é uma descrição semelhante àquela que encontramos na República de Platão, que se assemelha, em muitos aspectos, com o conceito de uma justiça estabelecida proposta por Pascal.

Se fosse inata a justiça, todos os homens sancionariam o nosso direito, que seria igual para todos, e não utilizariam os benefícios de outros em outros tempos nem em outros países... Não há direito natural e, por conseguinte, não há justos por natureza (Cícero, Da República, livro III, VII)... A justiça não é filha da natureza, nem da vontade, mas de nossa fraqueza. Se fosse preciso escolher entre três coisas, - cometer injustiças sem sofrê-las, cometê-las e sofrê-las, ou evitar ambas, - o melhor seria cometê-las impunemente; se fosse possível, portanto, não fazê-las e não sofrê-las, ao passo que o estado mais miserável seria lutar sempre, quer como opressor, quer como vítima...(idem, X).

A noção de uma justiça aparente segue uma linha de raciocínio presente em vários fragmentos dos *Pensées* nos quais Pascal reconhece o valor da aparência. Essa valorização da aparência nas relações sociais ganha contornos semelhantes aos que aplicou Maquiavel. Na ordem da concupiscência é imprescindível parecer em detrimento de ser. Seguindo seu habitual estilo de transitar entre um pólo e outro de uma mesma questão, ele expõe de forma jocosa a efemeridade dos rituais presentes nos comportamentos sociais. A aparência encontra um lugar privilegiado nessas relações, uma vez que não dispomos mais da verdade, nem podemos acessar a essência das coisas, nem as qualidades interiores. Inicialmente, Pascal denuncia a falsidade de todo o aparato presente nas relações sociais, a pompa que envolve os cargos públicos; nem mesmo a dignidade que evoca possuir a nobreza escapa à sua denúncia. Nos *Três Discursos*, ele ilustra a condição dos grandes comparando-a com a de um naufrago que é lançado numa ilha desconhecida. Por obra do acaso o rei desses nativos acabara de desaparecer e por uma feliz coincidência esse naufrago se parece muito com ele fisicamente. Por esse motivo, os nativos o tomam e o tratam como sendo o rei desaparecido prestando-lhes

as honrarias dignas de um rei. Isto cria um conflito para o náufrago que trava uma luta interna entre confessar o equívoco e perder as recompensas que sua nova posição lhe proporciona ou desfrutar dessas recompensas e manter em segredo o engano. Por fim, ele decide manter o engano permanecendo rei. Aplicando a alegoria à condição dos grandes, Pascal afirma que eles tem em comum com este náufrago a origem de sua condição, isto é, assim como o náufrago torna-se rei por obra do acaso, da mesma maneira acontece com os nobres. Essa constatação pode ser facilmente feita por qualquer nobre examinando sua condição, pois embora o povo os considere como possuidores de uma grandeza natural, por um pensamento íntimo os nobres sabem que sua posição é apenas um título de estabelecimento, que não existe nenhum direito natural que possa fundamentá-la. Portanto, não se trata de um mérito do possuidor do título nem das propriedades. Mas embora seja destituído de grandeza natural, seus títulos e propriedades lhe pertencem legitimamente. Portanto, ele não deve procurar desfazer o engano, mas sim regular sua conduta por esse pensamento íntimo. Desse modo, ele deve agir exteriormente guiado por aquele pensamento que o faz superior aos demais devido a sua posição hierárquica, mas ao mesmo tempo deve guiar-se interiormente por aquele pensamento íntimo que revela sua igualdade entre os demais homens.

Essa alegoria serve muito bem para descrever a importância que Pascal atribui à aparência nas relações sociais. Se por um lado ele reconhece a sua carência de fundamento natural ao denunciar a verdadeira condição dos grandes, por outro, Pascal sabe muito bem da importância que a exterioridade possui no convívio social. Mesmo sendo a nobreza um título de estabelecimento ela traz grandes vantagens para aquele que a possui (frag. 104).

No fragmento 319¹⁹ Pascal revela como faz bem distinguir os homens pelo exterior, pois não temos meios de nos distinguirmos por outro critério.

Como se faz bem em distinguir os homens pelo exterior e não pelas qualidades internas. Qual de nós dois passará primeiro? Quem cederá o lugar ao outro? O menos hábil? Mas eu sou tão hábil quanto ele. Será preciso nos bater por isso. Ele possui quatro lacaios e eu, apenas um. É visível: basta contar; cabe-me conceder e sou um tolo se o contrario. Eis-nos em paz por esse meio; o que é o maior dos bens.

¹⁹ Referimos aqui a numeração do fragmento na edição Brunschvig, pelo fato da edição de Lafumá omiti-lo.

Esse fragmento descreve uma situação de impasse do convívio diário, mas também remete o nosso pensamento para aquela condição de guerra antes da fundação do estado. Sempre que se tenta recompensar o mérito desperta a guerra porque todos se acham merecedores. Não dispomos de nenhum meio para avaliar as qualidades internas e julgar o mérito por elas. Todos se acham tão hábeis, justos, bons, belos, etc. como qualquer outro. Isso torna inviável a convivência harmoniosa por meio das qualidades internas. É necessário outro meio, um que seja incontestável, reconhecido por todos. Esse meio, diz o inventor da máquina de calcular, é a força. É uma questão puramente matemática, isto é, basta saber contar – ele tem mais força do que eu, portanto, devo me submeter. O que norteia essas relações e promove a paz civil, que é o soberano bem, é a força reconhecível exteriormente. No contexto de uma vida comunitária em que não se tem mais a capacidade de reconhecer as qualidades interiores para que essas sirvam de critério de distinção entre os pares, as qualidades externas são tudo que nos resta. Desse modo, nos deixamos guiar por essa aparência tão distinguível, embora isso possa causar admiração àqueles que desconhecem esse princípio gerador de efeitos na ordem da concupiscência e pensam tocar na essência das coisas quando julgam. Este é o caso do povo em geral, dos semi sábios e dos *canibais que se riem de uma criança rei (Frag.101)*²⁰.

A importância da exterioridade no convívio social está no fato de que ela nos ajuda a distinguir os outros para prestar-lhes os devidos respeitos (Frag. 80, 95, 101). Desse modo, são devidos certos respeitos a cada tipo de grandeza. Mesmo a nobreza sendo uma grandeza de estabelecimento lhe é devido um respeito de estabelecimento. É injusto não conceder esse respeito aos nobres da mesma forma que é injusto que eles exijam um respeito natural. Pois o respeito natural que consiste na estima é devido às grandezas naturais. E a injustiça consiste em trocar esses respeitos e confundir essas grandezas, atribuindo um respeito de estabelecimento a uma grandeza natural e um respeito natural a uma grandeza de estabelecimento, conforme descreve Pascal nos *Três Discursos*. Observando esse princípio

²⁰ Essa citação certamente é de Montaigne (*Ensaio,XXX, Sobre os Canibais*). Trata-se do encontro que o autor teve com os nativos brasileiros da tribo Tupinambá em Ruão, em 1562. Apresentados à corte francesa e indagados sobre o que mais lhes teriam causado admiração, responderam que tinham estranhado que homens grandes usando barbas, fortes e armados, que estavam em volta do rei, se sujeitassem a obedecer uma criança (rei Carlos IX), e que não escolhessem, de preferência, alguém entre eles para comandar.

contribuímos para a manutenção da paz e da ordem no interior da sociedade, mesmo que não se perceba a operação desse princípio enquanto ordenamos nossas ações. Nos guiamos pelas aparências apenas. Por esta razão, todo o processo de civilização, incluindo aqui a graciosidade típica de um cortesão, constitui elemento fundamental para dar continuidade ao jogo de encobrir a verdadeira natureza das regras de convivência que ordenam a vida social. Todo esse esforço de embelezar o exterior não passa de disfarce para dissimular a natureza das regras sociais e o da própria natureza humana. Um disfarce muito útil porque acaba gerando um efeito proveitoso na ordem social, mas não suficientemente forte para alterar a natureza das coisas. Embora o disfarce das boas maneiras possa tornar o eu menos odiável ele nada pode fazer em relação ao seu caráter injusto, pois sempre pretenderá ser o centro de tudo e o tirano de todos os outros eu.

O eu é odiável. Vós, Miton, o encobris, mas nem por isso o eliminais. Continuais a ser, pois, odiável.

Não, pois agindo como fazemos de modo prestativo para com todos, não temos mais motivo para nos odiar. Isso seria verdade se só se odiasse no eu o desprazer que daí nos vem.

Mas se o odeio porque é injusto que ele se faça o centro de tudo, eu o odiarei sempre.

Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer o centro de tudo; é incomodo 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 (Frag 597).

Desse modo, a noção de justiça em Pascal assume esse duplo aspecto, ou seja, aquele aspecto de uma justiça verdadeira e essencialmente justa que não encontra mais lugar na ordem da concupiscência, que figura apenas como uma lembrança vaga impressa em sua natureza corrompida, e portanto, incapaz de servir de regra para as relações humanas devido o egoísmo instaurado e dominante em cada indivíduo. Uma justiça que se oculta da mesma forma que o próprio Deus se oculta, que pertence à ordem da caridade e pode ser acessada apenas por meio da fé, um dom de Deus, mas imprópria para sustentar o ordenamento de homens reconhecidamente injustos. O outro aspecto da noção justiça que procuramos demonstrar em Pascal trata-se da justiça estabelecida, isto é, aquela aparência justa que é

emprestado às leis por um efeito produzido pela imaginação a fim de ocultar o fundamento injusto da força que o estabeleceu. Justiça nesse sentido equivale àquilo que se ajusta às leis estabelecidas, à observação do ordenamento imposto sem qualquer pretensão de reivindicar a adequação de uma essência justa. Não é decorrente de nenhum direito natural, mas sim o resultado das determinações do direito do mais forte. Mas se a ordem civil é como Pascal a descreve, se de fato a justiça existente no mundo é pura arbitrariedade da força, se não dispomos de nenhuma fundamentação justa na origem ou base desse ordenamento, então, é uma concepção que vai totalmente contra a idéia de um direito natural. Como pode Pascal adotar uma posição como esta, rejeitar a tese do jus naturalismo e apesar de ser um cristão tão devoto, não incorrer em heresia, uma vez que o princípio do direito natural repousa sobre a doutrina da soberania de Deus? Responderemos esta questão no próximo capítulo ao tratar da condição humana. Pois, nos parece que a maior preocupação de Pascal ao tratar da política está, acima de tudo, em apontar para a real condição humana. E se ele rejeita a tese do direito natural não o faz gratuitamente, mas sim porque no mínimo ela não parece considerar, na mesma dimensão que Pascal, os efeitos do pecado na natureza humana. Não se trata, portanto, de desconsiderar a soberania de Deus que tudo governa na natureza que criou ordenadamente. Mas sim, de maximizar o efeito desordenador que sofreu, pela introdução do pecado original, tanto a natureza mesma como a natureza humana. É desse tema que nos ocuparemos a seguir, retirando as conseqüências de sua concepção de justiça relacionando-as com a condição humana.

CAPÍTULO III - A Condição Humana

É notoriamente conhecido o envolvimento de Pascal com as questões religiosas de sua época. De igual modo, não passa despercebido o seu zelo e ardor pela religião cristã. Mas ao escrever sobre a política e expor sua concepção de justiça Pascal assume uma posição que o afasta dos grandes pensadores políticos que o antecederam e de seus contemporâneos. Ao rejeitar uma teoria política que se fundamenta no direito natural Pascal não só discorda de correntes filosóficas tradicionais como também se distancia de correntes teológicas da igreja cristã. Negar o jus naturalismo parece, sobre todos os aspectos, uma postura muito ousada e aparentemente contraditória para um autor reconhecidamente cristão. Como pode, então, Pascal abrir mão desse conceito sem comprometer sua fé e eventualmente incorrer em heresia? O que pretende o autor dos *Pensées* com uma tese que, não somente rompe com uma vasta tradição teológico/filosófica como o expõe a torná-lo herege? Deseja ele apenas provocar os poderes dominantes e chocar os seus leitores? Pensamos que há uma razão muito mais forte para tal postura.

A tese do jus naturalismo, em toda sua estrutura e aplicação enaltece e reforça uma doutrina fundamental da teologia cristã, a soberania de Deus. Conforme essa doutrina, Deus é o supremo Criador do universo e reina soberanamente sobre tudo e sobre todos. Conseqüentemente, Ele criou o mundo com leis próprias que o sustenta e rege. Nesse sentido, o jus naturalismo erige toda sua concepção de direito e o conjunto de leis vinculadas a este princípio. Há uma derivação natural e lógica das leis naturais que regem o universo para aquelas leis que regulam a vida social, cuja autoridade se encontra, em última instância, no próprio Deus. Essa derivação natural é também uma derivação racional, isto é, constatada pela razão. Pascal não deixará passar despercebido este ponto, e toda sua crítica sobre o direito natural repousa sobre esse fato. Será que a razão apenas constata a ligação entre as leis naturais e o ordenamento jurídico ou ela, de fato, é quem cria esse vínculo?

Pensamos que ao rejeitar a tese do jus naturalismo Pascal não o faz gratuitamente, ele tomará todo cuidado para não ferir a doutrina da soberania de Deus, pois reconhece a importância dessa doutrina para a teologia cristã. Contudo, se Deus é o fundamento e autoridade última das nossas leis humanas, conforme o entendimento dos jus naturalistas de

uma tradição tomista, isso não somente deixa pouco espaço para a criatividade humana como também abre margem para as piores formas de tirania, pois nessa situação é iminente o perigo e ameaça que representa para toda a sociedade o fato, quase inevitável, de se querer legislar em nome de Deus, o que não é sem exemplos em nossa história. Não restam dúvidas que a tese jus naturalista se apóia na soberania de Deus e que de modo muito zeloso se dedica a defender essa doutrina. No entanto, a doutrina da queda do homem, que também é uma doutrina Cristã, parece não receber um tratamento adequado dentro do jus naturalismo. Isso não quer dizer que os jus naturalistas não consideram a doutrina da queda, mas parecem minimizar os seus efeitos na condição humana. Pascal, por sua vez, pretende considerar mais de perto essa doutrina e entende que é necessário elevar o seu impacto na condição humana. Nesse sentido, dentre os muitos efeitos que ela teria gerado no homem, destacam-se a corrupção da sua razão bem como da sua vontade. Em virtude dessa corrupção da razão humana, Deus deixa de ser-lhe um objeto imediatamente acessível. Pascal dramatiza essa inacessibilidade de Deus ao homem caído por via de uma razão corrompida deslocando-O para a ordem da caridade. Desse modo, reconhece que a relação de Deus com sua criação sofreu severas alterações com a introdução do pecado original. Ele não afasta Deus completamente do mundo, mas descreve sua relação com o mundo depois da queda como uma dinâmica de ocultação e revelação, pois *há bastante luz para aqueles que não desejam senão ver e bastante obscuridade para aqueles que tem uma disposição contrária*, conclui o fragmento 149. Essa ocultação de Deus diz respeito a uma dificuldade imposta à razão humana de reconhecê-Lo depois da queda. Vale lembrar que o Deus escondido de Pascal é um Deus que se revela ao coração por meio da fé e um Deus que se oculta à razão devido à corrupção desta. O que equivale dizer que Deus não se submete à razão humana como um objeto de conhecimento ou que a razão é insuficiente para abarcar um conhecimento dessa natureza. Nisto consiste a crítica pascaliana ao cartesianismo em voga.

Desse modo, se Pascal não concorda com a tese do direito natural, não é porque duvida da existência de leis naturais, como já afirmamos acima, mas sim porque reconhece que toda essa arrumação vista na ordem civil se trata de uma obra da imaginação. Não existe, de fato, nenhum vínculo identificado pela razão entre as leis naturais e as leis estabelecidas, esse vínculo é uma criação da própria razão corrompida, que se submete aos artifícios da imaginação. Assim, ao negar a tese do jus naturalismo, Pascal tem em mente não discordar da soberania de Deus, nem da existência de leis naturais, mas sim, expor de forma bem

enfática a corrupção da natureza humana proporcionada pelo pecado e evidenciada pela incapacidade da razão humana de identificar e derivar das leis naturais princípios de regulação da ordem civil. De fato, pensamos que essa seja sua principal preocupação ao tratar dos temas relacionados à política, isto é, descrever a condição humana.

Por condição humana queremos nos referir ao estado em que o homem se encontra no mundo. Essa condição é constatada a partir das experiências dos homens em sociedade, portanto, não se trata de uma posição dogmática. Pascal não pretende apresentar um argumento fundamentado sobre qualquer pressuposto, isto é, a partir da doutrina cristã da queda. Pelo contrário, ele quer demonstrar pelo caminho inverso, a razoabilidade das conclusões que a religião cristã apresenta. Podemos afirmar que a doutrina da queda ou do pecado original, doutrina essa fundamental ao cristianismo, é mais um ponto de chegada que Pascal deseja que seus leitores considerem do que um ponto de partida sobre o qual pretende que construam suas teorias.

Pascal concebe a condição humana como paradoxal. Embora isso fique claro em vários fragmentos, é no de número 131 que ele usa o termo paradoxo (*paradoxe*) e expressa de forma quase poética as contrariedades que o ser humano abriga:

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo... Conheci, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos (Frag 131).

Segundo nosso autor, o paradoxo que constitui o ser humano pode ser percebido de várias maneiras. Deste modo, o homem é tanto grandeza quanto miséria, e não somente grandeza ou miséria. Muitos pensadores chegaram a conclusões muito extravagantes sobre a condição humana justamente por não compreendê-la como sendo constituída por esse paradoxo. Ou trataram-na como sendo apenas grande e isso os levou ao erro de atribuir ao ser humano uma capacidade que supera aquilo que sua verdadeira condição permite, frustrando assim as expectativas acerca daquilo que ele efetivamente pode saber ou fazer, permitindo aos

céticos toda sorte de críticas sobre suas pretensas conquistas; ou concederam-lhe uma consideração apenas miserável o que conduz suas conclusões para o extremo oposto equiparando suas capacidades à dos animais, contrariando um princípio de grandeza que ainda existe em cada ser humano e que resiste gritantemente a tal comparação. Como exemplos dessa atitude comum entre os pensadores, Pascal cita Epicteto e Montaigne. É no texto *Colóquio com o Senhor de Saci*²¹ que o autor descreve como esses dois pensadores chegaram a conclusões tão distanciadas acerca da condição humana por se deixarem levar por apenas um dos pólos do paradoxo que constitui sua completude. Segundo Pascal, Epicteto teria entendido bem o aspecto da grandeza que possui a natureza humana, e, influenciado pela visão da grandeza do ser humano, formulou toda sua filosofia de modo a conceder ao homem capacidades que de fato ele não tem. Epicteto teria entendido bem os deveres do homem, sendo o principal deles, desempenhar bem o personagem que lhe foi confiado. Contudo, o pensador estoíco erra ao afirmar de forma presunçosa que o homem dispõe de todos os meios para cumprir essas obrigações. Erra igualmente ao considerar o homem como senhor de si e perfeitamente capaz de livrar-se dos vícios que o rodeia através do exercício de sua razão livre. Acredita que o homem dispõe de dois poderes livres: o espírito e a vontade, e que por meio desses dois poderes podemos nos tornar “*perfeitos, conhecer perfeitamente Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradar-lhe, curar-se de todos os seus vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se, desta maneira, santo e companheiro de Deus*” (*Colóquio com Senhor de Saci*, p. 192). Além dessa presunção, Pascal aponta como um erro grave na filosofia de Epicteto, o fato de considerar que a alma humana é uma parte da substância divina, que a dor e a morte não são males. Estas conclusões são em decorrência do fato de Epicteto ter considerado apenas um pólo do paradoxo que constitui a natureza humana. “*Ele mereceria ser adorador*”, diz Pascal, “*se tivesse conhecido também sua impotência*” (idem).

Mas se Epicteto chegou a estas conclusões tão exageradas sobre a capacidade humana por considerar apenas um pólo do paradoxo, Montaigne também incorrerá no mesmo erro ao considerar apenas o outro pólo. Se Epicteto explorou o pólo da grandeza, Montaigne explorou em demasia o pólo da pequenez ou da miséria humana. Identificado como um *pirrônico puro*, Montaigne, fazendo uso do método da dúvida extrema, destrói todas as proposições que a razão humana se vangloria de sustentar. A leitura que Pascal faz de Montaigne é que sua

²¹ *Colóquio com o Senhor de Saci*, Blaise Pascal. Tradução feita por Jaimir Conte publicada na revista de filosofia Princípios, Natal, vol. 12, n^{os} 17-18, jan./dez. 2005, p.183-204

intenção em todos seus raciocínios e nos *Ensaio*s é estabelecer a incerteza. Ele destrói as certezas assentidas pelo método da dúvida extrema não como o fez Descartes décadas mais tarde, com o propósito de estabelecer o seu contrário erigido sobre um alicerce supostamente bem analisado, mas sim para demonstrar nossa carência e incapacidade de verdade. Para Montaigne, “*as obscuridades se multiplicam com os comentários e que o meio mais seguro para entender o sentido de um discurso é o de não examiná-lo e tomá-lo pela primeira aparência, pois, assim que analisado, toda sua clareza se dissipa*” (idem, p. 194). Não existe para ele, portanto, nenhuma verdade clara e distinta. Isso é válido não somente para os discursos, mas também para toda proposição, lei, opinião. Desse modo, a maneira mais cômoda de viver é a indolência, deixar-se levar pelas primeiras impressões apenas, pois não se pode forçar o pensamento sob as regras da razão, porque todas suas regras são falsas medidas. Assim, Montaigne rebaixa tanto a razão humana ao ponto de confundir a condição humana com a dos animais: “*É por isso que ele critica de forma tão violenta e cruel a razão desprovida da fé, a ponto de duvidar que ela seja razoável, e se os animais são racionais ou não, ou mais ou menos que o homem*” (idem, p. 196).

Da postura dos dois filósofos escolhidos por Pascal como representantes das duas *seitas mais célebres do mundo* surgem dois vícios característicos da condição humana, o orgulho e a covardia ou preguiça. Ao considerar apenas o pólo da grandeza humana, Epicteto não pode impedir que o homem se torne orgulhoso em sua presunção desenfreada ao seguir as agitações de uma razão que julga ser livre. A presunção é tamanha que pretende ser equiparado a Deus. Por outro lado, ao seguir a dúvida extrema como método, Montaigne não pode evitar que sua filosofia incorra na preguiça ou covardia, pois se tudo é incerto, então qualquer esforço em busca da verdade ou do bem é inútil. Desse modo, as abordagens filosóficas dos dois autores não somente se revelam, a princípio, antagônicas como também inscreve em seus seguidores posturas aparentemente irreconciliáveis. Qual abordagem então seguir? Qual delas entendeu realmente o que é o homem? Nesse ponto, entra em cena o perspectivismo pascaliano (Frag 701). O erro consiste em não reconhecer que uma abordagem não anula absolutamente a outra. Só o faz na medida em que deixa de considerar a qualidade oposta da que se quer elevar. Assim, Epicteto e toda tradição estoíca viu bem o quanto o homem é grande, mas ao mesmo tempo, deixou de reconhecer que convive com essa grandeza, em pé de igualdade, um princípio de miséria que perturba o mais ilustre dos espíritos. Montaigne, ao seu turno, viu bem a baixaza a qual o homem está submetido, mas

não reconheceu que ainda existe nele um princípio de grandeza que o eleva. Desse modo, o projeto de Pascal é tentar reunir em um só homem, as qualidades que esses dois pensadores viram de forma separada. Nisto consiste o paradoxo da condição humana: o homem é grande ao mesmo tempo em que é miserável.

Parece-me que a fonte dos erros destas duas seitas é não ter compreendido que o estado do homem no presente difere daquele de sua criação; de maneira que uma, observando alguns traços de sua primitiva grandeza, e ignorando sua corrupção, tratou a natureza como sã e sem necessidade de reparação, o que a leva ao cúmulo do orgulho; ao passo que a outra, experimentando a miséria presente e ignorando a primeira dignidade, trata a natureza como necessariamente enferma e irreparável, o que a precipita na desesperança de chegar a um verdadeiro Bem, e, daí, numa extrema covardia. Assim, esses dois estados que seria preciso conhecer juntos para ver toda a verdade, sendo conhecidos separadamente conduz necessariamente a um destes dois vícios, ao orgulho ou à covardia, nos quais infalivelmente estão mergulhados todos os homens antes da graça, (*Colóquio com Senhor de Saci, p 201*).

Ainda, dentro dessa linha de pensamento, além da dupla Epicteto e Montaigne, como pólos do paradoxo, muitos outros termos aparecem nos escritos de Pascal que dão contorno à idéia da condição paradoxal: grandeza e miséria, razão e paixões, dogmatismo e ceticismo, orgulho e preguiça, virtude e vício, anjo e animal, liberdade e escravidão, vaidade e desespero, movimento e repouso, força e justiça. A condição humana paradoxal se caracteriza pela permanência desses pares de qualidades conflituosas no homem, sem acomodação tranqüila de uma em detrimento da outra. Qualquer teoria antropológica que não levar em consideração essa patologia conflituosa existente no ser humano não terá um conhecimento correto da condição humana, segundo nosso autor. Portanto, a postura de Pascal é a de descrever o ser humano a partir dessa condição paradoxal não admitindo como adequado qualquer conhecimento da condição humana que tenha como pressuposto a acomodação de suas premissas em qualquer uma das posições do paradoxo.

O homem não deve acreditar que é igual aos animais nem aos anjos, nem ignorar uma e outra coisa, mas deve conhecer uma e outra. (Frag 121). Não tolerarei que ele repouse em um nem em outro a fim de que, estando sem base e sem repouso...(Frag 464). Se ele se gaba, eu o rebaixo. Se ele se rebaixa, eu o gabo. E o contradigo sempre. Até que ele compreenda que é um monstro incompreensível (Frag 130).

Desse modo, Pascal se dedica a explorar os pólos do paradoxo isoladamente para mostrar como esse exercício acaba chegando a conclusões extravagantes sobre a condição humana. Seu esforço também segue na direção de demonstrar as implicações desses princípios opostos na construção de uma compreensão adequada da condição humana. No fragmento de número 48 temos um exemplo da dinâmica empregada pelo autor em demonstrar a relação dos pólos do paradoxo.

O espírito daquele soberano juiz do mundo não é tão independente que não esteja sujeito a ser perturbado pela primeira barulheira que se faça ao seu redor. Não é preciso o barulho de um canhão para impedir os seus pensamentos. Basta o barulho de uma ventoinha ou de uma polia. Não vos espanteis se ele não raciocina bem agora, uma mosca está zumbindo aos seus ouvidos: basta isso para torná-lo incapaz de um bom conselho. Se quiserdes que ele possa encontrar a verdade, rechaçai esse animal que lhe mantém a razão em xeque e perturba essa possante inteligência que governa as cidades e os reinos. Que deus engraçado, esse. *O ridicolosissime heroe!* (Frag 48)

O fragmento acima é uma clara referência crítica à presunção do estoicismo representado por Epicteto. Neste fragmento, Pascal demonstra de forma cômica a fragilidade da razão e sua flagrante submissão diante das distrações ofertadas pelos sentidos. Tanto neste como em outros fragmentos, Pascal explora esse tema da humilhação da razão, o que para ele

consistia numa espécie de prazer ver *essa soberba razão humilhada e suplicante* (Frag 52, Colóquio²²). Ao contrário dos estóicos, que percebiam a razão como essa potência livre e capaz de conduzir o homem à perfeição livrando-o de todos os vícios, ele a percebe como uma potência em constante guerra com as paixões. Desse modo, Pascal demonstra como a razão não é, de fato, livre, mas sim, que ela se encontra perturbada pelas paixões o tempo todo, deixando a impressão que as paixões triunfam vitoriosamente sobre ela. Contudo, não se trata de uma vitória definitiva, a razão reage e revida (Frag 45, 621, 410). Por outro lado, considerando os movimentos de baixeza do homem, isto é, seguindo as determinações das paixões, logo se percebe emergir desse estado a manifestação da grandeza do homem evidenciada pela razão. Tomemos como exemplo o fragmento de número 470:

A maior baixeza do homem está na busca pela glória, mas é nisto que está a maior marca de 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... (Frag 470).

Em fragmentos como este se percebe o valor que Pascal tributava à razão. Não é o caso de apenas demonstrar como as paixões a perturbam revelando sua insuficiência. Trata-se também de revelar o seu valor. Pascal não despreza a razão como pode sugerir a sua postura em alguns fragmentos, o que ele critica é simplesmente a presunção de atribuir à razão humana uma capacidade que vai além do que ela realmente pode, bem como o não reconhecimento de seus defeitos. A razão tem seu valor e exalta o ser humano justamente porque *toda dignidade do homem está no pensamento* (Frag. 756, 200). Se toda a dignidade humana encontra-se no pensamento, então a razão não pode ser tão desprezada como parece

²² “Confesso-vos, senhor, que não posso ver neste autor, sem alegria, a soberba razão tão invencivelmente ferida por suas próprias armas” (Colóquio com o Senhor de Saci, p. 198)

sugerir alguns fragmentos. O fragmento 200 mostra essa concepção ponderada de Pascal sobre a razão, num tom poético. *O homem é um caniço*. Eis sua fragilidade e pequenez diante do universo. *Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo*. No entanto, pelo pensamento o homem sobrepuja o universo inteiro, pois é um *caniço pensante*. Assim, mesmo que o universo inteiro se arme para destruí-lo ou mesmo que por meio de uma coisa tão insignificante e frágil como uma gota de água o universo o mate, esse fato ainda revela e põe em destaque a grandeza do homem diante do universo, pois ele *sabe que morre e o universo de nada sabe*. Saber que morre é saber alguma coisa, e saber alguma coisa ultrapassa infinitamente em grandeza o universo que não sabe nada. Pois, *todos os corpos, o firmamento, as estrelas, a terra e os reinos não valem o menor dos espíritos. Porque ele conhece tudo isso e a si mesmo; e os corpos, nada...de todos os corpos juntos não se poderia conseguir um pensamentozinho...* (Frag 308). Pelo pensamento o homem torna-se infinitamente mais significativo que o universo inteiro. Eis no que reside o seu extraordinário valor e grandeza diante do universo!

Desse modo, se a sua dignidade consiste no pensamento, então cabe ao homem fazer um bom uso de sua razão, pois se o pensamento é seu mérito, *pensar direito é o seu dever* (Frag 620). Pensar direito consiste em pensar sobre sua condição, pois a *ordem do pensamento é começar por si*. Além de esse exercício constituir o seu dever mais primordial ele também serve para reger a vida, *e nada há de mais justo* (Frag 72). Assim, pensar sobre a condição humana parece atender as atribuições do pensamento quanto à sua ordem e ao seu objeto. Portanto, é pelo pensamento que o homem deve elevar-se, mas numa medida correta. Mas que medida correta seria esta?

Se o que Pascal critica na razão conforme apresentada por Epicteto é a sua presunção e sua tendência de extrapolar os limites que lhe cabem; e se a sua queixa contra Montaigne equivale ao fato dele não ter reconhecido em meio às muitas paixões e instinto que conduzem a vida humana a razão, esse *instinto que não podemos reprimir e que nos eleva* (Frag 633), então, pensar de modo correto é reconhecer a condição humana como constituída por esses dois pólos contrários e inseparáveis. Não se trata de eliminar e nem de privilegiar nenhum deles, nem mesmo de superar um por meio do outro. Tampouco, se trata de uma síntese característica de um processo dialético, mas sim, consiste em concebê-los como constituintes da condição humana atual. Isso requer um exercício que evite os extremos e que se posicione no meio, conforme nos mostra o fragmento 518:

O espírito extremo é acusado de loucura como a extrema falta dele; nada além da mediocridade é bom: é a pluralidade que estabeleceu isso e que morde quem quer que escape por qualquer extremo. Não me obstinarei nisso, consinto até que me coloquem nela e recuso ficar na extremidade de baixo, não por que ela é baixa, mas porque é extremidade, pois recusaria também que me colocassem na de cima. Sair do meio é sair da humanidade. A grandeza da alma humana consiste em saber manter-se no meio; longe de estar em sair dele, a grandeza está em dele não sair (Frag 518).

Estar no meio, portanto, é reconhecer que na natureza humana esses dois pólos, grandeza e miséria, convivem juntos. É reconhecer que existe no homem um princípio pelo qual ele se eleva acima de todos os demais seres criados, mas que coexiste com esse princípio de grandeza aquele princípio de miséria que o torna, pela concupiscência, semelhante aos demais seres desprovidos de razão. Grandeza e miséria constituem a condição atual do homem. Portanto permanecer no meio é evitar ser pirrônico, mas nem por isso ser um dogmático; e do mesmo modo, evitar ser dogmático sem, contudo, cair no ceticismo. É, antes de tudo, compreender o que do dogmatismo e do pirronismo são comuns à condição humana e desprezar os excessos. Desse modo, um novo conceito de grandeza emerge dos *Pensamentos*, a verdadeira grandeza do homem – o homem médio, que se eleva por sua razão, mas não tanto ao ponto tornar-se presunçoso; e rebaixa-se por suas fraquezas, mas não tanto que torne –se semelhante aos animais. O homem médio é o que reconhece o seu verdadeiro estado, aquele que se compreende ao mesmo tempo grande e miserável. *A natureza nos colocou tão bem no meio que se mudarmos um lado da balança mudamos também o outro* (Frag 519).

Assim, nem tanto Montaigne e nem tanto Epicteto, o homem médio é aquele que se posiciona na perspectiva correta. Eleva-se por sua razão regulada por si mesma, isto é, uma razão consciente de suas limitações e que submete-se quando necessário, o que faz dela uma razão forte em contraste com aquela razão soberba. É uma razão forte por se reconhecer fraca, mas não absolutamente ignorante, pois, conhece a si mesma satisfazendo assim o lema socrático da epígrafe do templo de Delfos (Frag 83).

Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submetendo-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a força da razão (Frag 170). Santo Agostinho. A razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que ela deve se submeter. É pois justo que ela se submeta quando julga que deve submeter-se (Frag 174).

Essa submissão da razão é ao mesmo tempo sinal de grandeza e miséria da condição humana. De miséria porque a razão, ao submeter-se, reconhece suas limitações consentindo nas influências que as paixões lhe causam. Mas é justamente neste gesto de submissão que consiste sua grandeza, pois, ao submeter-se ela toma consciência de sua miséria, e saber-se miserável é um sinal de grandeza, como afirma Pascal no fragmento 114.

A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer-se miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável (Frag 114).

Dessa maneira, os pólos do paradoxo que constitui a condição humana vão sendo balizados. Nos fragmentos acima demonstramos essa dinâmica a partir do exemplo de acomodação dos pólos razão e paixões. Essa dinâmica se aplica em todas as outras categorias de pares paradoxais que mencionamos acima afirmando sempre o princípio mais relevante da condição humana, a saber, aquela relação imbricada desses pólos um no outro.

Contudo, como bem observou Lebrun²³ ao tratar do tema do paradoxo em Pascal, não podemos cair na tentação de, muito apressadamente, supor que a solução do paradoxo apresentado por Pascal seja o alinhamento dos dois pólos, corrigindo um pelo outro. Montaigne e Epicteto, bem como qualquer um dos outros pares do paradoxo, não são conciliáveis, pois se sobrepormos a imagem que cada um obteve da natureza humana

²³ LEBRUN, Gerard. *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

examinando-a unilateralmente agrava o erro em vez de solucioná-lo. Mas se eles não são conciliáveis eles são conectáveis, isto é, como dissemos acima, é necessário considerar o que eles viram de forma separada numa única noção de natureza humana. Se um viu apenas a grandeza e o outro viu apenas a miséria, torna-se necessário juntar essas duas noções em um só homem para uma compreensão adequada da real condição humana. Neste sentido, o homem médio de Pascal não equivale ao meio termo aristotélico, como salientou Franklin Leopoldo e Silva²⁴:

Pois o que Pascal visa é negar as afirmações peremptórias que enaltecem a grandeza ou lastimam a miséria. É no entremeio dessas negações que pode nascer uma “compreensão”. Mas Pascal não é um filósofo do meio termo como Aristóteles. O que ele deseja não é estabelecer o justo meio entre grandeza e miséria, mas mostrar que as duas dimensões estão absolutamente ligadas, de tal modo que descuidar de qualquer uma delas é perder de vista o homem (LEOPOLDO E SILVA, F. "Pascal: Condição Trágica e Liberdade". In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, p.354)

Pascal encontra a explicação para estas conclusões tão distintas acerca da natureza humana na noção de natureza humana proposta pela Teologia Cristã. Segundo nosso autor, o distanciamento a que chegam as conclusões de Epicteto e Montaigne se dá pelo fato desses autores ignorarem respectivamente a condição de miséria atual a que o homem está submetido e a dignidade de seu primeiro estado. A noção de uma natureza caída de um estado de glória, conforme ensinado pela teologia cristã, é a pedra de toque que explica a condição humana no mundo. Não se trata de solucionar o paradoxo, portanto, uma vez que essa não é a sua intenção, mas a de fixá-lo como uma marca característica de nossa condição. Desse modo, é preciso compreender o homem como uma criatura feita por Deus a quem lhe conferiu atributos especiais, dentre eles a faculdade de pensar, sentir e querer. Essas qualidades tornam o homem diferente de todos os demais seres criados o que também o faz incomparável. Assim, o homem é criado como possuindo um corpo como todos os animais, mas também possuindo uma alma que o distingue daqueles. Ele foi criado “santo, inocente, perfeito” (Frag. 149). Ele gozava de perfeita comunhão com Deus, conhecia a certeza, a verdade e

²⁴ LEOPOLDO E SILVA, F. "Pascal: Condição Trágica e Liberdade". In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, série 3. v.12, n1-2, 2002

desfrutava de plena felicidade. Nisto consiste a grandeza do homem, isto é, sua natureza considerada segundo o fim para o qual foi criado (Frag 127). Mas caiu desse estado de perfeição e hoje não se acha mais no estado de sua criação.

Mas não pôde carregar tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo e independente de meu socorro (de Deus). Subtraiu-se à minha dominação e, igualando-se pelo desejo de encontrar a felicidade em si mesmo, eu o abandonei a si, fazendo revoltar-se às criaturas que lhe estavam submissas, tornei-as inimigas dele, de maneira que hoje o homem se tornou semelhante aos animais, e em tamanho afastamento de mim que mal lhe resta uma luz confusa de seu autor, de tanto que formam apagados ou perturbados todos os seus conhecimentos. Os sentido independentes da razão e muitas vezes senhores da razão levaram-no à busca dos prazeres. Todas as criaturas ou o afligem ou o tentam, e têm domínio sobre ele, quer submetendo-o pela força, quer encantando-o com sua doçura, o que é um domínio ainda mais terrível e mais injurioso (Frag 149).

A queda ocasionou ao homem uma subordinação a toda sorte de paixões. O pecado original é, então, o elemento causador dessa duplicidade característica da natureza humana. A diferença é tão gritante que alguns pensadores chegaram a concluir que o homem tivesse duas almas (Frag. 629). Essa duplicidade em sua natureza também é o motivo de tanta disputa entre os filósofos. Esses curiosos pesquisadores da natureza humana não conseguem chegar a um consenso diante das ações baixas do homem; enquanto uns julgam que essas ações denunciam o desvio de sua finalidade original, os outros negam essa finalidade original justamente por causa das ações humanas lhe serem tão contrárias (Frag 127, 398). O germe encontrado nesse fragmento encontrará solo fértil para se desenvolver em toda sua plenitude em mentes aguçadas como as de Rousseau e Nietzsche que retomam o tema da natureza e do antinatural. No entanto, não seria exagero afirmar que Pascal antecipa, de certo modo, aquelas conclusões a que esses filósofos mais tarde chegarão. Não restam dúvidas que para o nosso autor todo esse ideário de civilização que estava na mente dos libertinos de sua época como um fator limitador da natureza humana, tema esse que será mais tarde amplamente desenvolvido por Rousseau e posteriormente por Nietzsche como o elemento de corrupção

dessa natureza, todo esse aparato civilizatório utilizado na construção da identidade do *honnête homme*, isso tudo já aparece para Pascal como algo antinatural, pois *uma vez perdida a natureza verdadeira, tudo se torna sua natureza (Frag 397)*²⁵. Todas as regras de moral que norteiam as relações sociais são artifícios da imaginação humana, como descrevemos acima, inclusive aquela moral denominada cristã que se pauta pela casuística jesuíta, alvo das severas críticas de Pascal nas *Provinciais*, por tentar alinhar os princípios reconhecidamente sagrados à comodidade e interesse dos homens. O costume acaba se tornando um tipo de natureza, uma segunda natureza; a diferença, entretanto, entre a posição de Pascal e à daqueles pensadores é que para o autor dos *Pensées*, o costume já é um sintoma característico da queda, ou seja, ele localiza a causa dessa anomalia da natureza humana num ponto anterior aos de seus sucessores. O fator de corrupção da natureza não é, portanto, o costume ou a civilização, mas sim o pecado original. A resposta para tantas contrariedades não pode ser encontrada no homem. Não há nada que ele possa fazer para superar o paradoxo que marca a sua existência.

Embora o pecado original tenha sido esse fator responsável pela corrupção da natureza humana, é importante destacar que Pascal não deseja que seu leitor aceite essa explicação sem examiná-la, não quer que sufoque a sua razão e apenas exerça um tipo de fé semelhante a um salto no escuro e consinta com essa explicação como se falasse de modo dogmático. Pois ele pretende que o seu leitor considere a razoabilidade da explicação oferecida pela religião cristã: *“se violentarmos (choque) os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula”* (Frag 173). Se o pecado original é uma doutrina crida e aceita de bom grado pelos cristãos, nem por isso ela deixa de ser um mistério incompreensível e que choca a razão humana.

Pois não há dúvida de que nada existe que choque mais a nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpados aqueles que , estando tão afastados dessa origem, parecem incapazes de dele participar (Frag 131).

²⁵ Ver também os fragmentos 419, 126,

Mas se esse fato choca a razão, isso não é motivo para negá-lo imediatamente e nem para desprezá-lo, pois esse choque é, antes de tudo, um convite à investigação. Pois mesmo impedidos de repetir o experimento a fim de confirmar ou não a sua veracidade, é possível considerar os efeitos a que estamos submetidos e ponderar sobre a plausibilidade dessa explicação. Afinal, ao contrário do que acreditava o senhor Roannez, as razões que se descobrem depois que a coisa nos choca não são necessariamente aquelas pelas quais a coisa nos choca, mas indiscutivelmente o fato da coisa nos chocar envidamos todo esforço para encontrar suas razões (Frag 983). Assim, citando mais uma vez Lebrun, o partido a ser seguido nesta situação é o da *menor inconcebibilidade*²⁶, isto é, “o homem é mais inconcebível sem este mistério do que este mistério é inconcebível ao homem” (Frag 131). Desse modo, sem privilegiar uma fé irracional, antes, convidando a razão a empregar seus esforços e se deter um pouco sobre aquela explicação que a religião cristã apresenta sobre o estado do homem, Pascal espera que a razão consinta no fato de que esta explicação resolveria aquela dificuldade de conciliar as teses antagônicas dos estóicos e dos cétricos. Ele não tem a ambição de que a razão, nesse processo introspectivo, chegue a algum conhecimento sistemático de Deus, já mostramos alhures que ele não participa dessa posição, pois o conhecimento de Deus está reservado à esfera do coração. Não se trata, portanto, de solucionar o paradoxo retomando o caminho da metafísica tradicional nem de aderir à fé cristã inconseqüentemente. Trata-se de, fazendo uso da razão, analisar as provas da religião cristã e ponderar sobre sua plausibilidade, provas estas que não são de caráter demonstrativo, mas retiradas da própria condição humana. Em resumo, a razão é forçada a admitir sua impotência e que o homem se encontra em meio a uma situação caótica da qual ela nada pode fazer para livrá-lo.

Assim, diante de tanta obscuridade, diante dessa impossibilidade de saber com certeza ou de duvidar em absoluto acerca de nossa própria natureza e principalmente quanto à existência ou não de um Deus que, segundo a religião cristã, ou há de nos recompensar ou de nos condenar eternamente, cabe ao homem fazer uma aposta. Desse modo, falando com a autoridade de um matemático que inventou a teoria da probabilidade e também de alguém habituado ao jogo, Pascal apresenta as alternativas diante das quais todos nós temos que fazer

²⁶ LEBRUN, Gerard. *Blaise Pascal*. p. 82. São Paulo: Brasiliense, 1983.

uma escolha. Todos são obrigados a escolher, não há exceção, pois não se trata de algo que dependa da vontade, pois já estamos embarcados nessa situação (Frag 418). A aposta é, antes de tudo, um ato racional, um exercício da razão e não um jogo fortuito em que, embora, as possibilidades de ganho e de perda sejam proporcionais, o que está em jogo é o finito contra o infinito, isto por si só, é motivo para apostar. Entre as alternativas da aposta estão, em primeiro lugar, apostar na existência de Deus e viver uma vida regrada, apartando-se dos vícios, seguindo as orientações da religião; se Deus não existir, não ganhamos a vida infinitamente feliz, mas também não perdemos nada, mas deve-se levar em consideração que uma vida virtuosa aqui nesse mundo tem as suas vantagens. Em segundo lugar, se apostarmos na Sua existência e de fato Deus existir, ganhamos tudo e não perdemos nada, isto é, além dos louvores e das vantagens de uma vida virtuosa vivida neste mundo, ainda ganhamos a vida infinitamente feliz na eternidade. E por fim, se apostarmos na não existência de Deus, e vivermos uma vida desregrada e Ele de fato existir, então perdemos tudo, tanto nessa vida quanto na eternidade. Portanto, a aposta de fato deve ser considerada entre essa três alternativas: ganhar alguma coisa, ganhar tudo e não perder nada, ou não ganhar nada e perder tudo. A razão nos convence sem dúvidas de que a melhor das alternativas é a segunda e que a pior de todas elas é a última. Resta ao homem, portanto, apostar!

Desse modo, Pascal introduz em sua filosofia a religião cristã como princípio explicativo da condição humana, o que constitui o seu modo de fazer a apologia da mesma. Segundo Pascal, somente a religião cristã viu que a natureza do homem no presente estado é constituída pelo paradoxo. E somente ela tem o remédio para curá-la. Esse remédio, como já era de se esperar, não consiste em elevar a condição humana pelas agitações infrutíferas da razão, mas sim pela simplicidade do Evangelho (Frag 208). O homem no estado em que se encontra não é capaz de reparar por si só o seu mal, ele precisa de um redentor e esse redentor é Jesus Cristo. A pessoa do Cristo é fundamental no pensamento de Pascal, pois ele é *o verdadeiro Deus dos homens* (Frag 189). Isso quer dizer entre outras coisas, que ele não consiste *simplesmente em um Deus autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos* (Frag 449), ou seja, o deus resultante da metafísica extravagante. Jesus Cristo é muito significativo no pensamento de Pascal porque ele é o meio de conhecer verdadeiramente Deus e a nós mesmos (Frag 417). Conhecer a nós mesmos consiste em conhecer nossa condição paradoxal, isto é, conhecer nossa grandeza e também nossa miséria. Ora, já mencionamos acima que conhecer essas duas realidades de nossa condição gera dois vícios fundamentais: o

orgulho e o desespero. Assim, conhecer nossa miséria é condição para conhecer bem a Deus, pois todo conhecimento de Deus sem o conhecimento de nossa própria miséria gera o orgulho e, do mesmo modo, todo o conhecimento de nossa miséria sem o conhecimento de Jesus Cristo gera o desespero (Frag 189). Por isso o modo correto de se conhecer Deus é por meio de Jesus Cristo, *que outra coisa não fez senão ensinar aos homens que eles amavam a si mesmos, que eram escravos, cegos, doentes, infelizes e pecadores; que era preciso que ele os libertasse, esclarecesse, beatificasse e curasse, que isso se faria pelo ódio de si mesmo e seguindo-o pela miséria e a morte na cruz (Frag 271)*. Jesus é emblemático no pensamento de Pascal porque Ele é a própria revelação de Deus, não se trata de uma mera representação metafísica de Deus comumente vista em vários sistemas filosóficos; Jesus Cristo é o Deus que se torna homem, isto é, Ele se identifica com o homem para salvá-lo. Nele residem também duas naturezas, a divina e a humana, o que de certo modo representa também, guardadas as proporções, grandeza e miséria (Frag 946). Assim, por meio desse redentor, a religião cristã pode curar os dois vícios predominantes oriundos da condição paradoxal existente no homem. Ela faz isso de dois modos: ensinando aos justos que ela eleva ao estado de grandeza pela participação da natureza divina que mesmo neste estado ainda carregam consigo a fonte de toda a sua corrupção, o que evita que estes se orgulhem desse estado de grandeza. Por outro lado, ela consola os que estão em desespero ao tomarem ciência de sua miséria ofertando-lhes esperança ao mostrar-lhes que, apesar de suas misérias, eles também são capazes da graça de seu redentor.

Assim, fazendo tremer aos que justifica e consolando aos que condena, ela tempera com tanta justeza o temor com a esperança mediante essa dupla capacidade que é comum a todos, a da graça e a do pecado, que ela rebaixa infinitamente mais do que pode fazer a só razão, mas sem desesperar, e eleva infinitamente mais do que o orgulho da natureza, mas sem inflar, e mostrando por esse meio que, sendo a única isenta de erro e de vício, só a ela pertence instruir e corrigir os homens (Frag 208).

Dessa maneira, a religião cristã é apresentada por Pascal como o remédio para a condição paradoxal do homem no mundo. O princípio ativo desse remédio para a natureza humana se chama graça, um conceito também emprestado da Teologia Cristã que consiste no poder ou virtude concedida ao homem por meio da fé, afim de que este corresponda aos ensinamentos da religião. Essa natureza humana socorrida pela graça nada mais é do que o

cristão, esse homem que reconhece sua miséria e se submete a Deus. O cristão de Pascal não é um sujeito passivo no mundo, não é o monástico nem o eremita que se isola e foge dos negócios e da vida mundana, figura muito presente nos dias de Pascal representados por correntes teológicas cristãs mesmo dentre os jansenistas de Port-Royal²⁷. Muito pelo contrário, ele é ativo na sua forma de viver no mundo sempre lutando contra os vícios de sua natureza caída. Diferencia-se dos homens em geral, pelo propósito com que age no mundo e pelas razões que o levam a agir. Se a ordem social é marcada pelo jogo das aparências e as ações dos homens representam sempre um fim em si, no qual a figura do *honnête homme* é algo a ser perseguido, para o cristão existe um fim mais elevado. As idéias de eternidade, imortalidade da alma e de um Deus que haverá de julgá-lo, são motivos que norteiam as suas ações no mundo. Nesse sentido, suas ações ganham sempre uma razão superior, ele age motivado para conquistar aquela vida infinitamente feliz. Isso faz com que ele tenha certa postura diante da vida que, embora na aparência possa coincidir com os ideais de moral do *honnête homme*, suas razões são bem diferentes. Isso faz com que ele não só haja no mundo de forma diferenciada como também lhe permite julgar de maneira distinta dos homens em geral os efeitos que se passam no mundo.

Gradação. O povo honra as pessoas de nascimento ilustre, os semi-hábeis as desprezam dizendo que o nascimento não é um mérito da pessoa, mas fruto do acaso. Os hábeis as honram não pelo mesmo pensamento do povo, mas com segundas intenções. Os devotos que possuem mais zelo do que ciência as desprezam apesar dessa consideração que faz com que sejam honradas pelos hábeis, porque julgam por outra luz que a piedade lhes dá, mas os cristãos perfeitos as honram por um(a) outra luz superior (Frag 90).

Desse modo o cristão verdadeiro, que se diferencia daquele cristão apenas devoto, que apenas segue as determinações da religião sem examinar profundamente as suas razões,

²⁷ Franklin cita Barcos como exemplo dessa postura asceta dos cristãos que pregavam a recusa do mundo retirando-se para dedicarem a meditação como forma de satisfazer a exigência do paradoxo inerente a condição humana. (LEOPOLDO E SILVA, F. "Pascal: Condição Trágica e Liberdade". In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, p.344-347).

constitui no tipo de homem que julga bem o mundo. Diferentemente do cristão devoto que crê por superstição, o cristão verdadeiro é aquele que crê e compreende as razões da sua fé, é o que poderíamos descrever, sem nenhuma presunção, de cristão esclarecido (Frag 181, 160,815). Não há nessa afirmação qualquer tipo de presunção, pois não se trata de afirmar qualquer tipo de superioridade dele em relação aos demais ou que o cristão seja mais sábio que o filósofo. Antes, trata-se de demonstrar que o cristão compreendeu bem a verdade de sua condição, ele se conhece um ser paradoxal. Por esta razão, julgar bem o mundo significa se posicionar naquele ponto mediano e compreender que não podemos nos livrar do paradoxo inerente à nossa natureza, e que as ações dos homens que desprezam essa visão, seguem, necessariamente, o caminho da grandeza e da auto-exaltação ou o caminho das misérias apegando-se à voluptuosidade, chegando sempre ou no orgulho ou no desespero. No que pese ao cristão verdadeiro, ele não só tem uma visão privilegiada da posição em que se encontra para julgar o mundo como também conhece as razões de sua própria religião. Embora todo processo de envolvimento com ela seja por meio da fé envolvendo o coração, é possível analisar certos aspectos dessa relação pela razão (Frag 808). Neste sentido, Pascal segue o lema agostiniano que diz ser necessário crer para compreender, afinal, a fé, conquanto seja um dom de Deus (Frag 588), é infundida por ação divina no coração daquele que busca sincera e humildemente a Deus. Mas as razões e os efeitos desse ato de fé, são aspectos que a razão pode descrever, pelo menos até certo ponto.

Julgar bem o mundo implica em conhecer as verdadeiras razões por trás dos efeitos, o que possibilita ao cristão na ordem da concupiscência uma perspectiva privilegiada. Mas essa perspectiva lhe confere apenas a compreensão das razões que geram os efeitos nessa ordem, e não o autoriza a agir de modo contrário aos costumes e às leis estabelecidas. Isso tem pelo menos dois efeitos de grande importância no que diz respeito à relação dele com o mundo: o primeiro, que ele não deve se ausentar do mundo a exemplo do ideal asceta. O segundo, que ele não está autorizado a introduzir na ordem estabelecida os princípios que regulam a comunidade cristã. Pois vimos no segundo capítulo que a ordem social é fundada pela ação da força e este é precisamente o seu domínio. O que equivale dizer que para introduzir os princípios da fé na ordem social significa fazer uso da força, o que é uma injustiça no que diz respeito à confusão das ordens e na aplicação dos valores da religião. Isso quer dizer que não dá pra ter uma ordem social governada pelos valores cristãos, pois esses valores são de outra ordem. Mas não somente por isso, eles também são de outra natureza. Pois somente *duas leis*

bastam para reger toda a República cristã, melhor do que todas as leis políticas (Frag 376). Essas duas leis é uma referência aos dois mandamentos proferidos por Jesus Cristo, a saber, amar a Deus sobre todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo. Se na esfera da igreja esses mandamentos são suficientes para reger os conflitos dos cristãos, sabemos que isso não basta para regular a ordem social, reconhecidamente egoísta e desprovida da graça. Se na esfera da igreja a religião ensina amar a Deus e odiar a si próprio, na esfera da vida pública, constituída por homens caídos, impera o amor de si, o que é o combustível de todas as desavenças imagináveis. Por esta razão é que a força é quem estabelece e mantém a ordem. Desse modo, o cristão deve seguir a ordem estabelecida e não perturbá-la. Pois se estamos submetidos à força na ordem da concupiscência é por consequência da queda, e embora o cristão seja um beneficiário da graça, ela não remove as consequências do seu pecado nessa ordem, mas promete-lhe os benefícios de uma vida eterna e infinitamente feliz na eternidade. Portanto, o cristão diferencia do ideal de homem honesto pelas razões que o motivam a agir e não pelos efeitos. Se o ideal de uma moral mundana visa apenas a aparência e, conseqüentemente, os benefícios imediatos que suas ações podem angariar no jogo das relações humanas marcado pelo interesse, o cristão deve agir do mesmo modo mas seguindo um princípio da caridade. Não deve empregar o seu amor em si nem nos objetos que a imaginação lhe apresenta, seu amor deve ser direcionado para Deus. Suas ações devem estar em conformidade com os ditames da religião.

CONCLUSÃO

Procuramos demonstrar que a ordem social compreendida por Pascal é uma ordem resultante da ação da força auxiliada pela imaginação. A justiça que vigora no interior dessa ordem é aquela estabelecida por essas duas potências. O que significa dizer que ela não guarda mais qualquer relação com aquela justiça universal ou com a idéia de um direito natural. Isso permite caracterizar a justiça da ordem social como fraca, circunscrita a um espaço geográfico, tendenciosa; em suma, uma justiça carente de uma substancialidade realmente justa. A razão porque essa justiça estabelecida é a que regula a vida social é porque o homem perdeu o contato com aquela justiça constante e universal. A causa do distanciamento dessa justiça essencialmente justa é dada como a queda do homem tal como explica a teologia cristã. Embora esse evento tenha gerado o rompimento radical impossibilitando o acesso do homem a esta fonte pura da justiça para retirar dela suas regras de convívio social, no entanto, ela ainda figura no horizonte do pensamento humano como uma lembrança (Frag 131). Essa situação constrangedora em que o homem se encontra no mundo, de aspirar uma justiça absoluta e universal, mas ao mesmo tempo não ser capaz de realizá-la, marca de forma inconfundível a característica mais indelével de sua condição no mundo, o que procuramos descrever nesse trabalho como o paradoxo. Esse paradoxo é constituído por dois pólos inseparáveis assinalando a grandeza do homem e a sua miséria. Um conhecimento adequado da natureza humana e de sua condição no mundo, deve necessariamente considerar o homem como constituído por esse paradoxo. Desse modo, a consideração dessa característica mais marcante da condição humana é imprescindível para um conhecimento mais justo de si, aliando o que a natureza nos indica como miséria e o que a razão nos aponta como grandeza como princípios que operam vinculados num mesmo ser humano. Procuramos demonstrar também como Pascal introduz em sua filosofia a religião cristã como explicação para o paradoxo, mas não como sua solução, pois, ao que tudo indica, não era essa sua pretensão. No seu esforço apologético ele eleva a religião cristã do nível da superstição, como era vista pelos acadêmicos e libertinos, para um nível mais elevado ao mostrar que as conclusões que retiramos da experiência de nosso atual estado, coincidem com a explicação que ela contém em seus artigos de fé. Assim, reservando o espaço que é próprio da fé, Pascal demonstra que existe muito campo para a razão no interior da religião. Ao

mesmo tempo em que eleva a religião e convida a razão a perscrutar sua explicação e conceder seu assentimento, ele põe em xeque as conclusões dos céuticos e dos dogmáticos ao confrontá-las juntamente, pois se a natureza confunde o dogmáticos, a razão confunde os céuticos.

Assim, Pascal demonstra como a nossa condição atual é marcada por esse paradoxo e a política, bem como todas as demais relações humanas, deve ser considerada como fruto desse paradoxo. Dessa maneira, se não temos uma justiça verdadeira fundamentando as nossas leis estabelecidas isso se deve à impotência característica de nossa condição de a ela nos remetermos. E se fomos capazes de construir uma ordem tão bem estruturada que funciona e que aparentemente gera efeitos à semelhança daqueles da ordem da caridade, mesmo que só na aparência, isso se deve a esse instinto de grandeza, que embora corrompido, ainda grita incansavelmente dentro de nós.

Grandeza do homem em sua concupiscência mesmo, por ter sabido retirar dela um regulamento admirável e por ter feito um quadro de caridade (Frag 118).

Desse modo, por meio dessa lembrança de um estado de glória em que conhecemos a justiça verdadeira, inferimos dessa lembrança nossa grandeza na medida em que vamos criando nossas relações no mundo estabelecendo nossas regras. Assim, mesmo que nossa justiça não tenha uma fundamentação essencialmente justa, por não ser uma derivação daquela, no entanto, ela e tudo mais na ordem dos homens nos remetem àquela justiça perfeita. E esta é a relação mais próxima que nossa justiça mantém com a justiça universal, uma relação de remissão, é nesse sentido que o regulamento admirável da ordem da concupiscência cria um quadro da caridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus, Petropolis* ; São Paulo : Vozes : Federação Agostiniana Brasileira, 2002.
2. _____, *O Livre Arbítrio*, São Paulo : Paulus, 1995.
3. AUERBACH, Erich. *Ensaio de Literatura Ocidental*, São Paulo: 34 Letras, 2007.
4. CÍCERO, Marco Tulio. *Da República*, São Paulo: Atena, 1985.
5. ESPINOSA, Baruch de, *Tratado da correção do intelecto*. Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1983.
6. FERREYROLLES, G. *Pascal et la Raison du Politique*. Paris: PUF, 1984.
7. GOLDMANN, Lucien, *le dieu cache*. Paris: Gallimard, 1955
8. LAZZERI, C. *Force et Justice dans la Politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.
9. LEBRUN, Gerard. *Blaise Pascal*. Sao Paulo: Brasiliense, 1983.
10. LEOPOLDO E SILVA, F. "Pascal: Condição Trágica e Liberdade". In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3. v.12, n1-2, 2002
11. LIMONGI, Maria Isabel. *Pascal e a ordem da concupiscência*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006 .
12. MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
13. MOROT-SIR, Édouard, *la justice de Dieu selon Pascal*, artigo integrante do colóquio “Droit et pensée politique autour de Pascal” realizado em Clermont-Ferrant entre 20 – 23 de Setembro de 1990. Recolhido e apresentado por Gérard Ferreyrolles, publicado por Paris Klincksieck, 1996.
14. NICOLE, P. *Essais de Morale*. Paris, PUF, 1999.
15. PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
16. _____. *Les Provinciales*, Paris : Larousse, 1934
17. _____. *O Espírito da Geometria, da Arte de Persuadir*, Lisboa: Didáctica, 2000
18. _____. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Pensadores, 1999.
19. PLATÃO. *A República*, São Paulo: Nova Cultural, 1997.

Versão final aprovada pela orientadora em ___/___/___

Dra. Maria Isabel Limongi