

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

**DIREITO E NATUREZA EM PASCAL**

WILSON DE OLIVEIRA

CURITIBA

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

WILSON DE OLIVEIRA

**DIREITO E NATUREZA EM PASCAL**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

CURITIBA  
2017

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Oliveira, Wilson de  
Direito e natureza em Pascal / Wilson de Oliveira – Curitiba, 2017.  
181 f.; 29 cm.

Orientadora: Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi  
Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

1. Pascal, Blaise, 1623-1662 - Crítica e interpretação. 2. Direito natural. 3. Direito - Filosofia. 4. Justiça - Direito constitucional. 5. Filosofia moderna - Séc. XVII. I. Título.

CDD 194.9

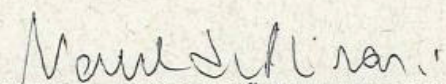


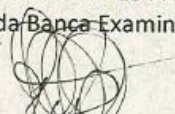
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
*PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS*


ATA Nº 186/2000/2017 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA No dia onze de Dezembro de dois mil e dezessete às 14:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR. R. Dr. Faivre, 405, 6º andar, Ed. D. Pedro II, do Setor de CH da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do doutorando **WILSON DE OLIVEIRA** para a Defesa Pública de sua Tese intitulada: "**Direito e Natureza em Pascal**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI (UFPR), LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA (USP), RODRIGO BRANDÃO (UFPR), VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR), WLADIMIR BARRETO LISBOA (UFRGS). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O doutorando foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de PósGraduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

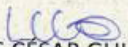
Observações: \_\_\_\_\_


Curitiba, 11 de Dezembro de 2017.

  
MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPATERRA LIMONGI  
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

  
RODRIGO BRANDÃO  
Avaliador Interno (UFPR)

  
VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO  
Avaliador Interno (UFPR)

  
LUÍS CÉSAR GUIMARÃES OLIVA  
Avaliador Externo (USP)

  
WLADIMIR BARRETO LISBOA  
Avaliador Externo (UFRGS)

## **DEDICATÓRIA**

A meus pais, Maria Irene de Oliveira (*in memoriam*) e Luiz Dário de Oliveira pelo exemplo de pais e educadores.

À minha família: Elzita, Jonas, João Marcos e Caroline pelo apoio e incentivo constante.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Dra. Maria Isabel Limongi, pela sua atenta e competente orientação ao longo dessa pesquisa. Agradeço por ter me aceitado como orientando, por ter trilhado comigo essa jornada nos escritos de Pascal desde a graduação. Agradeço por ter me apresentado Pascal e por ter despertado em mim o prazer pela filosofia política. Obrigado pela sua paciência, pela sua atenção, pela sua disposição e acessibilidade. Agradeço pela paciência ao ler os meus textos, pelas correções oportunas, pelas indicações de rumo, pela forma franca e direta que sempre dispensou aos meus textos e nas nossas conversas. Agradeço pelas intervenções preciosas e sempre precisas que foram fundamentais para o desenvolvimento e conclusão dessa obra.

Agradeço aos professores Dr. Wladimir Barreto Lisboa (UFRGS), Dr. Rodrigo Brandão (UFPR), Dr. Luis César Guimarães Oliva (USP) e ao Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR) por gentilmente aceitarem compor minha banca.

Agradeço aos professores Dr. Rodrigo Brandão e Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo pela participação em minha banca de qualificação.

Agradeço aos colegas, em especial os da segunda turma de doutorado do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, pelas experiências advindas da convivência em sala de aula e pelas oportunidades de debater os temas deste trabalho. Agradeço pelas amizades que esse convívio oportunizou e que se intensificou nas conversas nos intervalos do cafezinho na cantina da universidade, dentre os quais cito o agora também Dr. Lairton Moacir Winter.

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

Agradeço à minha família pela compreensão e pelo incentivo ao longo dessa pesquisa. Agradeço à minha esposa Elzita pelo apoio e encorajamento bem como pela sua participação nesta obra no trabalho de revisão. Agradeço aos meus filhos, Jonas, João Marcos e Caroline, pelo carinho e apoio de sempre.

Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro.

Acima de tudo, agradeço a Deus, o mesmo Deus de Pascal, por tornar possível mais essa realização. A Ele toda honra e toda glória!

*“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 é contradita, porque sempre existem pessoas más. A força sem a justiça é 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 à muita 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. E assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo.”*

**Blaise Pascal**

## RESUMO

Esta tese tem como objetivo situar mais precisamente Pascal no contexto da discussão do direito. Precedido por uma vasta tradição que fez da lei natural o fundamento do direito civil, Pascal parece romper com essa tradição ao referir-se ao direito com um tom demasiadamente cético, principalmente nos fragmentos que tratam do tema nos Pensamentos. Essa tonalidade cética empregada ao tema do direito, isto é, do ordenamento jurídico, permite que alguns intérpretes aloquem Pascal na fileira dos precursores do que um século mais tarde se tornou conhecido como positivismo jurídico. No entanto, o perfil de Pascal não é o de um pensador cético ou libertino que não tem mais nenhum compromisso com as questões teológicas, nas quais a tradição cristã havia vinculado o tema do direito. Ao contrário, seus escritos revelam um pensador muito preocupado e profundamente envolvido com tais questões. Sendo assim, como poderia ele romper com essa tradição propondo uma tese do ordenamento jurídico à parte da lei natural, como parece sugerir os fragmentos dos Pensamentos? Nossa tese é a de que Pascal não rompeu totalmente com a tradição, mas que ele alterou radicalmente o polo que fundamenta do ordenamento jurídico. A tradição cristã entendeu o ordenamento jurídico como uma expressão positiva de uma estrutura ordenada que remonta à fonte mais originária do direito – Deus. Assim, ela estruturou o direito civil numa relação vinculada à lei natural que por sua vez estava vinculada positivamente à lei eterna. Pascal entenderá esse vínculo de maneira diferente, isto é, que o ordenamento jurídico está fundamentado na concupiscência, entendida como a transgressão da lei eterna. Desse modo, ele ainda preserva a mesma estrutura que a tradição, mas altera o polo de fundamento do ordenamento, o que explica a sua visão trágica do mesmo.

**Palavras-chave:** Pascal, direito, direito natural, lei natural, justiça, natureza, concupiscência, ordenamento.

## RÉSUMÉ

Cette thèse vise à situer Pascal plus précisément dans le contexte de la discussion sur le droit. Précédé par une vaste tradition qui a fait de la loi naturelle le fondement du droit civil, Pascal semble rompre avec cette tradition en se référant au droit avec un ton trop sceptique, surtout dans les fragments qui traitent du sujet dans *Pensées*. Ce ton sceptique appliqué au sujet de la loi, c'est-à-dire de l'ordre juridique, permet à certains interprètes de mettre Pascal dans la lignée des précurseurs qu'un siècle plus tard est devenu connu sous le nom de positivisme juridique. Cependant, le profil de Pascal n'est pas celui d'un penseur sceptique ou libertin qui n'a plus aucun engagement envers les questions théologiques dans lesquelles la tradition chrétienne avait lié le sujet du droit. Au contraire, ses écrits révèlent un penseur très concerné par de telles questions et profondément impliqué dans celles-ci. Alors, comment pourrait-il rompre avec cette tradition en proposant une thèse de l'ordre juridique en dehors de la loi naturelle, comme semble suggérer les fragments de *Pensées* ? Notre thèse est que Pascal n'a pas totalement rompu avec la tradition, mais qu'il a radicalement modifié le pôle qui sous-tend l'ordre juridique. La tradition chrétienne a compris l'ordre juridique comme une expression positive d'une structure ordonnée qui remonte à la source la plus originale du droit - Dieu. Ainsi, elle a structuré le droit civil dans une relation liée à la loi naturelle qui à son tour était positivement liée à la loi éternelle. Pascal comprendra ce lien différemment, c'est-à-dire, que l'ordre juridique est basé sur la concupiscence, qui est la transgression de la loi éternelle. De cette façon, il conserve toujours la même structure que la tradition, mais modifie le pôle de fondation de l'ordre, ce qui explique sa vision tragique.

**Mots-clés :** Pascal, droit, droit naturel, loi naturelle, justice, nature, concupiscence, ordonnancement.

## SUMÁRIO

Introdução.....	11
I. O Direito e Deus.....	20
1. O contexto histórico.....	22
2. O Rompimento com a apologética tradicional.....	25
3. A Relação do direito com a Fé – tradição cristã.....	36
3.1. Aproximações e Distanciamentos da tradição cristã – Santo Agostinho.....	38
3.2. Aproximações e Distanciamentos da tradição cristã- Tomás de Aquino.....	59
II. O Direito e a Natureza .....	69
1. A Noção de Natureza em Pascal.....	78
2. A Duplicidade da Natureza Humana .....	82
2.1. A Natureza Humana Antes da Queda.....	85
2.2. A Natureza Humana Após a Queda.....	90
3. A Moral Egoísta .....	100
3.1. A Insociabilidade da Natureza Humana .....	103
3.2. A Desnaturalização da Natureza Humana.....	106
3.3. A Formação da Ordem Social pela Natureza Humana corrompida.....	109
4. A Natureza e Costume.....	116
III. O Direito e a Justiça.....	125
1. As Noções de Justiça .....	126
2. O Fundamento da Ordem.....	133
3. A Legitimidade da Ordem.....	139
4. As Relações entre as duas Justiças.....	145

4.1.A Relação de Semelhança – A Ordem vista como um quadro da caridade.....	145
4.2.A Relação de Pena – A Ordem vista como castigo.....	154
5. Comparando a Posição de Pascal com as Provinciais .....	156
6. A Noção de Tirania.....	166
Conclusão.....	175
Referências.....	179

## Introdução

Este trabalho tem como objetivo investigar o tratamento que o tema do direito recebeu na filosofia de Pascal. Pretende-se não só descrever a concepção do direito na filosofia do autor, mas principalmente explorar o modo como ele acomodou conceitos e ideias que integram o tema do direito em suas vertentes. Precedido por uma vasta tradição<sup>1</sup> de pensadores que fez da lei natural o princípio de legitimação do ordenamento jurídico e político, Pascal oferece uma teoria política que tem fortes e claros indícios de rompimento com esta tradição. No entanto, Pascal não se encaixa no perfil de um pensador libertino que tenha renegado a sua fé nem rompido suas relações com a Igreja e a teologia cristã. Muito pelo contrário, ele é reconhecido pela sua devoção sincera e comprometimento com a Igreja. O grau e intensidade desse comprometimento pode ser auferido com maior precisão na sua obra mais conhecida: os *Pensamentos*. É sabido que o projeto dos *Pensamentos* pretendia ser uma obra apologética e seu autor assume no interior da mesma a postura de um apologista engajado na defesa da religião cristã. Então, é preciso esclarecer melhor a sua concepção sobre o tema do direito e principalmente a sua relação com aquela vertente da lei natural, cuja influência se observa claramente nos autores cristãos que o precederam. Isto é, portanto, o que procuramos explicitar através desta investigação, a saber, qual o tratamento que o nosso autor deu ao tema do direito e a sua relação com a lei natural, isto é, a relação que Pascal estabelece entre o direito e a natureza.

A maneira pela qual Pascal se expressa acerca do tema do direito ou da justiça em muitos fragmentos dos *Pensamentos* pode induzir, muito precipitadamente, o leitor a alocar o nosso autor na fileira de um defensor do direito positivo sem qualquer vínculo com a lei natural. Esses fragmentos, em sua grande maioria, parecem denunciar uma postura cética de Pascal quanto à

---

<sup>1</sup> Sobretudo a tradição cristã, Agostinho, Santo Anselmo, São Tomás, Grotius, Pufendorf entre outros.

essência justa do direito instituído e apontar para um posicionamento de total ruptura entre o direito natural e o direito positivo. Ou seja, de acordo com muitos desses fragmentos o direito presente na ordem política não tem nenhum fundamento nem origem numa lei natural.

Desse modo, esses fragmentos nos dizem que as leis que regulam a vida em sociedade devem ser obedecidas porque são impostas pela força ou recebidos pelo costume e não porque derivam, necessariamente, de uma justiça ou lei natural. Eles nos informam que a justiça não é a essência da lei estabelecida. “Quem obedece a elas (leis) porque elas são justas, obedece à justiça que imagina, mas não a essência da lei. Ela é concentrada em si mesma. É lei e nada mais” (L60-B294)<sup>2</sup>. Essa justiça que se percebe nas leis não passa de uma mistificação empregada pela imaginação, que, aliada à força, põe em marcha todo o sistema jurídico de uma sociedade, ocultando seu princípio mais elementar e cuja perpetuação se dá por meio do costume (L828-B304). Esse caráter justo que a imaginação empresta às leis estabelecidas pela força permitem perpetuá-las, pois, afinal “a imaginação dispõe de tudo, faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo” (L44-B82). Assim, a justiça na ordem estabelecida, onde se realizam as relações políticas, é aquilo que está estabelecido pela força, disfarçado pela imaginação e perpetuado pelo costume. “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” (L645-B312). Desse modo, uma teoria do direito que guarda qualquer contato com a noção de lei natural, como pretenderam os pensadores jusnaturalistas que precederam o nosso autor, parece não ter nenhuma acolhida em sua filosofia.

Ainda, essa noção de um direito efetivo no mundo que não guarda nenhum vínculo com a lei natural pode também ser observada na dinâmica da formação do Estado. Para Pascal, a

---

<sup>2</sup> As citações dos *Pensamentos* nessa obra seguirá a edição de Luis Lafumá. Mas a indicação da numeração dos fragmentos contemplará também a edição Brunschvicg. O formato das citações seguirá a seguinte ordem: primeiro o número do fragmento precedido pela letra “L” representando a edição de Luis Lafumá seguido pela letra “B” e a numeração correspondente na edição de Leon Brunschvicg.

formação do Estado não acontece como pretendem os contratualistas. Embora haja semelhanças entre o estado de natureza proposto por Hobbes e a condição concupiscente do homem descrita por Pascal, este não fala de um estado pré-político propriamente. No fragmento L828-B304 o nosso autor descreve a formação do Estado como um processo natural de dominação no qual a força desempenha o papel principal.

Imaginemos então que os vemos começar a se formarem. Acontece sem dúvida que eles irão se bater até que a parte mais forte oprima a mais fraca, e que finalmente haja um partido dominante. Mas uma vez que isso fica determinado, os senhores que não querem que a guerra continue ordenam que a força que está em suas mãos sucederá como lhes apraz: uns remetendo à eleição dos povos, outros à sucessão por nascimento etc. é aí que a imaginação começa a desempenhar o seu papel. Até aí a pura força o faz. Aqui é a força que se mantém pela imaginação em determinado partido – na França, no dos fidalgos; na Suíça, no dos plebeus, etc. (L828-B304).

A única lei que vigora nessa disputa é a do mais forte. Ao contrário dos contratualistas que celebram um contrato para por fim a guerra, dispondo, à partir daí, da garantia e segurança da propriedade através das leis instituídas e tendo como regulador dos eventuais conflitos a figura do soberano, Pascal não lança mão da imagem de um contrato. As leis são instituídas pelo partido dominante, isto é, pela parte mais forte; não somente instituídas, mas também se fazem obedecer pelo efeito da força. Portanto, o Estado não nasce a partir do pacto das vontades livres dos indivíduos que abrem mão de parcela de suas liberdades para o constituir. Conforme apresenta o fragmento citado acima, o Estado já é uma instituição daqueles partidos que detém o poder nas mãos e ele pode ser descrito como a dominação do homem sobre o homem puramente por meio da força, um processo de dominação. Cabe aos detentores do poder ditar as regras do jogo e, inclusive, a forma de sua distribuição ou perpetuação.

Assim, do mesmo modo que as leis que regulam a convivência social não derivam de uma essência justa, o Estado e o governo não se formam a partir do contrato e também não recebem sua autoridade ou legitimação de nenhuma lei natural, pelo menos não do mesmo

modo como pensou a tradição do direito natural. Mas como é possível um autor que esteve tão envolvido com as questões teológicas e políticas de sua época assumir uma posição tão radical como esta? Conceber o ordenamento social e político e o direito que daí resulta como pura convenção sem qualquer vínculo com a lei natural não parece ser um posicionamento heterodoxo demais para alguém tão piedoso quanto Pascal? Quão dissonante se revela uma tal posição se comparada à de seus colegas de luta e à tradição cristã que o precedeu! E ainda podemos indagar se, de fato, poderia Pascal abrir mão de uma doutrina tão importante para a Igreja como a da vinculação entre o direito e a lei natural sem prejuízo ao seu projeto apologético? Outras questões ainda se levantam diante de uma concepção do direito desvinculada da lei natural. Por exemplo, poderíamos indagar sobre a sustentação dessa posição diante de textos como as *Provinciais*, em particular a Décima Quarta, na qual ele parece assumir uma posição política muito mais parecida com a tese da tradição do direito natural, admitindo um vínculo real existente entre a lei natural e o estabelecimento das leis e o governo? Para problematizar um pouco mais, podemos indagar quão maquiavélica a teoria política de Pascal pode ser e se, de fato, ele aceita como legítimo um Estado que se estabelece puramente por meio da dominação. E se esse é o caso, como justificar a sua própria conduta enquanto autor das *Provinciais*? Pois, se a força é quem determina o que é justo na ordem política, por que a relutância em aceitar o regramento imposto pelos jesuítas, partido com forte influência no cenário político de seu tempo?

Na *Décima Quarta Provincial*, dentre outros temas abordados, um tema que ganha corpo é o do direito de matar. O mesmo tema aparece em dois fragmentos específicos dos *Pensamentos*<sup>3</sup>. Certamente esse direito de matar apresentado nesses fragmentos soa estranho à

---

<sup>3</sup> Justiça engraçada essa que um rio limita... Pode haver algo mais engraçado do que o fato de um homem ter o direito de me matar porque mora do outro lado da água e porque o seu príncipe tem alguma desavença com o meu, embora eu não tenha nenhuma desavença com ele próprio?(L60-B294). Por que me matais com vantagem para vós? Eu não estou armado. O que, não estais do outro lado da água? Meu amigo, se estivésseis do lado de cá, eu seria um assassino, e seria injusto matar-vos assim. Mas, visto que estais do outro lado, sou um bravo e isto é justo (L51-B293).

luz do que lemos na Décima Quarta *Provinciais*. Também, o tom irônico com que Pascal trata aqui o direito de matar denuncia sua recusa e desaprovação a tal direito. Mais que reprovação e recusa, ele mostra o caráter contingente dessa justiça que parece contrapor a um outro tipo de justiça mais essencial. Portanto, estranha o fato de um mesmo assunto receber tratamento diferenciado pelo autor em textos diferentes.

Il est donc certain, mes Pères, que Dieu seul a le droit d'ôter la vie, et que néanmoins, ayant établi des lois pour faire mourir les criminels, il a rendu les Rois ou les Républiques dépositaires de ce pouvoir ; et c'est ce que saint Paul nous apprend, lorsque, parlant du droit que les souverains ont de faire mourir les hommes, il le fait descendre du ciel en disant que ce n'est pas en vain qu'ils portent l'épée, parce qu'ils sont ministres de Dieu pour exécuter ses vengeances contre les coupables. (Pascal, *Les Provinciales*, 14<sup>a</sup>).

Conforme o texto citado, percebe-se que não somente os reis recebem a sua autoridade da própria divindade, isto é, são *depositários* do seu poder; como também as leis que regulam a sociedade parecem derivar dela. A aproximação do poder político com o poder divino fica claro nesse texto, sugerindo um alinhamento da concepção política de Pascal com aquela da tradição cristã sobre a qual se fundamenta também, em sua maioria, a tradição do direito natural. Isso nos permite ver uma posição política de Pascal nas *Provinciais* que parece destoar daquela encontrada na maioria dos fragmentos dos *Pensées* que abordam o tema.

É bem verdade que no fragmento L60-B294 Pascal admite a existência de leis naturais. “Existem sem dúvida leis naturais, mas essa bela razão corrompida tudo corrompeu” . Mas como ele mesmo afirma, a corrupção da razão impossibilitou o homem de reconhecer essas leis naturais como critério de legitimação das leis instituídas. Dessa maneira, Pascal não nega completamente a existência das leis naturais, mas também não reconhece o fato de que o acesso a essas leis naturais esteja completamente desimpedido para a razão.

Essa imagem de uma razão enfraquecida distancia muito Pascal daquela noção de razão apresentada pela tradição do direito natural. Ela o distancia também dos grandes pensadores da

tradição cristã: Agostinho e São Tomás, que, de certo modo, foram de extraordinária importância para a continuação e difusão da teoria do direito natural. Essa tradição concebia o direito na sua divisão clássica como natural e positivo. No entanto, o direito positivo não era concebido desvinculado do direito natural. Antes, este último era sempre subentendido como fundamento do primeiro. Isso nos indica que Pascal não poderia estar subscrevendo a mesma teoria do direito natural que seus antecessores sustentaram. Mas, por outro lado, se a razão ainda tem essa capacidade de fundamentar o regulamento da ordem civil na lei natural, como parece indicar o texto da *Décima Quarta Provincial*, então como explicar os fragmentos que afirmam o contrário? Pois neste caso, o homem ainda teria condição de fundamentar a *economia do mundo que quer governar* sobre leis universais e não precisaria apoiar-se na arbitrariedade da força nem nas fantasias da imaginação e do costume. Contudo, a tese dominante que encontramos nos *Pensamentos* é de que a justiça efetiva no mundo é aquela que foi instituída pela força e que não devemos perturbá-la. Isto parece estar consolidado no que diz respeito a noção de justiça das leis estabelecidas. É necessário, portanto, precisar melhor essa discussão entre os dois textos, isto é, entre as *Provinciais* e os *Pensamentos*.

Desse modo, assumimos como tarefa principal nesse trabalho investigar mais a fundo e determinar qual é exatamente o posicionamento do nosso autor sobre o tema do direito e a sua relação com a natureza. As indicações de um ordenamento político e jurídico que encontra o seu fundamento na força e no costume embora esteja, de certo modo, consolidado no pensamento de Pascal, pensamos que ele não rompe completamente o seu vínculo com a natureza. Pretendemos mostrar que há bastante evidência nos textos pascalianos para justificar a sua desfiliação da corrente do direito natural conforme a concebeu tanto a tradição clássica quanto a tradição cristã. No entanto, essas evidências não nos autorizam a vincular Pascal a uma visão absolutamente cética quanto ao direito natural, como fará no século seguinte alguns teóricos do positivismo jurídico. Se a justiça “é o que está estabelecido”, como atesta

categoricamente o fragmento (L645-B312), favorecendo a ideia de um direito meramente convencional, não podemos perder de vista que ainda prevalece no horizonte do pensamento de nosso autor a ideia de uma justiça “essencialmente justa” (L520-B375). A ruptura que se verifica entre nosso autor e a tradição do direito natural não é sinônimo de negação deste, mas de uma alteração profunda no modo de entender a relação que se dá entre essas duas noções do direito. Resta-nos, portanto, a tarefa de mostrar como se dá essa relação entre essas duas justças e o modo como cada uma opera no ordenamento social e político.

Como os princípios e conceitos que dizem respeito ao direito são temas que se complementam, que se tocam e entrechocam por todos os lados, a forma separada com que os trataremos no corpo dessa investigação é meramente procedimental. O motivo para esse procedimento é apenas o de tentar organizar o máximo possível os temas que se encontram esparsos no pensamento de nosso autor. Pois, como é sabido, os *Pensamentos*, maior fonte do pensamento político de Pascal, é uma obra fragmentária. Isto nos impõe duas tarefas difíceis: a primeira, de organizar os fragmentos que abordam o tema aqui aventado, a segunda, não nos perdermos entre as diversas direções que muitas vezes a forma condensada do fragmento sugere. Assim, dividiremos essa investigação em três partes nas quais enfatizaremos temas específicos relacionados à concepção do direito em Pascal.

Como parece ser uma prática comum identificar a origem do direito em Deus como a sua fonte superior mais remota, nossa tarefa envolve uma análise do pensamento pascaliano sobre Deus. Esse será o tema do nosso primeiro capítulo. E como a teologia pascaliana é fortemente influenciada pelo cristianismo, nos damos ao trabalho de compará-la com dois influentes pensadores cristãos: Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Essa comparação visa apenas apontar a aproximação e o afastamento de conceitos teológicos relacionados ao tema do direito entre nosso autor e esses autores consagrados.

No segundo capítulo abordaremos a relação do direito com a natureza. A partir da definição clássica de natureza, a concepção aristotélica, analisaremos como esse conceito se difundiu na filosofia latina, perpassou o pensamento cristão, sofrendo algumas alterações, mas mantendo intacto o seu sentido primordial como princípio ordenador, e como ele foi recebido por nosso autor. Procuraremos demonstrar como Pascal acolhe esse princípio e reage ao mesmo, reelaborando uma nova maneira de interpretar a relação do homem com a natureza, através do reconhecimento da profunda alteração que a natureza humana teria sofrido com o advento do pecado original. Novamente, a razão de abordar esses temas não se esgota neles mesmos, mas está em apontar para as consequências políticas que eles desencadearam. Nesse capítulo aprofundaremos a noção de natureza humana concebida por Pascal como dominada pela concupiscência. Abordaremos a noção de amor próprio como causa dessa natureza duplicada no homem e as consequências que essa visão gera no pensamento político de nosso autor. A noção de costume como segunda natureza do homem também será objeto de nossa investigação nesse capítulo.

Por fim, no último capítulo abordaremos a relação que o ordenamento jurídico e político estabelecido pela força mantém com o ordenamento perfeito. Em termos pascaliano, como a ordem dos homens se relaciona com a ordem da caridade, se é que elas ainda guardam qualquer relação. A razão dessa abordagem está em identificar a natureza da justiça presente no ordenamento jurídico e político estabelecido, bem como a sua legitimidade. Isso nos impõe a tarefa de analisar os vários fragmentos que abordam o tema da justiça nos *Pensamentos* e compará-los com a postura política assumida por Pascal nas *Provinciais*. Abordaremos as duas perspectivas do ordenamento: a noção de ordenamento fundado na força como punição ou castigo e como ele representa uma imagem da caridade. Por fim, discorreremos sobre a legitimidade do ordenamento fundado na força e a noção de tirania.

Pensamos que ao final desse trabalho, olhando para o conjunto dos temas elencados, organizados e analisados poderemos ter uma percepção mais clara e organizada do pensamento político de Pascal, sobretudo, do seu posicionamento quanto ao tema do direito em sua relação com a natureza.

## I. O Direito e Deus

Na história do direito ocidental é comum estabelecer um vínculo entre o direito e uma instância superior. Embora haja, nas diferentes épocas da história do direito, uma denominação distinta à qual essa vinculação se dá de maneira mais acentuada, parece haver um consenso quando se trata de vinculá-la a Deus, independentemente da identidade dessa divindade. Essa visão do direito que encontra para além do próprio direito a sua fundamentação e estabelece Deus como sua última instância ou como sua origem primária é, ordinariamente, conhecida como direito natural. Essa noção do direito natural vinculada a Deus ganha mais projeção com o advento do cristianismo, pois a partir da patrística e da escolástica, tanto na baixa quanto na alta Idade Média, é que se produzirá um volume imensurável de obras dedicadas ao tema do direito com a matriz cristã. Mas isso não quer dizer que seja um privilégio cristão a vinculação do direito a uma instância superior. Os gregos e depois deles os romanos também já estabeleciam formalmente esse vínculo e na sua divisão do direito é comum encontrar na Grécia e em Roma sua origem nos deuses. A Igreja cristã, através de seus doutores, é quem irá tornar essa visão mais abrangente e conceder-lhe uma diferença de natureza, uma natureza em conformidade com a sua teologia. Mas também é preciso destacar que além da Igreja católica, outros teólogos e filósofos protestantes manterão essa doutrina em comum com a Igreja de Roma.

A tradição cristã costuma atribuir as instâncias superiores como fonte do direito seguindo uma ordem lógica da seguinte maneira: Deus, a natureza e a razão. São instâncias que, dependendo do autor, guardam ou não relação entre si. Para a grande tradição católica a relação intrínseca entre essas instâncias é um fato. São, portanto, instâncias que mantêm uma espécie de interdependência entre si ou uma relação hierárquica quanto a originalidade da fonte de que emana o direito. Nesse sentido, Deus se qualifica como a fonte original do direito, e não se trata

aqui do direito canônico apenas, mas do direito em todas as suas vertentes que, dependendo da escola de pensamento adotada, verá nesse tipo de direito o fundamento do direito civil. Sendo assim, o direito civil se fundamenta no direito natural, que por sua vez, emana, em última instância, de Deus. Assim, a natureza e a razão são também consideradas fontes do direito natural. Mas essas estão mais para uma instrumentalização ou uma fonte secundária do direito, pois a natureza não origina nem encerra em si o direito, uma vez que a regularidade e as disposições encontradas na natureza que os teóricos identificam como fundamento do direito não têm a sua causa nela, antes, a natureza teria sido criada e estruturada pelo seu autor: Deus. Dessa maneira, mesmo que a natureza seja uma causa/fonte do direito natural, ela recebe sua estrutura de uma instância superior e transcendente tornando Deus a fonte original do direito. O mesmo pode ser dito da razão, pois o que se postula sobre a capacidade da razão de extrair, seja da natureza ou dela mesma, critérios que regulam a vida social e que estejam de acordo com a justiça, as escolas que assim entendem o direito natural, sobretudo no tempo anterior ao nosso autor, compreendem essa capacidade como um dom da criação. São as impressões desses princípios de justiça gravadas na razão ou a sua capacidade instrumental de descobrir na natureza tais princípios o que possibilita a razão erigir um conjunto de leis que estejam em conformidade com a verdade e a justiça.

Essa já é outra fonte do direito, além daquela que emana da natureza a saber, aquela que provém da livre vontade de Deus[2], à qual nossa razão prescreve submetemo-nos de modo irrefutável. Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, podem no entanto ser atribuídos com razão a Deus porque foi ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós. Nesse sentido é que Crisipo e os estóicos diziam que a origem do direito não deveria ser procurada em parte alguma a não ser no Júpiter. E é deste nome de Júpiter que vem provavelmente a palavra empregada pelos latinos para designar o direito (Hugo Grotius, *Direito de Guerra e Paz, Prolegômenos, p.12*).

Assim, ao tratarmos do tema do direito em Pascal, torna-se fundamental a importância de abordar a relação do direito com essas fontes: Deus e a natureza. A razão, que é parte constitutiva da natureza humana será abordada no âmbito do tema da natureza, no segundo capítulo. Iniciaremos pela relação do direito com Deus.

## 1. O Contexto Histórico

Pascal é um autor que definitivamente manteve uma relação muito estreita com o cristianismo. Relação esta que encontrou críticas ferrenhas por parte de outros pensadores, como Nietzsche, que manteve ao longo de seus escritos uma relação de admiração e crítica ao autor francês. Nietzsche faz um total de 113 referências<sup>4</sup> diretas a Pascal em suas obras e mais 19 citações dos *Pensamentos*. Dessas 113 referências que Nietzsche faz a Pascal, somente 23 estão nas obras traduzidas para o português. Essas referências incluem citações de parte do pensamento de Pascal bem como da sua própria pessoa, ora apontando-o como um exemplo positivo de genialidade, ora como um representante genuíno do pensamento cristão e moralista moderno. Nesta última acepção ele é citado como alvo das críticas acirradas que Nietzsche naturalmente reserva para tudo o que esteja associado ao racionalismo e ao cristianismo. Mas há passagens elogiosas como esta em que Pascal é descrito como “o admirável lógico do cristianismo!” (Nietzsche, *Vontade de Potência*, 185). Em outras ocasiões Nietzsche o exalta de tal maneira que a sua admiração é facilmente notada pelo leitor: “Os livros mais profundos e mais inesgotáveis terão sem dúvida sempre algo do caráter aforístico e súbito dos Pensamentos de Pascal.” (Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, KSA XI, p. 522). Num fragmento

---

1. Kritische Studienausgabe Herausgegeben, KSA 15, Gesamtregiste, pg 339

de *Ecce-Homo*, Nietzsche chega a declarar que ama Pascal, certamente esta é a afirmação mais explícita do autor alemão acerca de sua admiração por Pascal. “Se não leio, mas amo Pascal, como a vítima mais instrutiva do cristianismo, lentamente assassinada, primeiro no corpo, em seguida na psicologia, como a lógica integral dessa forma terrífica de crueldade humana; se tenho no espírito e, quem sabe?” (Nietzsche, *Ecce-Homo*, Porque sou tão Sagaz, 3).

Lebrun<sup>5</sup> nos informa que a relação estreita com o cristianismo e o envolvimento com as questões teológicas fizeram com que Pascal fosse visto por alguns apenas como um grande matemático, ou um cientista precoce, mas não como filósofo. E citando Paul Valery, ele acrescenta a crítica maldosa que este teria dirigido a Pascal insinuando que se ele tivesse se dedicado mais à matemática em vez de ficar cosendo partes das Escrituras em suas dobraduras, ele teria concluído o cálculo infinitesimal, façanha concluída por Leibniz, que utilizou os estudos de Pascal para tal. Mesmo tendo sido tirado do “gueto católico” e restituído à universalidade pelo sociólogo Lucien Goldmann, conforme afirma Lebrun, o epíteto de homem religioso permanece inalterado na pessoa e nos escritos de Pascal.

As diversas transformações ocorridas nos anos que precederam nosso autor tiveram implicações diretas na forma de tratar o tema do direito. A Escola de Salamanca, na Espanha, se destaca como um grande centro de estudo do direito que se tornaria notória pelos ilustres doutores que ali imprimiram suas marcas. Desde as disputas ocorridas entre os nominalistas franciscanos e os dominicanos da alta idade média, ocasionadas pela discussão acerca do grande e polêmico tema da propriedade privada que teve sua origem na controvérsia entre os franciscanos e o Papa João XXII, o tema do direito floresceu nesse reduto católico. Mas o cenário que marca os anos precedentes em que viveu nosso autor não se caracterizaria apenas por disputas internas ao catolicismo sobre o tema do direito. A Contrarreforma proporcionou

---

<sup>5</sup> Geràrd Lebrun, *Blaise Pascal*, p.14

disputas fervorosas sobre temas de natureza teológica que não deixaram de respingar na esfera do direito. Desse modo, vamos testemunhar nessas disputas autores, tanto de confissão católica como protestante, dando novos contornos à noção de direito que iriam marcar profundamente o século de Pascal. A apropriação do pensamento político de Aristóteles, em muitos casos pela ótica de São Tomás de Aquino, é uma das transformações marcantes na história do direito no final da alta idade média. O autor da *Suma Teológica* exerceu fortemente sua influência nos entusiastas da Contrarreforma e também nos autores protestantes.

Assim, acontecimentos como a descoberta do novo mundo e seus efeitos na sociedade europeia, a Reforma Protestante, o movimento da Contrarreforma e suas repercussões na sociedade francesa são alguns dos elementos históricos que marcam profundamente o cenário dos cem anos que precederam o nosso autor. Ora, os efeitos desses acontecimentos ainda ecoavam fortemente em seus dias nas esferas política, econômica e religiosa. No campo da ciência e da filosofia somavam-se às influências desses acontecimentos mencionados acima as novidades propostas por René Descartes, filósofo e matemático contemporâneo de Pascal que inauguraria um novo modo de fazer filosofia. Todos esses acontecimentos têm sua importância na formação do contexto histórico da França da segunda metade do século XVII, mas seguramente serão os movimentos de natureza político/religiosa que irão exercer a influência mais impactante na vida do nosso autor. São as disputas teológicas sobre a doutrina da graça que levarão Pascal a utilizar sua pena a favor dos católicos da abadia de Port-Royal unindo suas forças numa batalha que já estava sendo travada entre os jansenistas e os jesuítas. Mas a motivação maior que levará nosso autor a registrar suas ideias de forma fragmentada num conjunto de mais de mil fragmentos, será a sua devoção pela religião cristã. É nesse exercício solitário da escrita que Pascal registrará seus pensamentos sempre notados por uma ambição piedosa: persuadir os descrentes acerca da plausibilidade da fé cristã.

## 2. O Rompimento com a apologética tradicional

A variedade de temas abordados nos *Pensamentos* está subordinada a um tema predominante que justificaria a razão de ser da pretendida obra de Pascal. É de conhecimento da grande maioria dos leitores de Pascal que a natureza dos fragmentos que compõem os *Pensamentos* é apologética. O objetivo do escritor era mostrar a razoabilidade da religião cristã. E nessa empreitada ele tem como alvo públicos distintos: os libertinos, os ateus, os deístas e os falsos cristãos entre outros<sup>6</sup>. Os libertinos e ateus são aqueles que viviam na indiferença ou desprezo da religião, são pensadores livres influenciados pelas filosofias predominantes da época de expressão laxista. Os deístas são aqueles que presumiam encontrar um Deus na natureza e que na opinião de Pascal não estavam muito mais adiantados do que os ateus. Os falsos cristãos é um conceito mais delicado que tem a ver com a falsa compreensão de conversão por parte de muitos dos que se autodenominavam cristãos. Para Pascal, eles não haviam entendido, de fato, as exigências que essa experiência com o Deus da Bíblia lhes impunha. Experiência esta muito viva na mente do autor que vivenciara na noite de 23 de novembro de 1654 a sua segunda conversão. Nas palavras de Gouhier: “o convertido se faz conversor”<sup>7</sup>. Assim, os fragmentos são escritos visando atingir um desses grupos e compreender o seu sentido passa por entender a qual grupo as palavras do fragmento se dirige, isto é, a quem o autor pretende persuadir. De qualquer modo, o coração da apologética pascaliana visa levar o seu interlocutor a conhecer Deus pelo caminho da fé e não por meio do caminho da razão, que foi o percurso adotado pela apologética tradicional.

---

<sup>6</sup> Para uma descrição mais detalhada do público objeto da apologética de Pascal ver Henri Gouhier, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, cap. VII.

<sup>7</sup> *Idem*, p 22.

Por esta razão, a estratégia seguida pelo pensador francês surpreende quem está familiarizado com esse tipo de discussão. Em alguns fragmentos dos *Pensamentos* notamos uma abordagem que merece atenção ao tratar de argumentos comumente usados no campo da teologia para provar a existência de Deus. Dentre esses argumentos encontra-se o argumento Cosmológico<sup>8</sup>. Esse argumento parte do efeito para a causa, isto é, ao observar o mundo que nos é dado pelos sentidos imediatamente deduzimos a existência de um autor que teria sido a sua causa. É o argumento que encontra seu ponto de partida na ideia do primeiro motor aristotélico que ganha uma conotação teológica cristã no pensamento de São Tomás. Assim, a grandeza infinita do universo bem como sua ordem e suas leis, a variedade de criaturas, a exuberância das formas de beleza presentes no mundo são testemunhos de que um Ser inteligente, universal e transcendente teria criado o mundo. Esse argumento muito comum e difundido entre cristãos, que representava a base fundamental de toda apologética cristã, parece não receber acolhida nos pensamentos de Pascal. Esse é um movimento importante na forma de pensar do autor que parece indicar uma ruptura não com a fé católica, mas sim com o modo de compreensão e defesa da mesma em relação à tradição.

Admiro com que ousadia essas pessoas tomam a iniciativa de falar de Deus. Ao dirigir os seus discursos aos ímpios, o seu primeiro capítulo trata de provar a divindade pelas obras da natureza. Eu não me espantaria de sua iniciativa se dirigissem os seus discursos aos fiéis, pois é certo que aqueles que têm a fé viva dentro do coração veem incontinentemente que tudo aquilo que é não é outra coisa senão obra do Deus que adoram, mas para aqueles em quem essa luz está apagada e para os quais se tem a intenção de fazê-la reviver, esses indivíduos destituídos de fé e de graça que, buscando com toda a sua luz tudo aquilo que veem na natureza que os pode levar a esse conhecimento, só encontram obscuridade e trevas; dizer a eles que lhes basta ver a mínima das coisas que os cercam para nelas verem a Deus de modo patente e dar-lhes como única prova desse grande e importante assunto o curso da lua e dos planetas, e pretender ter terminado a prova com tal discurso, isso é dar-lhes a ocasião de pensar que as provas da nossa religião são bem fracas. (L781-B242).

---

<sup>8</sup> Também conhecido como argumento *a posteriori* proposto por São Tomás de Aquino na *Summa Teológica*, na seção em que apresenta as cinco vias da prova da existência de Deus. (*Summa Teológica, Ia Parte, Q2, Art 3*).

Esse fragmento contém muitos aspectos importantes e que merecem uma análise. Primeiramente, ele inicia com uma frase de efeito muito forte: falar de Deus é uma ousadia: “Admiro com que ousadia essas pessoas tomam a iniciativa de falar de Deus.” Não há nessa fala um tom cético do ponto de vista religioso, mas sem dúvida se evidencia aqui um ceticismo racional. Mais adiante abordaremos o tema da razão em Pascal e como ela se relaciona com o direito, por ora, podemos adiantar que para o autor a razão encontra-se de tal forma obscurecida depois da queda que não é mais capaz de conhecer perfeitamente objetos fora daquele limite denominado mais tarde por Kant como sensibilidade. Falar de Deus pressupõe o conhecimento racional de Deus. É a natureza desse conhecimento que o ceticismo de Pascal está contestando. Como o próprio fragmento mostra, o conhecimento de Deus não se processa da mesma forma que o conhecimento dos objetos sensíveis. Não é um conhecimento demonstrável.

Em segundo lugar, o autor destaca que esse tipo de argumento faz sentido para aqueles que possuem a fé. Para o cristão que crê na verdade revelada essa vinculação entre a natureza e Deus parece óbvia e natural, porque a própria Escritura a declara como um fato. Também é preciso ressaltar que a credibilidade desse argumento no interior da fé cristã repousa sobre o fato da univocidade do termo Deus. Não há na afirmação da existência de um Deus como criador da natureza, no interior da religião cristã, qualquer possibilidade de alusão ao deísmo. Isso porque tal afirmação não resulta de um processo demonstrativo de evidências retiradas da natureza, mas sim da crença na revelação bíblica. Em outras palavras, não se trata de uma conclusão da ordem da razão acerca de questões metafísicas. Em contrapartida, esse tipo de afirmação em foro externo ao da religião cristã não elimina a possibilidade do deísmo. De fato, essa é uma conclusão muito comum em que esse tipo de argumentação fundada na filosofia costuma chegar. Como indicamos acima, o deísta é uma categoria que compõe o público ao qual a apologia pascaliana pretendia alcançar. Portanto, o argumento cosmológico é um argumento que, da perspectiva pascaliana, exige fé. Ora, se é um argumento de fé e de

autoridade não há como demonstrar sua força persuasiva àqueles que estão destituídos dessa fé e não dispõem de boa vontade para aceitá-lo como um argumento de autoridade. Assim, o argumento cosmológico se revela como um argumento polemista, ou seja, para discussão em foro interno à comunidade cristã, e não de alcance apologético. A fé é condição necessária para o conhecimento de Deus (L148-B425). E por fim, o argumento cosmológico é para Pascal um argumento insuficiente porque não consegue identificar o resultado de sua prova com o Deus das Escrituras. Na melhor das hipóteses ele demonstra a existência de um deus que pode muito bem ser confundido com uma razão universal, um poder absoluto, uma força sobrenatural, etc<sup>9</sup>. Esse não é o propósito da apologia presente nos *Pensamentos*, não se trata de demonstrar a existência de Deus por meio da razão, mas sim de persuadir seus leitores à crença por meio da religião. No entendimento do autor, o resultado do procedimento demonstrativo da existência de Deus não oferece qualquer vantagem para aproximar as pessoas do Deus das Escrituras. E esse é o principal interesse de Pascal em sua apologética: não basta apontar a existência de Deus, é preciso indicar ao seus leitores qual Deus é o objeto de sua apologia. Em suma, a recusa do procedimento demonstrativo adotado pelas apologéticas comuns de seu tempo tem dois motivos: a insuficiência e o equívoco. Insuficiência porque nenhuma demonstração, por mais profunda e detalhada que seja, é capaz de alcançar a essência do objeto que se pretende demonstrar. Equívoco porque o melhor resultado que esse procedimento pode alcançar é a ideia de um ser universal, o que nada acrescenta à noção do Deus dos cristãos e em nada difere do Deus dos deístas, semelhança essa que Pascal pretende evitar a todo custo.

Em terceiro lugar, o autor ressalta que insistir nesse argumento como prova demonstrativa da existência de Deus é uma via não aconselhável. Pois esse expediente além de ser insuficiente para convencer os ouvintes da existência de Deus, acaba por enfraquecer as

---

<sup>9</sup> Voltaire, por exemplo, o denominava como o Arquiteto do Universo sem qualquer vinculação com o Deus dos cristãos.

provas da religião cristã e gerar no interlocutor infiel o desprezo por ela. Ele argumenta ainda que essa não foi a postura adotada pelos autores sagrados. Eles jamais se preocuparam em provar a existência de Deus em seus escritos, Deus já é sempre presumido como um fato nos textos sagrados. Não foi por acaso que eles escreveram desse modo, eles não pretendiam convencer à semelhança de quem escreve um tratado, mas tinham intenção e objetivo de inflamar o coração dos leitores, pois as Escrituras são da ordem do coração (L298-B283). Ora, é por este mesmo motivo que a definição de fé compreendida por Pascal será a sensibilidade de Deus ao coração: “É o coração que sente Deus e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não à razão”(L424-B278).

Uma quarta razão pela qual o argumento cosmológico se revela frágil e inapropriado pelo nosso autor tem a ver com a maneira como ele concebe a revelação de Deus na natureza. No final do fragmento que estamos analisando, Pascal cita uma expressão que se acha numa passagem das Escrituras no livro do profeta Isaías 45:15. Nesse verso das Escrituras Deus é apresentado como o *Deus escondido*. Essa ideia de um Deus escondido na natureza aparecerá em vários fragmentos<sup>10</sup> dos *Pensamentos*. A ideia principal desses fragmentos é a oscilação constante em que o homem, guiado pela razão, se vê entre a certeza e a dúvida da presença de Deus na natureza. Por um lado, há evidências suficientes que não permitem a negação completa da sua presença, por outro, essas evidências são, paradoxalmente, muito obscuras para afirmar com certeza a Sua existência. Permanece neste cenário obscuro a indefinição da razão quanto à existência ou não de Deus por meio da razão natural. Se Deus está escondido na natureza é necessário empreender uma busca para descobri-Lo. Mas esta busca não pode ser efetuada pela luz natural, pois objeto de tal natureza escapa do alcance da razão. Portanto resta apenas um meio pelo qual tal objeto pode ser conhecido pelo homem, o da fé. (L808-B245). Por isso, o argumento cosmológico pouco pode fazer para o infiel que duvida das provas da religião

---

<sup>10</sup> L448-B559, L449-B556, L429-B229, L820-B561, L934-B580,

revelada nas Escrituras, domínio estrito da fé. Mas mesmo duvidando das provas da religião cristã não poderá situar-se confortavelmente na sua recusa, pois as evidências da presença de Deus na natureza, mesmo obscuras, não permitirão que repouse convencido da sua não existência. Será necessário apostar! É o máximo que a razão, desprovida de sua capacidade original de conhecer com certeza incontestável objetos dessa natureza pode fazer ao homem que se recusa a crer nas provas da religião.

Na cuidadosa análise feita por Henri Gouhier de alguns fragmentos dos *Pensamentos* registrada em seus *Commentaires*<sup>11</sup>, ao analisar o fragmento classificado como *Memorial*<sup>12</sup>, que se refere à cópia de um texto de um pergaminho encontrado no forro do gibão da vestimenta de Pascal e que é dado como um texto que teria sido escrito pelo próprio Pascal na noite de 23 de novembro de 1654 relatando a sua conversão, dentre outros aspectos interessantes relacionados ao contexto desse fragmento, Gouhier destaca a compreensão de Pascal sobre Deus. Compreensão esta que será repercutida em outros fragmentos dos *Pensamentos* e que será defendida nas *Provinciais*. Uma compreensão de Deus mais vinculada aos Evangelhos, mais bíblica do que filosófica.

Le drame vécu par Pascal se joue à l'intérieur de la foi: le dénouement marque le moment où une foi en un Dieu absent est enfin foi en ce même Dieu mais présent. Le drame ne comporte pas nécessairement une péripétie qui serait la recherche illusoire d'un Dieu autre que celui de la foi. L'antithèse qui oppose le Dieu des Écritures à celui de la raison fait partie de la tradition qui transmet la foi. Pascal savait certainement ce que saint Paul écrivait aux Colossiens: "Prenez garde que nul ne vous surprenne par la philosophie et vaine déception selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non point selon le Christ." ... En réalité, le Dieu en l'existence duquel il croit et en qui il voit la fin suprême comme le premier principe, ce n'est pas le Premier Moteur de l'aristotélisme baptisé ni l'Auteur des lois cartésiennes du mouvement: c'est le Dieu qu'il a raconté, sept ou huit ans plus tôt, à Rouen. (Henri Gouhier, *Blaise Pascal: Commentaires*, pp. 43,45).

---

<sup>11</sup> Blaise Pascal: *Commentaires*

<sup>12</sup> Coleção de manuscritos intitulados como: *Manuscritos Guerrier*, por Lafuma, p.369

Portanto, *provar a divindade pela natureza* não é uma possibilidade fática para o homem no seu estado atual. A natureza do objeto que se pretende provar pela via racional escapa aos procedimentos habituais da demonstração. Mas, mais que isso, a recusa de Pascal em recorrer a esse tipo de argumento em sua apologética se justifica pelo fato de não pretender equiparar o Deus dos cristãos ao deus dos filósofos - um tipo de procedimento habitual na apologética de até então. Pascal entende que o Deus dos cristãos não pode ser confundido com o deus dos geômetras. Sua crítica a Descartes vai de encontro a essa espécie de extravagância metafísica em que a filosofia cartesiana teria incorrido. “Não posso perdoar Descartes”, afirma o seu contemporâneo amante da matemática, “ele bem que gostaria, em toda a filosofia, de poder dispensar Deus; mas não pôde evitar de atribuir-lhe um piparote para colocar o mundo em movimento; depois disso, ele não tem mais o que fazer de Deus”(L 1001). Nessa mesma linha de raciocínio segue o fragmento sobre a defesa da religião cristã, em que o autor procura diferenciar o Deus dos cristãos daquele conceito de deus apreendido como um ser universal ou uma razão universal. “O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos. Essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas”(L469-B577). É uma afirmação muito ousada e de uma maneira muito clara Pascal acusa Descartes de incorrer numa espécie de deísmo. Toda a metafísica cartesiana, longe de provar a existência do Deus dos cristãos, não avançou um palmo nessa direção, ao contrário, a necessidade de um deus para apenas por o mundo em movimento - dar um piparote ou num português mais coloquial, dar um peteleco – equipara-se à crença dos deístas. Essa prova da existência de Deus não é suficiente para o autor dos *Pensamentos*, razão pela qual sua crítica a Descartes é implacável – “não posso perdoar Descartes.”

A princípio, a expressão: “um Deus simplesmente autor de verdades geométricas” no fragmento citado acima, associado com um conjunto de outros fragmentos<sup>13</sup> parece conter uma

---

<sup>13</sup> Ver L189-B547, L190-B543, L192-B527

contradição no pensamento de Pascal sobre a possibilidade da razão natural conhecer a Deus. Se Deus não é “simplesmente autor de verdades geométricas”, ele é, pelo menos, “autor de verdades geométricas”. Ainda, o fragmento L189-B547 afirma: “Todos aqueles que pretendem conhecer a Deus e prová-lo sem Jesus Cristo não tinham mais que provas impotentes”. Embora sejam impotentes, não deixam de ser provas. Sendo assim, é possível a razão humana conhecer a Deus sem a fé? Ainda, no fragmento L190-B543, que tem por título: *Prefácio*, ele escreve: “as provas metafísicas de Deus estão tão distantes do raciocínio dos homens e tão implicadas que elas impressionam pouco...” Então Pascal admite a existência de provas metafísicas da existência de Deus? Mas mesmo sendo impotentes como no fragmento L189-B547 ou com pouco poder de impressão elas existem? E uma última citação nesse sentido: “o conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho”(L192-B527). Estaria o autor admitindo a possibilidade de um conhecimento de Deus separado da revelação? Todas estas interrogações parecem estabelecer um tipo de contradição na posição pascaliana sobre a capacidade da razão natural de conhecer a Deus. No entanto, como bem observou Gouhier<sup>14</sup>, o que ele chama de *malogro da filosofia*, isso não passa de um equívoco do termo Deus. A solução apresentada pelo comentador resolve de maneira clara essa aparente contradição. Ele afirma que Pascal na verdade não está apresentando duas maneiras de se chegar ao conhecimento de Deus, mas sim, ele está contrapondo dois sentidos distintos do termo Deus. O Deus a que os filósofos pensam conhecer por meio da razão natural é um falso Deus. As provas que eles assumem como provas da existência de Deus não provam nada sobre o Deus verdadeiro, que para ele é o Deus dos cristãos.

Não há nenhuma contradição no pensamento de Pascal, e sim equívoco em sua linguagem. O equívoco deve-se à diferença dos pontos de vista, Pascal falando de Deus ora tal como o pensa no interior de sua apologética, ora tal como ele se encontra, no exterior de sua apologética, nos livros ou nas conversas. O Deus de Jesus Cristo, com efeito, é também o único verdadeiro Deus: o apologista julga inútil a teodiceia dos filósofos, mas ela é inútil porque não é verdadeira...

---

<sup>14</sup> Henri Gouhier, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, cap. VIII

Raciocínios rigorosos podem levar Aristóteles a um Primeiro Motor, Descartes a um Princípio que “dá um piparote”, o erro surge quando se dá a um ou ao outro o nome de Deus. (Henri Gouhier, *Blaise Pascal: conversão e apologética*, p. 238).

Voltando ao fragmento L189-B547, um pouco antes de escrever o que citamos acima - “todos aqueles que pretenderam conhecer a Deus e prová-lo...”, Pascal escreve: “Não conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo. Sem esse mediador é retirada qualquer comunicação com Deus”. Mais adiante ele acrescenta: “Nele e por ele conhecemos pois a Deus. Fora daí e sem as Escrituras, sem o pecado original, sem o mediador necessário, prometido e vindo, não se pode absolutamente provar Deus nem ensinar boa doutrina ou boa moral.” Dessa maneira, fica descartada a possibilidade de Pascal considerar o que os filósofos chamaram de conhecimento de Deus como um princípio que pudesse dar início à digressão sobre a existência de Deus. Esse modo de raciocinar pode incorrer muito facilmente no deísmo. Ora, considerar o deísmo como um ponto de partida para apresentar o Deus dos cristãos, como temos apresentado enfática e repetidamente até aqui, não é uma via que Pascal estava disposto a trilhar em sua apologética. Não é o caso de ser o deísmo um conhecimento obscuro e impreciso do mesmo Deus dos cristãos e que, juntando a obscuridade do deísmo com a clareza da revelação bíblica, se pudesse chegar a um conhecimento mais perfeito de Deus. Não se trata desse comércio entre os achados da filosofia e os dogmas da religião. Não se trata de um conhecimento menos perfeito que pode ganhar luz e se aperfeiçoar com a contribuição da revelação. O problema central denunciado pelo autor francês não se acha propriamente no tipo de conhecimento, mas sim no objeto que se pensa conhecer. São objetos distintos, o deus a que as especulações metafísicas presumem conhecer não é a sombra do Deus revelado nas Escrituras. Assim, o deísmo não é uma etapa no caminho em direção da conversão dos libertinos e demais grupos almejados pela apologética pascaliana.

Deus nessa acepção, isto é, um deus acessível ao homem pela via da razão é uma possibilidade descartada completamente por Pascal. Devido à condição humana atual, Deus não se desvela ao homem pela via da razão, restando-lhe apenas o caminho da fé. Nesse sentido a filosofia nada pode fazer para apresentar Deus ao homem, e se insistir, o máximo que sua investida conseguirá produzir é uma ideia mais obscura a que o homem já tem naturalmente e de um objeto que já não é mais Deus. Afinal, na condição em que o homem se encontra, Deus é o *Deus escondido*. Como bem observou Lucien Goldmann<sup>15</sup>, não se trata de um Deus que se oculta em alguma ocasião e aparece em outra. Não se trata de uma ideia de Deus que de vez em quando está presente e às vezes se ausenta. Antes, trata-se de uma condição paradoxal que marca a presença sempre presente e sua ausência sempre ausente. Na condição atual, dependendo exclusivamente da sua razão natural, o homem não consegue acessar o conhecimento de Deus. Isso não quer dizer que ele esteja totalmente ausente para todos os indivíduos, pois para quem quer crer pelo exercício da fé, as evidências estão sempre presentes e suficientemente claras para convencer a alma penitente. Mas não são as evidências oferecidas pela razão natural. No entanto, para a alma obstinada, toda luz e brilho de sua razão não será suficiente para enxergar e nem perceber as marcas do Deus que se oculta. Ele se desvela aos olhos daquele que resolutamente crê e se revela presente no coração do penitente, mas se oculta da curiosidade das investigações impenitentes dos libertinos. “Há bastante luz para aqueles que não desejam senão ver e bastante obscuridade para aqueles que têm uma disposição contrária” (L149-B430). Razão pela qual Pascal nutrirá uma admiração por aqueles que servem a Deus por tê-lo encontrado, reputando-os razoáveis e felizes; enquanto os que não o encontraram mas continuam empenhados na busca ele reputará como infelizes mas razoáveis; mas os que vivem na indiferença, sem tê-lo encontrado e sem envidar qualquer busca, serão reputados loucos e infelizes. Em suma, o conhecimento ou a crença em Deus não se processa por meio da razão, é

---

<sup>15</sup> Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*

uma questão de desejo, logo, é um ato da vontade. É preciso querer para crer. Esse querer envolve, na concepção do autor, uma submissão da razão à vontade. A razão às vezes precisa se submeter, embora toda dificuldade do mundo se levante contra esse desejo porque o homem, mergulhado na concupiscência, é levado pelo orgulho. Orgulho esse produzido justamente pela pretensão de sua capacidade cognitiva, pela sua suposta capacidade quase ilimitada de perscrutar, pela luz natural, aquilo que a religião considera mistério. Pois “o conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho”(L192-B527). Desse modo, o bom uso da razão impõe que ela reconheça os seus limites e julgue que há matérias em que ela não é capaz de extrair conclusões com certeza. É um sinal de força da razão e não de sua fraqueza submeter-se diante de matérias sobre as quais ela não pode concluir com certeza. As provas oferecidas pela religião cristã não são provas demonstrativas, logo, elas não constituem ocasião para a razão se pronunciar com um veredito de certeza ou dúvida. Diante de questões dessa natureza o melhor uso da razão é silenciar-se. Esse silêncio é a submissão da razão, não porque a razão se dá por convencida, mas porque reconhece sua incapacidade de julgar sobre tais matérias. Pois a temeridade do juízo em tais questões, seja afirmando ou negando, pode incorrer no absurdo. É nesse silêncio submisso da razão que surge a ocasião para a apreciação das provas da religião, por meio da fé.

#### Submissão

Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submeter-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a força da razão. Existem pessoas que falham nesses três princípios: ou tendo certeza de tudo como demonstrativo, falta de conhecer-se em demonstração; ou duvidando de tudo, falta de saber onde é preciso se submeter; ou submetendo-se a tudo, falta de saber onde é preciso julgar. Pirrônico, geômetra, cristão: dúvida, certeza, submissão (L170-B268). Se submetermos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e de sobrenatural. Se violentarmos os princípios da razão, a nossa razão será absurda e ridícula (L173-B273). 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 (L174-B270).

Dessa maneira, ao alocar o conhecimento de Deus para o domínio da fé e das provas da religião cristã, Pascal introduz no âmbito do pensamento político de sua época um elemento que parece romper com a tradição cristã no que diz respeito aos fundamentos da política. Se Deus não é acessível à razão humana de forma geral, como fundar a ordem política na vontade de Deus? Se esse conhecimento não é do domínio da razão, como pode a política estar relacionada a esse domínio? Mais especificamente, se a justiça é a virtude própria da política, como fundamentar o estabelecimento de uma ordem justa em Deus se esse conhecimento não é do alcance da razão? A conclusão de que o conhecimento de Deus está associado à revelação traz consequências muito importantes para o tema do direito em Pascal. É preciso questionar sob que bases o direito se apoia a partir dessa constatação. Se toda a apologética que o antecedeu ocasionou uma espécie de deísmo, como isso afetou o entendimento do direito e o seu vínculo com a divindade cristã? Ou, colocando de outra maneira, à luz desse novo modo de encarar o conhecimento de Deus, exclusivamente pela via da fé, como entender sua relação com o direito? Questões de natureza política que fomentaram grandes debates nos séculos anteriores ganham uma nova perspectiva pela ótica do pensador francês. Dentre essas questões, a polêmica relação existente entre o direito natural do Estado e o poder eclesiástico parece ser uma questão que, no pensamento de Pascal, ganha uma solução definitiva. Com essas questões em mente, retornemos ao nosso tema principal que é o da fundamentação do direito em Pascal.

### **3. A relação do Direito e a fé**

À primeira vista parece que as conclusões de Pascal seguem na direção de oferecer uma solução para o dilema exposto ao canonizar o direito, isto é, parece que suas conclusões presumem que apenas o cristão, que detém um tipo de conhecimento de Deus, o conhecimento

do verdadeiro Deus, estaria apto a falar propriamente do direito, uma vez que ele emana de Deus. Se esse for o caso, trata-se então de uma espécie de cristianização do direito e todas as produções seculares sobre o tema carecem do referendo dessa nova visão. E se assim é, então Pascal estaria alinhando o seu pensamento àquilo que constituiu o direito canônico ou eclesiástico, vinculando sua visão do direito ao da tradição cristã. No entanto, sabemos não ser esse o caso. Não obstante a influência cristã de pensadores como santo Agostinho e São Tomás exercidas no pensamento do nosso autor, sobretudo a influência indireta pelo convívio com os teólogos de Port-Royal, existem diferenças fundamentais na maneira como entenderam o tema do direito, principalmente nesse aspecto que ora tratamos, a saber, sua vinculação com a autoridade divina.

Contudo, antes de tratarmos das diferenças entre esses pensadores e o nosso autor é preciso destacar mais um ponto que emerge dessa digressão. Se o conhecimento de Deus não está mais acessível à razão dos homens em geral, antes, esse conhecimento se dá pela fé e pela via do Evangelho, mais precisamente na pessoa de Jesus Cristo<sup>16</sup>, em última instância o conhecimento do verdadeiro direito e da verdadeira justiça só são possíveis por essa mesma via. Contudo, Pascal não quer dizer com isso que somente o cristão está numa condição privilegiada de poder legislar e aplicar as leis no mundo em que vive. Essa nem de longe é a conclusão que o autor retira de seus pensamentos. A consequência imediata desse raciocínio é que não se trata do cristão, que possui um tipo de conhecimento de Deus, estar em condições de melhor governar o mundo, à semelhança do rei filósofo da república de Platão ou do governante virtuoso presente no pensamento político de Agostinho e Tomás. O conhecimento de Deus por parte do cristão não o reenvia ao mundo para governá-lo, antes, o impele a retirar-

---

<sup>16</sup> “Não somente nós conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo, mas não nos conhecemos a nós mesmos senão por Jesus Cristo; não conhecemos a vida, a morte senão por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nem nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos. Assim, sem as Escrituras, que só tem a Jesus Cristo como objeto, não conhecemos nada e não vemos senão obscuridade e confusão na natureza de Deus e na própria natureza.” (L 417-B548, ver também o fragmento: L 449-B556)

se dele<sup>17</sup>. Desse modo, não cabe ao cristão impor ao mundo a sua visão da justiça e do direito, pois esta visão repousa sobre a fé e nem todos os homens partilham essa mesma fé. Não se trata de introduzir a justiça divina no mundo de forma positivada, é exatamente o oposto disto, trata-se de viver num mundo onde a justiça verdadeira se ausentou: “Veris juris. Não o temos mais. Se tivéssemos, não tomaríamos como regra de justiça seguir os costumes dos persas e alemães” (L86-B297). Voltaremos a esse fragmento mais tarde, por ora basta retirar dele o fato de que no mundo a verdadeira justiça, aquela que emana de Deus, não está mais presente, pelo menos na sua forma evidente e assimilável. De igual maneira, não está o cristão autorizado a impor seu conhecimento de Deus, e conseqüentemente a sua visão da justiça aos demais cidadãos que participam de uma mesma sociedade. Pois o conhecimento de Deus que se processa por meio da religião não admite ser colocado no espírito e no coração pela força e pelas ameaças, “isso não é colocar a religião, mas o terror” (L172-B185). Toda política que lance mão da imposição para fazer prevalecer a sua matéria, mesmo que motivada pelas melhores intenções, é geradora de injustiça, principalmente aquelas de conteúdo de natureza religiosa. A seguir observaremos como essa conclusão distancia Pascal da tradição cristã.

### **3.1 A aproximação e distanciamento da tradição cristã – Santo Agostinho**

É conhecida a influência da tradição cristã no pensamento de Pascal. Nesse sentido, pensamos ser bastante produtivo para o nosso propósito, estabelecer os pontos de divergência entre o pensamento do autor do século XVII com o dos seus inspiradores dos séculos precedentes. Sabemos que Santo Agostinho também elaborou uma teoria sobre o conhecimento

---

<sup>17</sup> Postura vivenciada pelo próprio autor numa fase de sua vida quando se retirou do convívio dos meios sociais isolando-se no campo.

da existência de Deus, uma concepção que guarda pontos de aproximação e de afastamento da concepção de Pascal. E por meio da sua concepção teológica e sobretudo sobre o conhecimento de Deus, o bispo de Hipona erigiu uma monumental obra de natureza política<sup>18</sup> em que o tema do direito está presente. Do mesmo modo, Tomás de Aquino, o reconhecido doutor da Igreja, não ignorava a natureza corrompida do homem e suas limitações quanto ao conhecimento de Deus, e mesmo assim produziu os extensos volumes da *Suma Teológica* em que a política foi abordada, dando ao tema da justiça e do direito um tratamento detalhado e minucioso que fez escola e cuja influência ainda perdura.

É fato que os escritos de Pascal não assumem o modelo, muito menos possuem o volume e a profundidade do tratamento dado à política, e mais especificamente ao direito, nas obras de Santo Agostinho e São Tomás. Fato esse que leva alguns críticos a questionarem se realmente há em Pascal uma teoria sobre a política. Não pretendemos entrar nessa discussão se há ou não uma teoria política, mas sim analisar o que esse autor escreveu sobre o tema. Michel Villey<sup>19</sup>, por exemplo, dedica apenas duas páginas a Pascal na sua investigação sobre a formação do pensamento jurídico moderno. O motivo para esta tímida inserção do nosso autor na sua abordagem cronológica do desenvolvimento do direito no ocidente é, segundo o autor, a ausência de engajamento político e a pouca contribuição que Pascal teria dado ao tema do direito.

Ao observarmos a compreensão de Pascal acerca do direito comparado ao da tradição cristã, logo percebemos que um elemento presente no pensamento de Santo Agostinho e São Tomás sobre esse tema parece desaparecer em Pascal. Estamos nos referindo ao conceito que os doutores da Igreja denominavam de *Lei Eterna*. Essa noção de lei é fundamental para pensar

---

<sup>18</sup> *A Cidade de Deus, O Livre Arbítrio.*

<sup>19</sup> Michel Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno.*

o direito nos dois autores. Para Santo Agostinho, a Lei Eterna é a lei universal que tem a sua origem no próprio Deus, sendo portanto, eterna, imutável e perfeitamente justa.

*Agostinho.* Mas quanto àquela lei que é chamada a Razão suprema de tudo, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal, como já explicamos? Poderá a lei eterna parecer, a quem quer que reflita a esse respeito, não ser imutável e eterna ou, em outros termos, poderá ela ser alguma vez considerada injusta, quando os maus tornam-se desafortunados e os bons, bem-afortunados? Ou então, que a um povo de costumes pacíficos seja dado o direito de eleger os seus próprios magistrados, ao passo que a um povo dissoluto e pervertido seja-lhe retirado esse direito?

*Evódio.* Reconheço que tal lei é eterna e imutável. (Santo Agostinho, *Livre Arbítrio*, p.41).

A lei eterna tem como objeto a regulação de tudo aquilo que escapa ao alcance da lei temporal. Ela seria aquele tipo de lei que regula até mesmo as intenções dos homens, operando no plano da interioridade humana. Como a citação acima aponta, a obediência a esta lei não está condicionada ao tempo nem às circunstâncias externas. Além disso, ela é o fundamento da retidão da lei temporal. A lei temporal deriva a sua justiça da lei eterna. Este segundo conceito diz respeito às leis humanas que se instituem entre os membros de uma sociedade e tem como objeto a justa distribuição dos bens temporais. O seu alcance é limitado se comparado ao da lei eterna, pois refere-se somente aos bens temporais e aos membros daquela sociedade num determinado tempo. Ela está sujeita às variações no decorrer do tempo e do espaço e a sua dinâmica se dá pelo temor e a privação – temor da perda dos bens temporais que já se possui e a privação de se poder possuir os que ainda não se tem.

Nesse mesmo capítulo do *Livre Arbítrio* surge um terceiro conceito de lei, do qual São Tomás fará uso na *Suma Teológica*. O conceito de lei natural é definido como a impressão da lei eterna em nosso espírito.

Então, para exprimir em poucas palavras, o quanto possível, a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas. (Agostinho, *Livre Arbítrio*, p.41).

Não obstante o termo lei natural não aparecer no texto em questão, esta é a referência textual de Santo Agostinho de onde o conceito é retirado. É aqui que os autores que fazem uso do termo encontram a origem e definição de lei natural em Santo Agostinho. Assim, a lei natural é aquela lei que está impressa em nosso espírito e que diz respeito a ordenação perfeita. O universo é ordenado e a lei natural é essa ordem que a razão humana percebe em todo o universo, inclusive nela mesma. Esses são os três conceitos de lei que aparecem nos escritos do Bispo de Hipona e que fundamentam a sua noção de direito. Para Tomás de Aquino<sup>20</sup> essa é a fonte agostiniana a qual ele se referirá ao discorrer sobre o conceito de lei natural. Para ele, a lei natural comporta o sentido ordinário de uma lei, que é a de ordenar atos aos fins. A lei natural é compreendida por ele como a participação da razão humana na lei eterna. Essa participação é expressa por ele como a inscrição da lei eterna em nossa razão, daí o motivo pelo qual ele interpreta essa passagem do *Livre Arbítrio* como a fonte agostiniana que faz referência a lei natural.

O que gostaríamos de destacar a partir dessas constatações e comparar com o pensamento de Pascal é a relação que se estabelece entre a lei humana e a lei eterna, a noção de ordem e a natureza da lei humana. Esses são pontos importantes que permitirão perceber o distanciamento de Pascal do pensamento de Santo Agostinho.

Como podemos perceber claramente no pensamento de Santo Agostinho a relação entre a lei humana e a lei eterna é imediata. A justiça presente nas leis humanas é derivada da lei eterna. A vinculação da lei humana à justiça decorrente da lei eterna é tão evidente para ele que

---

<sup>20</sup> *Suma Teológica*, I Seção, II Parte, Q 93, Art 2

toda lei, para ser lei, tem, necessariamente, que ser justa. “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” (*idem, p.36*). A lei temporal é, portanto, sempre justa, caso contrário não é lei. Mas em que sentido? No sentido que ela sempre invoca o princípio fundamental da lei eterna: recompensar o bem (boa vontade) e punir o mal (má vontade). De acordo com o princípio fundamental da lei eterna (recompensa e punição), a lei temporal pode se alterar atendendo às mudanças circunstanciais que ocasionalmente se fazem necessárias numa determinada sociedade. A mudança se dá em decorrência da inconstância dos homens e da necessidade que a lei temporal tem de punir as transgressões ou recompensar o mérito. Desse modo, essas mudanças que ocorrem nas leis positivas sempre estão de acordo com o princípio fundamental da recompensa/punição. Nesse sentido, as mudanças da lei temporal podem ocorrer e ainda assim conservar a sua justiça. “Denominemos, pois, se o quiseres, de temporal a essa lei que a princípio é justa, entretanto, conforme as circunstâncias dos tempos, pode ser mudada, sem injustiça” (*Idem, p. 40*). Também essa constância da lei eterna contrastada com a contingência das coisas humanas é apreciada por Agostinho nas *Confissões*:

Não conhecia tampouco a verdadeira justiça interior, que não julga pelo costume, mas pela lei retíssima do Deus onipotente. Por ela se hão de formar os costumes dos países conforme os mesmos países e tempos, e sendo a mesma em todas as partes e tempos, não varia de acordo com as latitudes e as épocas (*Agostinho, Confissões, Livro III, Cap. VII.*).

Ele procura descrever essa aparente discrepância entre uma justiça permanente que vigora nos costumes flutuantes de uma mesma sociedade ao longo do tempo ou no mesmo tempo em regiões distintas nos mesmos termos apresentados no *Livre Arbitrio*. Para entender essa relação aparentemente conflitante entre a justiça divina imutável e as leis humanas que variam de acordo com o tempo e o espaço, precisamos sempre levar em consideração o princípio da recompensa e punição. Agostinho compara a relação da justiça divina com as contingências das leis humanas à relação existente entre uma amargura e o corpo. Cada parte é

proporcional ao membro a que ela pretende proteger. “É como se um ignorante em armaduras, não sabendo o que é próprio de cada membro, quisesse cobrir a cabeça com a couraça e os pés com o elmo, e se queixasse de que as peças não se lhe adaptem convenientemente”(idem). Não é que a justiça divina siga a flutuação dos costumes e justifique num lugar o que proíbe em outro aleatoriamente, revelando assim uma inconstância. Mas ela opera pelo princípio da recompensa e punição de acordo com a variedade das ações humanas.

Outro aspecto que queremos destacar é a noção de ordem que aparece no pensamento de Santo Agostinho. O ordenamento a que o Doutor da Igreja se refere diz respeito ao ordenamento presente no universo e percebido pela razão. Dessa maneira, esse ordenamento se verifica na própria constituição do ser humano. Um homem bem ordenado é aquele que tem as suas paixões dominadas, isto é, submetidas à razão. A partir dessa noção de ordem intrínseca ao homem é possível verificar o desdobramento desse ordenamento no resto da criação. De onde deriva esse ordenamento perfeito? Do próprio Criador a quem todas as coisas estão submetidas. Por essa noção de ordem percebe-se a presença de Deus no governo de sua Criação.

O terceiro aspecto que gostaríamos de destacar é a natureza e a função da lei humana. Como um ordenamento derivado da lei eterna a lei humana é sempre justa. A justiça que acompanha as leis estabelecidas não é apenas imaginária, ela participa da mesma justiça que preside a lei eterna. Como a jurisdição da lei humana está restrita ao exterior, ela se limita a regular a distribuição dos bens temporais. Embora a sua atribuição esteja vinculada aos bens temporais, a sua natureza, por outro lado, permanece vinculada à justiça da lei eterna. Há, portanto, uma diferença somente de jurisdição, no sentido do alcance ou campo de atuação da lei humana em relação à lei eterna, não há, contudo, uma diferença de natureza.

Nem mesmo o seu caráter mutável constitui uma diferença essencial em relação à lei eterna, pois a mutabilidade das leis humanas está de acordo com o princípio regulador original da mesma justiça presente na lei eterna, a saber, punir o mal e favorecer o bem. Sua função

como administradora dos bens temporais visa a dinâmica da recompensa e punição. Esta dinâmica está de acordo com a motivação de homens dominados pela concupiscência. Na compreensão de Santo Agostinho a vontade livre dos homens tem um impulso a escolher os bens temporais e atribuir-lhes um valor que não lhes é devido. Essa escolha, embora tenha a sua origem na livre vontade, é uma má escolha na medida em que atribui valor excessivo aos bens temporais, isto é, atribui um estatuto de fim em si mesmo a bens que não possuem tal natureza. Por serem bens temporais, embora úteis e necessários aos homens, eles não são capazes de satisfazer plenamente o seu possuidor. Ademais, por serem temporais, são também finitos e por essa mesma razão incapazes de serem partilhados sem serem subtraídos. Essa impossibilidade de serem bens comuns a todos é fonte de discórdia e princípio de injustiça nas relações entre os homens. Para regular essa discórdia e administrar esses bens com justiça, isto é, dar a cada um o que lhe é devido, é que se institui a lei humana.

A dinâmica seguida pela lei temporal é a mesma que opera no conceito de concupiscência. Na concupiscência o homem é motivado por dois sentimentos que o impelem à ação: o desejo e o medo. O desejo, que é falta, é o amor direcionado àquilo que se quer e que não se tem. Nas palavras de Hannah Arendt<sup>21</sup>, é o *ainda não*. O amor que é vontade dirigida ao seu objeto próprio, que no ordenamento perfeito é o sumo bem – Deus, torna-se concupiscência ao desviar-se do seu objeto que lhe é próprio e toma os bens temporais amando-os como um fim. O desejo é imperioso e retira a sua força da ausência. Mas imediatamente após a posse do que se deseja, o próprio desejo deixa de existir, se aniquila. Nesse instante um outro sentimento se apodera da alma do homem concupiscente: o medo. O medo se justifica não pela ausência, como ocorre com o desejo; antes, o medo é o temor de perder o que se possuiu. Para citar mais

---

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *O conceito de amor em santo Agostinho*, p 23,24

uma vez Arendt, é o *não mais*. Desse modo, a concupiscência mantém os homens em seu domínio por esses dois sentimentos relacionados aos bens temporais.

Do querer possuir e do querer manter o desejo nasce o medo da perda. No instante em que é possuído, o desejo transforma-se em medo assim como o desejo deseja o bem o medo receia o mal. O mal, que afasta o medo, ameaça a vida feliz que consiste em possuir o bem. Enquanto o homem deseja as coisas temporais (res temporales) expõe-se continuamente a esta ameaça, e ao desejo de possuir corresponde incessantemente o medo de perder (*idem, p.18*).

A lei temporal atua nessa mesma dinâmica, isto é, ela age ou por meio da punição e da privação ou da ameaça de privar os homens de algum bem temporal, objeto de seu desejo, ou ela age punindo-os ao lhes tirar a posse de algum desses bens. A força da concupiscência, e conseqüentemente da lei humana que se utiliza da mesma dinâmica, está no fato de que é próprio de todos os bens temporais serem passíveis de serem perdidos contra a vontade. Também, pelo fato dos bens temporais possuírem uma classificação que segue uma ordem lógica, a lei acaba assumindo um papel moralizante na sua administração. A lei temporal tem o poder de privar ou punir as pessoas em relação a esses bens, logo, ela tem um papel regulador. Nesse sentido, a lei pretende regular não só a distribuição dos bens, mas também regular a própria concupiscência, isto é, a lei temporal tem uma função pedagógica com o propósito de tornar as pessoas virtuosas por meio de sua obediência. Podemos perceber também por essa perspectiva como, na visão de Agostinho, a lei temporal realiza a lei eterna.

E por seu lado, a lei temporal, o que ordena ela a teu parecer senão que esses bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e a ordem na sociedade sejam salvaguardadas? Isso o quanto for possível, tratando-se dessa classe de bens. Ora, eis quais são eles: em primeiro lugar, o corpo e os bens denominados corporais, tais como uma boa saúde, a integridade dos sentidos, a força, a beleza e outras qualidades das quais umas são inerentes às artes liberais, e por aí, mais desejáveis que outras de menor apreço. Em seguida, está o bem da liberdade. Sem dúvida, não existe verdadeira liberdade a não ser entre pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna. Neste momento, eu refiro-me àquela liberdade dos que se julgam livres por não ter ninguém como senhores seus; ou aquela que é desejada por todos os que aspiram a ser libertados de seus senhores. Consideramos ainda como bens: os pais, os irmãos, o cônjuge, os filhos, os parentes, os próximos, os aliados, os servos e todos os que nos estão unidos por

algum laço de convivência. E também a pátria, a qual habitualmente apreciamos como mãe. E ainda, as honras, os louvores e o que chamamos de glória popular. Em último lugar, vem o dinheiro: compreendendo sob essa designação todos os bens dos quais somos os donos legítimos ou de que julgamos ter o poder de vender ou doar. O modo como a lei temporal distribui esses bens a cada um o que é seu seria difícil e muito longo de explicar. Aliás, é claro ser inútil para a finalidade a que nos propusemos. Baste-nos constatar que o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses mesmos bens, ou de uma parte deles, aqueles a quem pune. É pois pelo temor que ela reprime, e assim dobra e faz inclinar o ânimo dos desafortunados, ao que ela manda ou proíbe. Foi justamente para o governo dessas pessoas que ela foi feita. (Agostinho, *Livre Arbítrio*, Terceira Parte, Capítulo 15.).

O que esses três aspectos que acabamos de destacar têm em comum é a vinculação muito estreita com a teologia cristã. Em toda a trama do direito no pensamento de Santo Agostinho está presente e muito acessível a ideia de um Deus criador e sustentador de onde deriva toda a sua ideia de lei e justiça. Isso é perfeitamente compreensível uma vez que o autor católico ao expor a sua noção de justiça não pode destacá-la de sua cosmovisão. A sua filosofia é uma teologia que pretende abarcar toda a realidade existente tanto nesse mundo como para além dele. Não há uma distinção clara entre teologia e filosofia no pensamento de Agostinho, mesmo que a dinâmica adotada por ele seja a do *crer para conhecer*, em que há uma preeminência das verdades reveladas sobre as conhecidas e demonstradas pela razão, essas duas ciências se confundem em seu pensamento.

Essa maneira de abordar o tema do direito vai render acusações ao sistema agostiniano, justamente quanto a este aspecto que ora destacamos. A crítica mais veemente é a de Agostinho ter invertido a noção de justiça encontrada em pensadores mais antigos, como Aristóteles e os estoicos. Ao descrever a justiça no mundo como uma espécie de emanção da justiça encontrada na Lei Eterna, Santo Agostinho teria deslocado a ideia de justiça da terra para o céu e, de certo modo, eliminado a possibilidade de existência de uma justiça que fosse puramente uma proporcionalidade na distribuição dos bens terrenos, como a encontramos em Aristóteles.

Apenas a doutrina agostiniana pode abrir para nós o entendimento de um regime social que nossas categorias modernas ou as dos juristas romanos são incapazes de conceber. Uma coisa é o direito que realiza a noção bíblica de justiça, outra,

é aquele baseado em Aristóteles. (Michel Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, p.115).

Toda a justiça presente nas leis e vigente no mundo dos homens e mesmo fora dele é justiça de Deus, assim como toda a verdade é verdade de Deus. É claro que uma abordagem teológica cristã que encontra em Deus a causa de toda a existência não poderia chegar a outra conclusão. No entanto, essa vinculação da justiça ao reino dos céus mudará a forma de entender o direito na cidade dos homens. Pois tal vinculação atribuirá ao direito um caráter moralizante e redentor. Essa mudança afetará gravemente o tratamento que se dará ao direito nos séculos que se seguiram após essa formulação do direito feita pelo santo padre. Michel Villey aponta como consequência direta desse modo de pensar o direito uma espécie de sacralização do mesmo – o direito canônico. E essa cristianização do direito o teria empobrecido na medida em que a sua elevação e vinculação com as questões da teologia teria restringido e muito a sua atuação na solução dos conflitos humanos.

Os tratados de direito ou de política adotam aqui a forma de sermões, de admonições pastorais... O conteúdo do direito limita-se a imprecisas obrigações de consciência... Na idade média, os tribunais eclesiásticos se ocupam da vida íntima dos casais, do amor mútuo dos cônjuges. A própria função judiciária é misericórdia: não tem ela como primeiro dever, mais que dar a cada um o que lhe corresponde, suprir as necessidades dos pobres, das viúvas e dos órfãos? O objetivo das leis é servir à Igreja, induzir o povo à virtude, à “retidão”, ao respeito da lei divina. Daí a preponderância do direito penal e, no direito penal, dos delitos de caráter religioso: heresia, blasfêmia, perjúrio, pecados contra o Decálogo. Um direito que é moral, e moral de caridade: a isto conduz santo Agostinho. (Michel Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, p.117).

Essas consequências apontadas por Villey são designadas por *Arquilliere*<sup>22</sup> com o termo *agostianismo político*<sup>23</sup>. Trata-se de um termo que descreve as consequências políticas de uma interpretação que os discípulos de santo Agostinho teriam dado ao seu pensamento, principalmente no que diz respeito à política. É o termo que descreve a ingerência do poder

---

<sup>22</sup> Arquilliere, H.X., *L'Augustinisme Politique*

<sup>23</sup> Idem

eclesiástico no Estado, tendo como fonte inicial a interpretação do pensamento de Agostinho. A origem desse pensamento que atinge o seu auge na alta Idade Média, pode ser encontrada, segundo Arquillière, amparado por P. Mandonnet e por M. Gilson, “na absorção da ordem natural pela ordem sobrenatural” (Arquillière, *L’Augustinisme Politique*, p. 38) no pensamento de santo Agostinho.

En somme, tendance à absorber l’ordre naturel dans l’ordre surnaturel, telle parait la caractéristique de l’augustinisme aux yeux des éminents critique. Nous ajouterons cette conséquence, qu’ils n’ont pas envisagée, et qui constitue ce que nous avons appelé l’augustinisme politique: tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l’État dans celui de l’Église. (Arquillière, *L’Augustinisme Politique*, p.54)

A análise feita por Arquillière mostra como essa interpretação do pensamento agostiniano permitiu que a relação entre o poder secular que investia de autoridade os reis e imperadores, foi aos poucos, no mundo cristianizado, sendo absorvido pelo poder eclesiástico. O exemplo histórico mais expressivo dessa inversão, aponta o autor, pode ser visto no ato da excomunhão e conseqüente deposição do rei Henrique IV pelo Papa Gregório VII. Essa postura do chefe da Igreja é signatária da interpretação agostiniana da submissão do natural ao sobrenatural. Segundo esta visão, o problema da ordem dos poderes, que foi motivo de muita discussão na Idade Média, estava solucionado, isto é, estava resolvida a questão se o poder eclesiástico estava submetido ao poder secular, ou este submetido àquele. Para Gregório VII o poder dos reis estava submetido ao poder divino, e como chefe da Igreja e detentor das chaves do reino dos céus, o Papa era o representante de Deus na terra. Portanto, o poder dos reis estava submetido ao poder do pontífice.

O direito civil separado do direito eclesiástico foi bem compreendido pelos pais da igreja. O princípio evangélico ensinado por Jesus Cristo : “dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”<sup>24</sup> aparece de forma clara nos Evangelhos como uma separação entre

---

<sup>24</sup> Mateus 22:21

os dois reinos. Na conversa com os seus discípulos na noite de sua prisão, Jesus os instrui sobre a dinâmica do poder no reino de Deus: “Os reis dos gentios dominam sobre eles, e os que têm autoridade sobre eles são chamados benfeitores. Mas não sereis vós assim; antes o maior entre vós seja como o menor; e quem governa como quem serve.”<sup>25</sup> Na sua conversa com o governador romano, Pôncio Pilatos, durante o seu julgamento, Jesus reafirma a autoridade dos reis terrenos e distingue as esferas de poder ao responder a Pilatos que o seu reino (o de Jesus) agora não era desse mundo: “Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, peleariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui”<sup>26</sup>. Nessa mesma conversa Jesus reconhece a autoridade dada ao regente humano e que o legitima a exercer o seu poder quando responde a sua pergunta: “Respondeu Jesus: Nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado”<sup>27</sup>.

Tanto a teologia paulina quanto os demais autores canônicos que escreveram sobre a relação do cristão com o Estado mantiveram essa mesma posição. Paulo, na tão visitada citação do capítulo 13 da *Epístola aos Romanos* reconhece a legitimidade da autoridade temporal e reafirma a submissão e obediência dos cristãos à mesma. Pedro fará o mesmo em sua epístola<sup>28</sup>. De igual modo, os pais da igreja que antecederam santo Agostinho também entenderam a legitimidade do poder temporal e sua separação do poder sobrenatural. Não pensamos que o bispo de Hipona tivesse um pensamento discordante dos seus antecessores, no entanto, a exaltação que ele fez da primazia da lei eterna sobre a lei humana fomentou, mais tarde, a interpretação que acabou submetendo o poder temporal do Estado ao poder sobrenatural representado na pessoa do pontífice. É na tendência (*tendance*) agostiniana, como observou bem Arquillière, da sobreposição da ordem sobrenatural e da preeminência desta sobre o temporal que os discípulos de Agostinho vão erigir uma estrutura política com tons religiosos

---

<sup>25</sup> Lucas 22:25,26

<sup>26</sup> João 18:36

<sup>27</sup> João 19:11

<sup>28</sup> 1ª Pedro 2:13-17. Ver também Tito 3:1; 1ª Timóteo 2:1-2.

que atinge o ponto máximo no final do século XI, quando o pontificado exerce mais influência e poder nas decisões políticas que os reis e magistrados. Essa ingerência do espiritual no temporal encontra o germe promissor no pensamento de Agostinho. Novamente, isso não quer dizer que Agostinho seja signatário dessa posição, mas o desdobramento de uma interpretação do seu pensamento pelos seus discípulos resultou nessa posição extrema que, se ela não se acha nos escritos de Agostinho de forma desvelada, estes pelo menos permitiram essa interpretação por parte de seus seguidores.

Essa *tendance* pode ser claramente percebida no movimento que segue o texto agostiniano.<sup>29</sup> Pois, como sugerimos acima, mesmo quando explora a capacidade humana de alcançar conhecimentos, principalmente os de natureza metafísica, Agostinho parte de uma base segura, a fé, enquanto envereda pelos sinuosos caminhos da razão em busca da compreensão de questões metafísicas.

Quisera te ver persuadido de que nós, por assim dizer, estamos batendo à porta de grandes e profundas questões. Mas quando, sob a guia de Deus, tivermos começado a penetrar nesses segredos, tu julgarás, certamente, que existe grande distância entre o atual discurso e os seguintes. E o quanto esses últimos vão se revelar mais excelentes, não somente pela penetração da investigação, mas também pela sublimidade do assunto e pela esplêndida luz da verdade. Peçamos que a piedade seja a nossa única companheira, a fim de que a Providência divina nos permita perseverar até o fim na caminhada encetada. (Agostinho, *Livre Arbítrio*, p.69)

Esse movimento é recorrente no texto do autor. A característica predominante desse movimento é a aceitação de verdades metafísicas por meio da fé seguida de árduo e vigoroso empenho na busca da compreensão, por meio da razão, dessas mesmas verdades aceitas docilmente pela fé. Parece que há, para o autor, uma correspondência entre as conclusões resultantes dessa busca racional com as verdades reveladas. Podemos analisar esse movimento por vários ângulos, mas sem dúvidas, uma conclusão que se pode chegar a partir dessa análise

---

<sup>29</sup> Agostinho, *O Livre Arbítrio*.

é a possibilidade de se chegar, por via da razão, à compreensão de verdades metafísicas. É claro que essas conclusões a que a razão é capaz de chegar só são possíveis pelo auxílio do próprio Deus, uma ressalva importante que caracteriza o pensamento do bispo de Hipona. É por esse motivo que um conhecimento de Deus que não esteja limitado àquele das Escrituras é possível para o autor.

Deus, pois, existe! Ele é a realidade verdadeira e suma, acima de tudo. E eu julgo que essa verdade não somente é objeto inabalável de nossa fé, mas que nós chegamos a ela, pela razão, como sendo uma verdade certíssima, ainda que sua visão não nos seja muito profunda, pelo conhecimento. (Agostinho, *Livre Arbítrio*, p.125,126)

Assim, esse movimento que ora enaltece a firmeza das verdades recebidas pela fé, ora reconhece a possibilidade da razão empreender uma ascese a essas mesmas verdades, sugere uma relação imbricada entre fé e razão, mas mesmo admitindo a força da razão em alçar voo tão elevado, permanece claro a preeminência da fé. Essa é uma característica que pode ser acrescentada àquela tendência de que falou Arquillièrre, da qual se valerão os discípulos de Agostinho ao interpretar os seus escritos e aplicá-los ao contexto político de suas épocas.

Não obstante a já referida influência de Agostinho em Pascal, podemos observar nessa breve incursão ao pensamento do consagrado bispo diferenças significativas quanto ao tema do direito. Iniciaremos pela noção de prova da existência de Deus. Como já discorremos acima, essa é uma postura que o autor francês não assume. Novamente, não se trata de ceticismo religioso, pois pela religião Pascal professa incontestavelmente tal existência. O que ele não está disposto a concordar é com as ditas provas da existência de Deus por meio da razão. O motivo para tal recusa, como ele mesmo afirma, está em que esse tipo de conhecimento não fomenta nada mais que o orgulho, vício que precisa ser combatido: “o conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho”(L192-B527). O conhecimento de Deus para Pascal está de tal forma atrelado à Revelação que as ditas provas metafísicas da existência de Deus são

fracas e de pouco poder persuasivo, ou seja, não são argumentos bons. Sendo assim, somente a Revelação pode tornar Deus conhecido ao homem.

Não conhecemos a Deus senão por Jesus Cristo. Sem esse mediador é retirada qualquer comunicação com Deus. Por Jesus Cristo nós conhecemos a Deus. Todos aqueles que pretenderam conhecer a Deus e prová-lo sem Jesus Cristo não tinham mais que provas impotentes.(L 189-B547).

É possível fazer uma ressalva sobre essa declaração quanto a Santo Agostinho. Para fazer justiça ao bispo de Hipona no que se refere às provas metafísicas da existência de Deus<sup>30</sup>, embora ele tenha apresentado tais provas, fato que o incluiria no grupo daqueles à quem se dirige a acusação acima, é preciso ressaltar que ele jamais pretendeu apresentar um Deus à parte de Jesus Cristo. Mas feita essa ressalva, resta o fato de que mesmo vislumbrando a divindade conforme crida pela teologia cristã, Agostinho não escapa à crítica de ter dado azo à razão de alçar um voo tão ousado. Pascal não está disposto a tanto. Para ele, o máximo que a razão pode fazer quanto a este tema sem o socorro da graça e o auxílio da fé, é apostar. E nessa aposta as chances de acerto e de erro são proporcionalmente iguais, segundo o princípio lógico do terceiro excluído. Ou bem Deus existe ou não existe. Pronto, é tudo o que a razão pascaliana é capaz de fazer nesta matéria. Assim, destacamos aqui a primeira evidência de distanciamento do pensamento de Pascal em relação ao de Agostinho.

Outra diferença que se percebe entre os dois autores é aquela relacionada ao conceito de lei eterna. Embora não haja ocorrência do termo nos escritos de Pascal, parece que podemos identificá-la com o conceito de justiça, se entendermos a lei eterna como a justiça de Deus. 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 ideia de uma justiça universal sempre esteve presente. É o caso do fragmento L520-B375 onde Pascal declara

---

<sup>30</sup> Ver o Livro II do *Livre Arbitrio*.

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 ideia de uma justiça contingente aparece nesse fragmento, que diz respeito à justiça das leis estabelecidas. Entretanto, Pascal também faz referência a uma justiça essencialmente justa, o que só pode significar a justiça divina. Isso não significa dizer que Pascal concebe a ideia de uma justiça divina vigente no mundo de forma positivada, mas sim, que ele concebe a noção de uma justiça divina. 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 justiça dos homens e a justiça de Deus. 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 L418-B233 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. A diferença entre elas não é apenas em grau, mas de natureza. 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. Embora o fragmento declare a existência de uma justiça divina ele também declara a impossibilidade de se conhecer a sua natureza. A relação entre essas duas noções de justiça será melhor trabalhada no terceiro capítulo, por enquanto só queremos indicar que Pascal afasta de uma vez por todas a possibilidade da justiça divina ou da lei eterna ser o fundamento positivo da lei humana, assinalando assim, outro ponto de discordância com Agostinho.

Outro ponto que merece comparação entre os dois pensadores é a noção de lei humana. Como vimos, em Agostinho a lei humana é justa porque deriva seu caráter da própria lei eterna. Há um vínculo positivo estabelecido entre a lei eterna e a lei humana. Esse vínculo permite uma relação indissociável entre as duas leis, tanto que não só o caráter justo das leis temporais advém daí como também a própria existência da lei temporal se deve à lei eterna. Em Pascal, esta vinculação positiva simplesmente inexistente. A lei, na concepção pascaliana, não deriva sua justiça de forma positivada da lei eterna. Se há alguma justiça nas leis dos homens certamente ela não será da mesma natureza que a justiça divina. Pascal estabelece um abismo de ordem infinita entre a justiça das leis humanas e a justiça divina. A imagem que ele evoca para ilustrar essa verdade vem da geometria: “A unidade acrescentada ao infinito não o aumenta em nada, não mais do que um pé a uma medida infinita; o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada. Assim o nosso espírito diante de Deus, assim a nossa justiça diante da justiça divina” (L418-B233). Desse modo, ele qualifica a nossa justiça como finita, portanto, alheia à natureza da justiça divina. Esse fragmento não somente revela a finitude da justiça da lei humana, mas também apresenta a desproporção que se verifica entre as duas justiças. “Não há tão grande desproporção entre a nossa justiça e a de Deus quanto entre a unidade e o infinito”. (idem). Esses dois aspectos - *finitude e desproporção* - são suficientes para demonstrar aquela desvinculação positiva da lei humana em relação à lei eterna.

Ao descrever o processo de formulação das leis humanas, Pascal considera alguns elementos imprescindíveis: a força, a imaginação e o costume. Enquanto as duas primeiras são potências criadoras das leis, o costume, por sua vez, é uma fonte conservadora das leis criadas pela força e imaginação. De acordo com o autor, a sociedade é constituída por homens injustos e o processo de sua formação se dá por meio da dominação. Não há uma descrição elaborada de um contrato como vemos na teoria de Hobbes. Para Pascal, a força é protagonista desde o início no processo de formação da sociedade e do Estado. A rigor, para Pascal não há uma distinção essencial entre o que os contratualistas definem como estado de natureza e a sociedade constituída. A sociedade na perspectiva pascaliana continua sendo um prolongamento daquele estado de natureza como também o é, de certo modo, para os contratualistas, a diferença, no entanto, está no fato de que enquanto para estes o contrato que põe termo ao estado de natureza no ato da criação do Estado é horizontal, isto é, ele nasce por meio de uma espécie de conversão coletiva das vontades outorgando poder a um soberano, para Pascal, essa relação é desde o princípio verticalizada. Isto significa que o ordenamento social não se dá por meio de uma decisão consciente e livre dos homens que racionalmente assim decidem. Antes, tal ordenamento é espontâneo, isto é, ele segue o livre curso ditado pela concupiscência, em que as potências atuantes são a força e a imaginação. O que equivale dizer que a criação do Estado é sempre uma iniciativa dos partidos que já detém a força, donde ser essa criação um processo de dominação.

Dessa maneira, o Estado que promulga as leis com vista a regular as ações dos homens vivendo em sociedade, o faz no poder e com a autorização da própria força. Isso nos permite dizer que a lei humana em Pascal é essencialmente humana, um artifício que nasce da necessidade que os homens vivendo em sociedade têm de regular suas ações no interior dessa sociedade. Ela encerra a sua natureza em si mesma. “É lei e nada mais” (L 60-B294). A sua

justiça é imaginária e artificial e não essencial: “quem obedece a elas porque elas são justas, obedece a justiça que imagina, mas não à essência da lei” (*idem*).

Mas isso não significa que elas não têm o seu valor, antes, são fundamentais na administração dos bens temporais. E nesse aspecto o papel da lei humana é idêntico ao pensamento de Sto. Agostinho. Pois, a disputa entre esses bens é fonte constante de conflito: “Não encontraram um meio de satisfazer a concupiscência sem causar mal aos outros” (L74-B454). As leis precisam ser fortes o suficiente para remediarem esse mal, minimizando ao máximo possível os danos e evitarem a guerra civil, que é, para Pascal, o pior dos males: “o maior dos males é as guerras civis. Elas são seguras se se quer recompensar os méritos, pois todos dirão que merecem. O mal que a temer de um tolo que sucede por direito de nascença, não é tão grande, nem tão certo” (L94-B313). Esse é o momento e o motivo que a força utiliza para se estabelecer como regra legítima tanto num possível estado de natureza quanto na sociedade estabelecida. O motivo é a impotência da justiça para se impor como critério de distribuição dos bens. Considerando que a sociedade é composta por seres cheios de concupiscência, cada um dos membros dessa sociedade deseja apropriar-se de tudo aquilo que julga contribuir para a sua felicidade, semelhante ao que um indivíduo deseja no estado de natureza descrito por Hobbes. Diante dessa cupidez desenfreada e da escassez dos bens temporários a guerra é uma ameaça constante. O mérito é questionado pela concupiscência dos homens e a justiça já não tem força suficiente para fazer cumprir o seu princípio fundamental: *dar à cada um o que lhe é devido*. Prevalendo dessa impotência da justiça, a força se autodenomina como o princípio regulador na distribuição dos bens.

A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem a força é contraditada, porque sempre existem pessoas más. A força sem a justiça é 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 à discussão. A força é bem reconhecível e em discussão. Assim, não se pode dar força à justiça, porque a força contradisse a justiça e disse que ela era injusta, e disse que era ela, a força, que era justa. E assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo (L103-B298).

Há que se perguntar pelo critério seguido pela lei na distribuição dos bens temporários uma vez que o mérito se tornou confuso e a justiça foi usurpada. O fragmento indica que o critério adotado é o da eficiência, critério esse determinado pela própria força. Portanto, a justiça que vigora nas leis instituídas pela força não pode ser da mesma natureza que a justiça que ela usurpou; trata-se de uma falsa justiça ou de uma justiça imaginária – uma injustiça, no final das contas. Por mais absurdo que isso possa parecer trata-se de um fato bem razoável quando se leva em conta a natureza dos homens a quem se legisla. São todos seres injustos, portanto, seria injusto que seres injustos fossem governados por leis justas. Se a justiça não tem força para governar sobre uma sociedade constituída por pessoas cheias de concupiscência, pois não há boa vontade para aceitar o justo e nem clareza da razão para reconhecê-lo, é preciso que outro critério se imponha como solução ao fim da guerra: esse critério é a eficiência.

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 batermos por isso. Ele tem quatro lacaios e eu só tenho um. isto é visível: basta contar; cabe-me ceder e sou um tolo se o contesto. Eis-nos em paz por esse meio; o que é o maior dos bens. (B319)<sup>31</sup>

O caráter eficiente da lei humana se revela a despeito de sua irrazoabilidade quando analisada mais profundamente. A característica mais marcante das leis instituídas é servir de critério claro na distribuição dos bens e posições. Num cenário marcado pela concupiscência o mérito e as virtudes não são critérios tão evidentes. É necessário um critério que todos reconheçam e se submetam. Esse critério só pode ser dado pela força ou por um signo de força.

Quanto ao costume, trataremos desse tema no próximo capítulo, mas podemos adiantar que ele tem um papel fundamental na conservação das leis e conta com a vantagem da antiguidade no processo de mistificação da origem das mesmas, pois quanto mais antiga, maior

---

<sup>31</sup> Esse fragmento não consta na edição de Luis Lafumá. Outro fragmento que transmite uma ideia semelhante é o L977-B320.

poder de aceitação a lei parece ter. Para Pascal, a justiça impressa nas leis é imaginária, um truque da imaginação que projeta o caráter justo nas leis recebidas pelo costume. Essa trama encenada pela imaginação é necessária para disfarçar as imposições da força em forma de lei. Pois embora o domínio da força seja visível e incontestável, ele é desagradável, pois “só nos queremos submeter à razão ou à justiça” (L 525-B325). Dessa maneira, é necessário que as leis instituídas pela força se revistam de uma aparência de justiça para que sejam recebidas como justas.

Força – por que se segue a pluralidade? Será porque eles têm mais razão? Não, mais força. Por que se seguem as antigas leis e as antigas opiniões? Será que elas são mais sadias? Não, mas são únicas e nos tiram a raiz da diversidade (L711-B301).

Dessa confusão advém que um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador; outro, a comodidade do soberano; outro, o costume presente, e é o mais seguro. Nada, segundo a razão apenas, é justo por si, tudo balança com o tempo. O costume (é) toda a equidade, pela simples e só razão de que é recebido. É esse o fundamento místico de sua autoridade. Quem a reduzir ao seu princípio a aniquilará (L60-B294).

Dessa forma, a noção de lei humana em Pascal assume uma característica muito diferente da noção agostiniana. Embora haja uma concordância entre os dois autores quanto à função da lei, a saber, regular a distribuição dos bens; quanto à natureza da lei há uma discordância completa. Também, a lei humana nessa concepção pascaliana não assume nenhum papel redentor ou moralizante como pretendeu Agostinho, o que assinala mais um ponto de discordância entre os dois autores. Para Pascal, a lei humana não é um ordenamento que visa a realização da virtude. Não existe nenhum princípio de moralidade no horizonte da lei humana. Ela é um instrumento de controle das ações concupiscentes que tem como fim a mediação dos interesses. Essa é a sua característica mais eminente por onde se observa que a lei humana não corresponde ao ordenamento justo que originariamente visava a realização da virtude.

Essas são algumas diferenças que podemos apontar entre a concepção pascaliana e agostiniana acerca do direito. Basicamente nos esforçamos para demonstrar que essas diferenças dizem respeito ao fundamento da lei humana. Pascal não subscreve a tese agostiniana

de que a lei humana deriva a sua justiça da lei eterna. Mais precisamente procuramos demonstrar que a principal recusa de Pascal é que a justiça presente na lei humana seja uma justiça da mesma natureza que a aquela da lei eterna, não há uma correspondência entre a justiça das leis dos homens com a justiça da lei eterna, não na sua forma positivada. E procuramos até aqui apresentar esse aspecto da positividade da lei, isto é, que a discordância entre de Pascal com Agostinho diz respeito apenas a esse aspecto específico: a justiça manifestada pela lei humana não é o reflexo positivo da lei eterna.

### **3.2 A aproximação e distanciamento da tradição cristã – São Tomás de Aquino**

Contudo, chegou o momento de ponderar se há alguma outra possibilidade de vinculação da lei humana à lei eterna. Será que a rejeição pascaliana por esta vinculação específica da lei humana à justiça divina elimina qualquer possibilidade de vínculo entre a justiça das nossas leis e a justiça divina? Nos parece que há sim um vínculo que podemos estabelecer entre a noção de lei em Pascal e a justiça divina. Mas esse vínculo não se dá de maneira imediata e positiva, como se as leis fossem a expressão ou realização objetiva da lei eterna. Por meio desse vínculo podemos compreender a originalidade da posição política de Pascal em relação à tradição cristã. Por esse mesmo vínculo estabelecemos a medida correta da influência que o cristianismo teve sobre sua posição política. A interpretação que ele faz da real vinculação da lei eterna na lei humana a partir da concepção cristã de natureza humana corrompida, ao mesmo tempo que o inscreve nessa longa tradição também o coloca em lugar de destaque. Pois seguindo princípios semelhantes ele pôde chegar a conclusões bem diversas em matéria de política.

Para demonstrar essa vinculação que as leis humanas ainda guardam com a lei eterna vamos trazer para o debate as contribuições sobre o tema da lei formuladas por São Tomás de

Aquino. Não temos a pretensão de comparar exaustivamente os dois autores, mas sim, nos apropriarmos de uma noção de um tipo de lei específica presente no pensamento político de Aquino que pensamos também estar presente no pensamento de Pascal. Essa noção pode esclarecer muito o nosso argumento acerca da relação da lei humana com a lei eterna no pensamento de Pascal e pode também nos ajudar a demonstrar, finalmente, a relação de Pascal com o tema do direito e sua relação com a natureza, principalmente nesse aspecto que ora examinamos, a saber, a relação entre o direito e Deus.

Nosso texto de exploração do tema na vasta obra de Aquino se restringe à algumas questões 77, 90 à 99 da *I Seção da II Parte da Suma Teológica*. Esta é a seção em que Tomás se dedica ao tratado da lei. Na questão 90 ele apresenta a definição geral de lei como “certa regra e medida dos atos, segundo a qual alguém é levado a agir, ou a apartar-se da ação” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I Seção da II Parte, Q. 90, art. 1 ). A lei na concepção de Aquino é uma regra e medida que ordena os atos aos fins. Na questão 91 ele enumera os vários tipos de lei que serão objetos de sua investigação, e posteriormente se dedica ao tratamento de cada uma dessas leis em questões específicas. A questão 93 se dedica a definir e explicitar o conceito de lei eterna, que é entendido por Tomás como a razão divina que governa o universo. Na questão 94 ele se ocupa com a definição da lei natural, que é compreendida por ele como a participação da razão humana na lei eterna. A lei natural é a impressão da luz divina na criatura racional. Nas questões 95 e 96 ele discute a lei humana, que é compreendida por ele como *as disposições particulares descobertas pela razão humana*. Ainda serão apresentadas nas questões 98 a 108 a noções de lei divina divididas em lei antiga e lei nova, o que corresponde à lei revelada nas Escrituras tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Para nosso objetivo aqui gostaríamos de ir direto ao ponto que nos interessa que é a *lei da concupiscência*. Tomás não dedica uma questão específica para tratar dessa lei conforme o faz com o conceito de lei eterna, lei natural

e lei humana e as demais. Mas na questão 91, onde ele trata da diversidade das leis, Tomás reconhece a existência da lei da concupiscência no artigo 6 e a descreve nos seguintes termos:

Como acima foi dito, a lei essencialmente se acha no que regula e no que mede, porém participativamente, no que é medido e regulado, assim que toda inclinação ou ordenação que se acha nas coisas que estão sujeitas à lei, diz-se participativamente lei, como se evidencia pelo que foi dito acima... Assim, pois, a própria inclinação da sensualidade, que se diz concupiscência, nos outros animais tem simplesmente a razão de lei, mas de tal modo que neles se pode dizer lei segundo a inclinação reta. Nos homens, contudo, nesse sentido não tem razão de lei, mas antes é desvio da lei da razão. Mas, enquanto pela justiça divina o homem é destituído da justiça original e do vigor da razão, o mesmo impulso da sensualidade que o conduz, tem razão de lei, enquanto é penal e derivada da lei divina, destituindo o homem da própria dignidade. (Tomás de Aquino, *Suma Questão 91, artigo 6*)

O termo usado por São Tomás no texto acima e que é traduzido como *lei da concupiscência* não é o termo *concupiscentia* ou *concupiscentiae*. O termo utilizado é *fomes*<sup>32</sup> (*lex fomitis*) e no corpo da descrição da referida lei é traduzido como concupiscência. Literalmente, esse termo significa *lenha miúda própria para acender o fogo* e, evidentemente, é usada no sentido figurado para referir-se à inclinação dos apetites sensitivos bem como à inclinação para o pecado: “É da razão da inclinação (fomes) mover o apetite sensível ao que é contrário à razão.” (Tomás de Aquino, *Suma*, III Parte, *Q 15, art 2*). Essa ideia fica mais evidente na *questão 77* da Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma Teológica* em que Tomás trata das causas do pecado. Ali, o termo *concupiscentia* é frequentemente empregado e o sentido dado a ele é o mesmo de inclinação (*inclinatio*), o que também pode ser entendido pela explicação que o próprio autor dá na seção citada acima: “Assim, pois, a própria inclinação da sensualidade, que se diz concupiscência...”. Esse sentido é semelhante ao que Agostinho dá ao termo concupiscência, autor muito visitado por Tomás.

O que ganha destaque no tratamento dado por Tomás ao tema da concupiscência é que ele a reconhece como uma lei. Ela é lei no sentido de que ela segue a lei natural nos animais

---

<sup>32</sup> Fomes, itis, m. (faveo), toute espèce d'aliment de la flamme, brindilles, copeaux (fig.) aliment, stimulant (Dictionnaire Gaffiot, latin-français (1934))

movendo-os aos seus fins por meio da satisfação de seus apetites. Nesse sentido a concupiscência é entendida como a *inclinação reta*. Isto está de acordo com o conceito mais geral de lei que é a ordenação de atos aos fins. O problema é que no homem essa lei se tornou desordenada por conta do advento do pecado. O que era apenas uma ordenação natural a fim de que o homem realizasse o seu fim tornou-se uma condição dramática depois da queda, elevando o grau de força dos apetites naturais de tal maneira que eles não se submetem mais docilmente ao comando da razão, e, por sua vez, à lei eterna. Os apetites sensuais tomando ocasião pela primeira escolha do primeiro homem tornaram não só o primeiro homem, mas também toda sua posteridade, cativos de uma força que os inclinam a buscar satisfação final nos bens temporários. Essa inclinação da vontade tem força de lei, e nesse sentido, a concupiscência ganha um aspecto negativo.

A origem dessa designação da concupiscência como lei vem das Escrituras: “Mas vejo nos meus membros outra lei, que batalha contra a lei do meu entendimento, e me prende debaixo da lei do pecado que está nos meus membros” (Romanos 7:23). Esta lei impressa nos membros que resiste à razão é precisamente o que Tomás reconhece como a lei da concupiscência. Tanto em Tomás quanto em Agostinho a concupiscência corresponde ao desvio da vontade fazendo um mau uso do livre arbítrio ocasionando o pecado. Por esta razão, para Agostinho a concupiscência é uma forma deturpada do amor, o qual nada mais é que a vontade ordenada ao seu fim que é Deus, enquanto que a concupiscência é a vontade desordenada, amando como se fossem fins, outros bens ou criaturas que não o bem maior que é o seu fim legítimo, Deus.

Portanto, por concupiscência ou por amor, não que a criatura não deva ser amada, mas se esse amor se refere ao Criador, já não será concupiscência, mas será amor. De facto, é concupiscência quando a criatura se ama por causa de si. Neste caso, a concupiscência não favorece quem se servir dela, mas corrompe quem dela fruir. Ora, sendo a criatura igual a nós ou a nós inferior, havemos de nos servir da inferior, tendo Deus em vista, e fruir da igual, mas em Deus. Do mesmo modo que deves fruir de ti, não em ti, mas naquele que te criou, assim deves também fruir daquele a quem amas como a ti mesmo. (Agostinho, *De Trinitate*, IX. 8. 13).

De fato, esse desvio da vontade, que é denominado concupiscência, foca como objeto de amor o próprio agente. Esta é considerada a causa do pecado, o amor próprio. Esta é a mesma noção de concupiscência subscrita por Tomás, isto é, um desvio da vontade de seu objeto próprio prendendo-se aos bens temporais, e, em especial, ao próprio agente:

Ora, quanto a isso todo ato de pecado provém do apetite desordenado de um bem temporal. Mas, que alguém deseje desordenadamente um bem temporal, provém do amor desordenado de si, porque amar é querer-lhe o bem. Fica claro que todo pecado tem por causa o amor desordenado de si mesmo (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I Seção da II Parte . Q 77, Art. 4).

Tomás entende a lei da concupiscência como uma lei que participa da lei eterna. Ela não é *essencialmente* uma lei porque não se acha naquilo que regula ou mede, mas por se encontrar naquilo que é regulado ou medido ela se qualifica como lei *participativamente*. Ela é o desvio da lei eterna, e nesse sentido ainda guarda o status de lei, não na sua forma positiva, pois desse modo ela deveria cumprir o que determina a lei eterna. No entanto, enquanto ela é o desvio da lei eterna por não cumprir o que determina essa lei suprema, ela mantém o seu status de lei de duas formas: primeiro como um *impulso da sensualidade*, isto é, preserva o seu caráter originário de lei que move o homem a cumprir o seu fim, com a ressalva de que por conta da desordem em que se acha a condição humana após a queda, esse impulso sensual age de forma desordenada, contrariamente ao modo como deveria ser. Em segundo lugar, ela se mantém como lei enquanto serve de pena ou punição por conta do desvio do seu fim originário. Nesses dois sentidos, a concupiscência pode ser dita uma lei, pois desses dois modos ela participa da lei eterna: como desvio ela é a contravenção da lei eterna, e desse modo participa da lei eterna. Como pena, ela é a realização da justiça da lei eterna como deposição do homem da sua dignidade.

Ora, tomemos esse conceito de concupiscência como lei e o apliquemos à Pascal. Não pensamos que ele tenha qualquer motivo para discordar dessa definição de concupiscência, tanto em Agostinho como em Tomás. Certamente, os desdobramentos que Tomás e Agostinho dão a esse conceito de lei podem assumir algumas divergências com o nosso autor, mas no que diz respeito ao conceito de concupiscência em si, não pensamos que haja discordância, embora Pascal não atribua textualmente o estatuto de lei à concupiscência.

A antropologia pascaliana é essencialmente uma antropologia concupiscente. Nela, o homem é descrito como um ser determinado pela concupiscência. É fato reconhecido que o tema dominante nos *Pensamentos* é a condição humana. Todo o esforço de Pascal é o de demonstrar a trágica condição em que os homens se encontram no mundo após a queda e esse esforço tem um propósito apologético. Desse modo, a noção de concupiscência é a mesma que se encontra no pensamento dos dois doutores da Igreja, mas os efeitos da concupiscência na antropologia pascaliana são maximizados em sua descrição, não há uma diferença conceitual do termo, mas sim, há uma exposição redimensionada dos efeitos da concupiscência na natureza humana<sup>33</sup>, pois é esse o propósito de Pascal.

O termo concupiscência (*concupiscence*) ocorre 49 vezes apenas nos *Pensamentos*, em todas essas ocorrências o seu significado é invariavelmente ligado à condição humana após a queda ocasionada pelo pecado. Esse significado pode ser descrito como a inclinação da vontade ou razão prática para amar os bens temporários como fins em si, conforme descreveu Agostinho e Tomás. Nesse sentido, Pascal retrata a concupiscência de vários modos, mas preservando sempre o mesmo significado. Ela é apresentada, por exemplo, como o verdadeiro inimigo do homem: “Há quem veja claramente que não existe outro inimigo do homem a não ser a concupiscência que o desvia de Deus, e não (inimigos), nem outro bem senão Deus, e não a terra” (L269-B692). Esse fragmento apresenta a concupiscência como o verdadeiro inimigo

---

<sup>33</sup> O tema da concupiscência será retomado no segundo capítulo para descrever a sua relação com a natureza humana. Por enquanto o que gostaríamos de enfatizar é o seu estatuto de lei.

comparando-a à iniquidade que existe em todos os homens. Trata-se de um fragmento explicativo do uso do termo *inimigo* nas Escrituras e seguindo o estilo interpretativo alegórico, Pascal o liga à concupiscência. É inimiga no sentido de que ela afasta o homem do seu verdadeiro bem em oposição à razão. Nesse sentido, a concupiscência assume aquele aspecto negativo e malicioso da natureza humana que resiste o ordenamento natural.

Nos fragmentos de número L149-B430, L616-B660 e L617-B492 a concupiscência é descrita como segunda natureza do homem. Essa noção será melhor discutida no capítulo seguinte, por ora basta indicar que essa segunda natureza se refere ao desvio da vontade de alcançar o seu fim, ocasionado pela concupiscência ao eleger outros bens como fins. Dizer que ela se tornou a segunda natureza implica em dizer que o homem não se encontra no seu estado natural originário. Essa segunda natureza é exatamente aquele aspecto negativo e malicioso que corresponde ao desvio da vontade.

A concupiscência como lei nos homens não é somente a natureza no seu aspecto positivo como o é nos animais o apetite ou o ímpeto (*impetus*) que os move à realização de seu fim determinado. Ela ainda é natureza, mas é segunda natureza, em contraste com a primeira. Ela ainda guarda o status de natureza por ordenar – ter força de lei – mas não no sentido que ordena a primeira natureza, conforme a razão. Ela é inimiga da razão, é desvio da razão, é contravenção da lei eterna e do ordenamento natural. “Eis aí o estado em que os homens estão hoje. Restalhes um vago instinto impotente da felicidade da sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, que se tornou a sua segunda natureza” (L149-B430).

Ainda, nos fragmentos L460-B544 e L617-B492 a concupiscência é descrita, juntamente com o amor próprio, como um obstáculo insuportável que a retém e a impede de amar a Deus com todas as suas forças. Já o fragmento L617-B492 descreve a concupiscência

como um instinto que leva o homem a se fazer Deus. No fragmento L618-B479 os homens são descritos como tomados pela concupiscência.

Ainda, no fragmento L545-B458 em tom dramático Pascal descreve a condição dos homens como estando submetidos totalmente ao poder da concupiscência. A referência à concupiscência feita nesse fragmento remete a dois textos das Escrituras. O primeiro texto é uma referência à Primeira Epístola de João<sup>34</sup>, em que o apóstolo apresenta o mundo como tomado por três tipos de concupiscência: “a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos, e a soberba da vida”. Esta referência bíblica é relevante para nossa proposta porque se trata de um texto visitado e considerado em sua apreciação sobre o tema da concupiscência tanto por Agostinho como por Tomás<sup>35</sup>. Aqui Pascal considera a concupiscência como *três rios de fogo que abrasam mais do que regam* a terra. São reputados como infelizes e amaldiçoados os habitantes dessa terra. Em contraste, ele aponta para aqueles que resistem as forças da concupiscência como felizes, numa clara alusão aos cristãos penitentes. Mas o que gostaríamos de destacar nesse fragmento é a vinculação que Pascal faz ao outro texto das Escrituras, o Salmo 137. Neste salmo, o contexto é a situação dramática e saudosa dos judeus cativos na Babilônia, que sentados junto aos rios do seu cativeiro choravam e se lamentavam com saudades da sua terra natal, Jerusalém. A intenção de Pascal ao descrever as três concupiscências como três rios de fogo e, posteriormente, vinculá-los à Babilônia, a terra do cativeiro dos judeus, é demonstrar o poder cativante da concupiscência sobre os homens. Embora o texto do fragmento aponte para a cura da concupiscência, nossa intenção aqui é de retirar dele o poder de dominação que ela exerce sobre os homens.

Ainda, a concupiscência é descrita no fragmento L97-B334 como a fonte de nossas ações voluntárias. Duas potências são apontadas nesse fragmento como a origem das nossas

---

<sup>34</sup> 1 João 2:15

<sup>35</sup> Para Agostinho, ver *Confissões*, Livro X, Capítulo 30. Para Tomás, ver *Suma Teológica*, I Seção da II Parte, Questão 77, art. 5.

ações: a força e a concupiscência. A força faz as involuntárias e a concupiscência se encarrega das voluntárias. O que equivale dizer que nossa vontade como móbil é influenciada pela concupiscência. E no fragmento L798-B41 Pascal afirma que todos os nossos *movimentos* são oriundos da concupiscência. Isso vale para os comportamentos privados e também para os públicos. Nesse sentido, qual o papel da concupiscência na política? Ela exerce um papel preponderante, pois é a concupiscência que dá origem ao ordenamento político, as relações sociais e políticas se dão pela mediação da concupiscência.

Essa compreensão da concupiscência como fundamento da ordem política afasta Pascal da posição política de Agostinho e Tomás. Pois muda extraordinariamente a maneira de enxergar o papel da política e os seus atores. Como já apresentamos acima, a própria noção de lei humana, por ser fundada na concupiscência, tem como princípio normativo a força e não mais a justiça. Além do mais, a lei humana dentro dessa visão perde completamente a sua função moralizante, ela não tem mais o papel de tornar os homens virtuosos como ainda pretende Tomás. Ela tem a única função de reger a distribuição dos bens temporários e promover a concórdia na sociedade. E nesse aspecto ela regula bem o ordenamento, pois os homens que compõem a sociedade são todos cheios de concupiscência e injustos. Por esse motivo, é justo que eles sejam governados por leis que têm como fundamento a força e não a justiça. Isso por dois motivos: o primeiro de natureza prática – os homens reconhecem rapidamente e se dobram diante da força. O outro, de natureza punitiva – ser governado por leis injustas é a punição por terem se entregado à concupiscência. Desta forma, a submissão dos homens às leis produzidas pelo artifício da imaginação e da imposição da força é uma condição de realização da lei eterna como punição. É a recompensa que homens injustos merecem, de acordo com o princípio fundamental de recompensa e punição que prevalece na lei eterna. Em suma, nossas leis não são justas em si mesmas porque não são feitas para governar uma sociedade justa.

Assim, a concepção pascaliana do direito o desloca consideravelmente da tradição cristã que ainda o vincula à razão divina positivamente. De igual modo, o direito tomado como o conjunto de normas jurídicas estabelecidas na sociedade, não guarda mais aquele vínculo positivo com a lei eterna. A lei humana não é a reprodução fidedigna na sociedade da mesma lógica de vinculação que opera no ordenamento perfeito. Nesse sentido Pascal se desloca tanto da tradição do direito natural antiga quanto da tradição cristã. No entanto, por outro lado ele ainda permanece vinculado à esta tradição por localizar a origem do direito na natureza, e por consequência, em Deus. Mas com uma diferença fundamental: o direito está vinculado à concupiscência. A consequência disso é que a noção de justiça sofre uma alteração profunda. Pois uma vez que a lei humana não é mais derivação da justiça da lei eterna cria-se uma ruptura e abre-se um abismo intransponível entre a justiça dos homens e a justiça de Deus. A relação entre a justiça dos homens e justiça de Deus será o objeto do nosso terceiro capítulo.

A seguir, trataremos da relação do direito com a natureza.

## II. O Direito e a Natureza

Procuramos demonstrar que a despeito do que parece indicar alguns fragmentos dos *Pensamentos* ainda existe uma relação entre o direito e natureza no pensamento de Pascal. Mas como demonstrado, essa noção de direito se distancia consideravelmente daquela da tradição cristã que se formou e predominou durante a Idade Média. No capítulo anterior procuramos apontar para o fato de que esse deslocamento da noção de direito pode ser percebido na relação que ele estabelece com sua fonte transcendente mais originária – Deus, Essa consideração nos permitiu apontar o afastamento de Pascal daquela posição que encontra na lei natural o fundamento do direito. Mesmo não negando a existência e uma lei eterna ou justiça divina, Pascal entende que o vínculo do ordenamento político com essa instância superior se dá de modo muito específico e diverso daquele que pensou a tradição que o precedeu. Agora nossa tarefa consiste em apontar como esse deslocamento se dá em relação a noção de natureza. Para tanto, se faz necessário uma abordagem da noção de natureza no pensamento do nosso autor.

O conceito de natureza é um dos mais férteis na história da filosofia. No entanto, para nosso propósito aqui, vamos retomá-lo a partir da definição de Aristóteles. A definição aristotélica de que “no sentido primário e próprio, natureza é a substância dos seres que têm em si mesmos, enquanto tais, o princípio do seu movimento”<sup>36</sup> é uma espécie de resumo dos seis possíveis significados do termo *natureza* apresentados na *Metafísica*. Apesar dessa definição sugerir que natureza e substância são termos correlatos não é esse o caso. Embora o autor utilize os termos muitas vezes de maneira a sugerir essa conclusão, natureza é compreendida por ele

---

<sup>36</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Livro 5, 4

como um princípio, enquanto substância, como é bem sabido, trata-se de uma categoria do ser - a principal categoria do ser. Ainda de acordo com as outras possibilidades de definição do termo natureza, ela às vezes se confunde com outros termos fundamentais na filosofia aristotélica: a forma e matéria. Mas ao que parece, esses três termos – substância, forma e matéria – embora estejam intrinsecamente ligados ao conceito de natureza, e por essa mesma razão às vezes são tomados por natureza, não são sinônimos. Natureza parece ser um termo que compreende todos os demais: “Natureza não é só a matéria primeira, mas também a forma e a substância.”<sup>37</sup>. A relação que o termo natureza mantém com os demais citados demonstra que ela não os exclui em sua própria definição, mas só podemos compreender o sentido de natureza com o auxílio dos demais termos e, por essa razão, é comum chamar de natureza qualquer um deles. Por se tratar de um princípio, torna-se difícil uma definição. Como já observou o próprio Pascal<sup>38</sup>, tais termos são axiomáticos, tornando qualquer definição dispensável por não poder lançar mais luz sobre o seu significado do que aquele que a própria natureza já nos dá.

Não obstante as observações feitas acima, precisamos resgatar da definição de natureza proposta por Aristóteles aquilo que mais nos interessa que é o fato de que a “natureza é a substância dos seres que têm em si mesmos, enquanto tais, o princípio do seu movimento”. O que queremos destacar é o fato de que o princípio de natureza está intimamente vinculado ao princípio do movimento. De fato, é assim que o movimento é definido na *Física*: “a natureza é um princípio de movimento”<sup>39</sup>. Esse é outro conceito muito fértil em Aristóteles, mas nos conteremos em afirmar que o movimento é a atualização de um ser, isto é, a passagem do estado de um ser em potência para o ato. Além disso, é importante lembrar que o movimento também envolve a realização de um fim. Esse fim a que tende todo ser é um dado da natureza, uma inscrição que predispõe ou determina o fim de cada ser. Diante disto podemos dizer que a

---

<sup>37</sup> Aristóteles, *Metafísica*, livro 5, 4

<sup>38</sup> Blaise Pascal, *O Espírito Geométrico*

<sup>39</sup> Aristóteles, *Física*, Livro 3,1

natureza é um princípio ordenador do ser, isto é, tanto no que diz respeito à sua atualização quanto à sua perfeição – realização de seu fim - a natureza é quem o ordena. Dessa maneira Aristóteles classifica a realidade de dois modos: as coisas naturais e as não-naturais. As do primeiro modo são os frutos da natureza que se dão por meio da geração, enquanto que os do segundo modo são o produto da arte e da técnica.

Bobbio<sup>40</sup> aponta para a importância de destacar a classificação relevante que Aristóteles fazia das ciências e seus respectivos objetos de estudo, distinguindo de maneira clara aquelas ciências que têm por objeto as coisas naturais – a natureza - e aquelas que têm por objeto o fazer humano – a arte ou técnica. Esta distinção permite uma abordagem antitética da natureza com diversas outras artes, e proporciona, por meio desta contraposição, uma compreensão da natureza como um universo que escapa ao domínio humano, e que o homem aceita como uma necessidade, e outro universo que, de algum modo, o homem cria e consegue dominar. Desse modo, é possível contrapor a natureza a diversas outras abordagens do fazer humano, tais como a natureza versus arte, natureza versus sociedade, natureza versus história, natureza versus convenção, entre outros.

Quando, nos primórdios dessa especulação, o homem começa a tomar consciência de sua posição no mundo, uma das primeiras descobertas que faz é justamente que todos os seres e todos os eventos podem ser divididos em duas grandes categorias: A primeira, englobando tudo o que existia antes do homem e que continuará a existir sem o homem – o sol, as estrelas, a Terra, as plantas, os rios. A segunda diz respeito às coisas que só existem porque foram produzidas pelo homem: as casas, as armas, os utensílios, as roupas. Natureza é o conceito generalíssimo que serve para designar tudo o que pertence à primeira categoria, em contraposição aos conceitos de arte ou de técnica. (Bobbio, Locke e o Direito Natural, p.28)

Assim, a natureza assume, na compreensão de Bobbio da definição aristotélica, um domínio que tem sua própria dinâmica e modo de ser independente da ação humana, isto é,

---

<sup>40</sup> Norberto Bobbio, *Locke e o Direito Natural*.

alheio ao domínio da arte ou da técnica. Desse modo, ao classificar um determinado ente ou ação como natural é necessário entendê-lo a partir dessa contraposição.

É nesse sentido que o direito natural (o justo natural) em Aristóteles se define como aquele que se relaciona com a natureza e, nesse sentido, não depende em absoluto da técnica ou da arte humana. Ele se encontra em todo lugar e mantém a sua constância, assim como constante é a natureza, e se contrapõe ao direito legal, esse sim, fruto da arte humana e passível de mudanças de acordo com a época e o lugar. Essa noção de direito natural aristotélico sofre algumas variações, como é comum na história do pensamento, até chegar no século de Pascal, sobretudo, o conceito de natureza. Por essa razão se faz necessário abordar algumas dessas variações que nos parecem mais significativas para a compreensão da noção de natureza em Pascal.

A primeira variação que gostaríamos de analisar é a que se dá por meio da leitura de Aristóteles pelos latinos, mais especificamente Cícero. Não se trata de uma escolha aleatória, antes, essa análise se justifica não só pelo legado que os romanos deixaram para a história do direito, mas, sobretudo, por ser um autor visitado por Pascal. Em sua obra: *Tratado das Leis*, ao estabelecer tanto a origem como o fundamento do direito, Cícero refere-se ao direito como um presente dos deuses ao homem. A noção de direito está vinculada intrinsecamente às noções de natureza, Lei e de razão.

Aos autores de nomeada agrada começar pela Lei e, certamente, não se equivocam se, por definição, a Lei for a razão suprema, impressa na Natureza, que ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário. Essa mesma razão, quando fixada e desenvolvida na mente humana, converte-se na Lei. (Cícero, *Tratado das Leis*, p.48).

Esta é uma formulação bastante recorrente na obra citada quando se trata de definir a origem do direito. Aqui, a palavra lei não está traduzida com letra maiúscula por acaso. Essa Lei se refere àquela que existe na razão suprema, ou se quiser, a lei na razão divina. Refere-se

à lei cuja origem está para além da lei civil e das virtudes humanas, ela se origina em Deus. Em suma, é a reta razão, o ordenamento perfeito que reside na razão divina e governa o universo. Igualmente, nas diversas ocorrências em que a palavra natureza é traduzida, ela aparece com o mesmo destaque, embora o significado desse termo não fique bem claro no texto. Existem ocorrências no texto que dificultam a compreensão do sentido específico do termo natureza, pois em algumas ocasiões o autor afirma que o homem recebeu do supremo deus a existência, em outras, se diz que a Natureza dotou o homem com as excelentes qualidades de que se reveste a mente humana. Se levarmos em consideração apenas essas instâncias, poderíamos, equivocadamente, interpretar os termos natureza e deus como sinônimos. No entanto, essa prática de empregar o termo natureza com uma variedade de atribuições se multiplica ao longo do texto. Conforme o texto, a natureza dota o ser humano de raciocínio e sentidos, a natureza orienta o ser humano, a natureza nos criou para participarmos do direito, entre outros. Se por um lado isso dificulta o entendimento do seu significado, por outro, deixa claro que não se trata de um sinônimo de deus, apesar da semelhança que esses termos assumem no pensamento de Cícero. Contudo, parece que é possível estabelecer uma certa ordem lógica nesses termos, na qual a natureza aparece como uma espécie de ordem cósmica que compreende outros diversos conceitos, tais como o de razão, de poder e o da própria razão divina. Nesse sentido, a natureza parece ser sinônimo de universo - um universo ordenado pela própria razão divina e da qual participa a razão humana.

Logo, devemos reconhecer que nosso universo é uma comunidade única, constituída pelos deuses e pelos homens. E enquanto nos Estados – existem diferenças decorrentes dos vínculos de parentesco, na Natureza essas diferenças oferecem um caráter mais grandioso e brilhante, pois as relações familiares e gentilícias desenvolvem-se entre homens e deuses.(idem, p. 50).

Essa passagem do texto parece muito útil para esclarecer o significado de natureza, pois, como se pode observar, o conceito de natureza aqui se relaciona com o de Universo – descrito como uma comunidade constituída por “deuses e homens”. Essa “comunidade única de deuses

e homens” está contraposta ao conceito de Estado. Ora, assim como o Estado subsiste pelo poder que o funda e pelo corpo de leis que o organiza, de modo análogo, o Universo também se regula por leis que tem como supremo legislador a figura de Deus. Nesse caso, ao contrapor o termo natureza ao de Estado, o autor nos leva a entender que a natureza é como se fosse uma espécie de *estado universal*. Nesse estado universal o poder que o funda e sustenta é o próprio Deus (do supremo Deus). A lei que vigora nesse estado universal é a razão divina, que sempre é reta e imutável. Desse modo, parece que o termo natureza se refere a esse estado universal, o que chamamos mais acima de universo ordenado, que compreende os demais conceitos não como sinônimos, mas como intrinsecamente ligados. Pois, se o ser divino existe, ele necessariamente deve ter uma razão. A razão de um ser divino deve ser, necessariamente, reta. Essa razão reta é a Lei que rege perfeitamente o universo, é a lei eterna.

A razão reta, conforme à natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandatos, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada; não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado; não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete; não é uma lei em Roma e outra em Atenas, - uma antes e outra depois, mas uma, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios. (Cícero, Da República, Livro III, XVII).

Ora, sendo esse ordenamento perfeito governado pela reta razão que, de acordo com a própria definição do autor *ordena o que se deve fazer e proíbe o contrário*, então ela é princípio de movimento. Isso significa que a natureza está em conformidade com aquela noção aristotélica que mencionamos acima: *natureza é a substância dos seres que têm em si mesmos, enquanto tais, o princípio do seu movimento*. Desse modo, o conceito de natureza proposto por Aristóteles é assimilado e desenvolvido por Cícero fazendo sobressair uma noção de direito que extrapola os limites da *polis* e se estende ao cosmo ordenado. Se esta não foi a maior

contribuição dos estoicos para a história do direito natural sem dúvidas foi uma das mais significativas. Esse aspecto cosmológico de matiz teológica no qual o direito se fundamenta, prevalecerá nos séculos posteriores mais do que aquele aspecto ético e ontológico proposto por Aristóteles.

Essa noção de natureza como um princípio ordenador é absorvido pela tradição cristã como podemos ver bem representado nos pensamentos de santo Agostinho e Tomás de Aquino. Toda essa estrutura cosmológica que compreende os conceitos de Lei eterna, Razão divina e Natureza é reproduzida de maneira muito semelhante nesses pensadores. O que muda, de fato, é que o Cristianismo introduziu pelo menos três elementos completamente novos nessa estrutura.

O primeiro elemento introduzido foi a personalidade da divindade que rege o cosmos ordenado. A figura de um Deus impessoal a quem os latinos identificava como uma razão universal foi substituída por outra figura divina de origem judaica e identificada como o Deus revelado nas Escrituras. Não se trata mais de apenas de um Ser racional cósmico, mas de um Deus criador que interage com a sua criação, embora seja completamente distinto dela. Trata-se de um Deus transcendente e imanente, está acima da natureza de todo ser criado mas interage com ele.

O segundo elemento foi a criação, isto é, a ideia de que todo o universo é obra da criação desse Deus pessoal. De acordo com a teologia cristã, Deus é o criador de todas as coisas, e essa criação é *ex nihilo*. Como criador de todas as coisas, Ele criou o homem à sua imagem e semelhança. Dentre outras coisas isso implica que Ele dotou o homem de razão e vontade. Esse é um aspecto importante na história do direito porque altera o parâmetro de medida entre os homens. A racionalidade, atributo característico da espécie humana e que a distingue das demais espécies era, para Aristóteles e os estoicos, o critério universalizador pelo qual todos os homens eram considerados iguais. É claro que esse critério tinha suas exceções, como fica claro

na controversa posição acerca da escravatura e do papel da mulher na *Política* de Aristóteles. No entanto, todos os seres humanos eram considerados iguais por pertencerem à mesma espécie que tinha a razão como critério distintivo. Com o advento do Cristianismo, a racionalidade, que torna os homens pertencentes a uma mesma espécie, continua sendo o critério universalizador, mas como a razão é compreendida como um dom de Deus infundido na alma, todos os homens são considerados iguais diante de Deus, pelo fato de que todos foram criados por Deus. Desse modo, a instância de igualdade entre os homens deixa de ser apenas a racionalidade e passa a contar também com o fato de todos terem uma origem em comum. Esse é um critério universalizador em termos de igualdade, isto é, todos possuem uma natureza humana semelhante (à semelhança do criador); bem como de capacidade, todos possuem as mesmas condições de realizar a virtude.

E por fim, a teologia cristã introduziu a noção de pecado original que ocasionou a queda do homem, uma ruptura na natureza humana. De acordo com essa compreensão o próprio conceito de natureza sofreu uma alteração radical. Embora esse conceito ainda preservasse a noção de um princípio ordenador, a condição humana após a queda é tal que carece de luz suficiente para reconhecer claramente esse ordenamento e carece de força para realizá-lo. Tanto para Agostinho quanto para Tomás, esta carência provocada pela queda explica a origem do mal e o princípio de injustiça. Esses três elementos introduzidos pela teologia cristã destoam radicalmente do modo como a natureza foi pensada por Aristóteles e pelos estoicos.

Não obstante esses três elementos introduzidos pela teologia cristã na noção de natureza estarem bem presentes na tradição cristã, Pascal, ao que tudo indica, deseja dar um novo brilho ao sentido dessas doutrinas que pareciam muito opacas em seus dias, e pretende, principalmente, maximizar os efeitos do terceiro elemento - o do pecado original. Por esta razão ele não se satisfaz apenas com a noção abstrata de um ser universal como Deus. O Deus dos geômetras não é o Deus dos cristãos, dirá enfaticamente o autor dos *Pensamentos*. Ele precisa

identificar o Deus dos cristãos com a pessoa de Jesus Cristo, o Deus encarnado e revelado nas Escrituras e torná-lo assim um objeto de fé e não da especulação da razão humana. Trata-se de um Deus pessoal. De igual modo, a figura de um arquiteto do universo não é o suficiente para a sua nova apologia, é necessário afirmar a figura de um Deus criador. E como Deus criador, é detentor de todo o poder e glória e somente ele merece toda devoção.

Mas estamos convencidos de que desses três elementos o que mais inspira e serve de fundamentação para as teses teológicas e políticas de nosso autor é a doutrina do pecado original. Pois é aqui neste ponto particular que irá aparecer em Pascal não somente aquilo que em seu pensamento se distancia dos gregos e latinos, mas também, o que o torna divergente da própria tradição cristã, sobretudo, no aspecto político. É em razão do seu entendimento sobre os efeitos desse último elemento, que os dois primeiros sofrem alteração. Se Deus é apenas uma razão universal, um primeiro motor, que diferença significativa Ele pode oferecer a religião cristã em relação às outras religiões, e principalmente em relação ao deísmo? Se todos somos iguais diante de Deus, conforme assevera a teologia cristã, como explicar as discriminações, as dominações, a violência e todas as injustiças sociais presenciadas no mundo, inclusive num mundo predominantemente cristão? Se fomos criados por um Deus bom e justo com uma natureza perfeita, o que logicamente decorre do fato de sermos criados por um Deus perfeito, por que sentimos em nossa natureza as carências de realizar o fim e o bem que ansiamos? Para Pascal, a doutrina da queda responde satisfatoriamente a todas essas questões, pois “a verdadeira natureza do homem, seu verdadeiro bem e a verdadeira virtude, e a verdadeira religião são coisas cujo conhecimento é inseparável” (L393-B442)

## 1. A Noção de Natureza em Pascal

O conceito de natureza como princípio ordenador parece que é acolhido e preservado por Pascal. A natureza é vista por ele como um domínio que se regula por determinações próprias e necessárias. Não encontramos nenhuma razão para pensar que o conceito de natureza desenvolvido pela tradição cristã a partir da concepção aristotélica fosse rejeitado por Pascal. Apesar de não haver um texto específico em que o nosso autor tenha se dedicado a trabalhar e descrever sistematicamente a sua apreciação sobre o tema da natureza, podemos inferir, a partir de alguns textos, que ele concebia a natureza como um ordenamento. Seguindo a tradição cristã ele reconhece esse ordenamento que chamamos de natureza como uma criação divina. E sendo assim, todo universo está subordinado às leis que fazem parte desse domínio e cada ser nesse domínio se deixa governar pelas determinações da natureza. A natureza tomada nesse sentido é um ordenamento dotado de leis: “existem sem dúvida leis naturais” (L60-B294). “É uma coisa engraçada de se considerar que haja pessoas no mundo que, tendo renunciado a todas as leis de Deus e da natureza, fizeram para si mesmos outras...”(L794-B393). A natureza possui regularidade: “a natureza recomeça sempre as mesmas coisas” (L663-B121). A natureza mantém sua autonomia e seu próprio modo de ser: “A natureza colocou todas as suas verdades em si mesma. Nossa arte as encerra umas nas outras, mas isso não é natural. Cada uma mantém seu lugar” (L684-B21). A natureza é um ordenamento que possui progressão: “a natureza age por progresso” (L771-B355). A natureza é um ordenamento sistemático e organizado: “o menor movimento importa a toda a natureza, o mar inteiro muda por causa de uma pedra.” (L927-B505). A natureza tem marcas de seu Criador: “a natureza tem perfeições para mostrar que é a imagem de Deus” (L934-B580).

Também podemos inferir do texto *Prefácio ao Tratado sobre o Vácuo*<sup>41</sup> que Pascal compreendia a natureza como uma ordem. No referido texto ele menciona algumas expressões que apontam para a natureza como um ordenamento perfeito: *verdades escondidas, os segredos da natureza, força oculta, instrução da natureza, ordem de perfeição, limites prescritos*. Essas expressões apontam para o fato de que a natureza é ordenada e se comunica com o homem.

No fragmento L199-B72 Pascal faz uma indagação intrigante: “Pois afinal, que é o homem na natureza?” Para responder a esta indagação Pascal empreende um grande esforço para demonstrar duas coisas: a primeira é a posição em que o homem se acha na natureza, a segunda, a relação que ele mantém com ela. Mas ao final, a sua digressão fala mais sobre a condição humana do que a natureza. Mas mesmo assim percebe-se que ele toma a natureza nesse fragmento como infinita – ela possui um caráter de dupla infinidade. O nosso conhecimento da natureza se dá por meio dos princípios que fazem parte da natureza, os mais elementares que nossa mente consegue deduzir: movimento, espaço, tempo, extensão. Todos esses princípios não podem ser acompanhados por nossa razão até o seu limite e esgotá-los, pois, são de natureza infinita. Sendo assim, a posição que o homem ocupa na natureza é uma posição intermediária. Isso implica que ele não conhece completamente a natureza, mas também não a ignora em absoluto. Assim ele é esse ponto médio entre o tudo e o nada, um meio termo.

Já a sua relação com a natureza é descrita como uma relação de desproporção. Essa desproporção se dá em primeiro lugar pelo fato de a natureza ser infinita e o homem um ser finito. Isso por si já determina a sua desproporcionalidade no que diz respeito ao conhecimento da natureza. Mas além disso, a desproporção também se verifica pelo fato de que as coisas que se pretende conhecer da natureza são simples em si mesmas e o homem é um ser composto.

---

<sup>41</sup> Blaise Pascal, *Prefácio ao Tratado sobre o Vácuo*, Trad.: Aida R. Hanania e Jean Lauand

Essa complexidade que configura o ser humano o impede de compreender em sua totalidade a natureza das coisas, até mesmo o conhecimento das partes que o compõem.

Não obstante a conclusão desse longo fragmento apontar para a impotência do homem diante da natureza, a ideia de natureza como um ordenamento pode ser apreendida dessa discussão. Sob muitos aspectos esse fragmento relembra a discussão com que Pascal inicia o seu ensaio *O Espírito Geométrico*. Nesse texto Pascal demonstra a necessidade de se proceder como geômetra na arte de demonstração. Para ele, os geômetras são os únicos que possuem o método perfeito, e, conseqüentemente, podem fazer demonstrações infalíveis. Isso é possível seguindo as duas máximas dos geômetras: definir todos os termos e provar todas as proposições. Isso implica em reconhecer os limites da razão e contentar-se com o que pode, de fato, ser demonstrado. Essa postura de ceder diante da presunção de tentar provar ou demonstrar tudo é o que caracteriza o geômetra como o que possui o melhor método de investigar a natureza. Se quisermos traçar um paralelo entre o ensaio e o fragmento L199-B72 poderíamos dizer que o ponto médio em que o homem se acha de acordo com o fragmento é a posição do geômetra no ensaio. A impotência natural em que se encontram os homens na condição atual os impede de ver a ordem perfeitamente, mas disso não decorre que ela não exista.

Na segunda parte do ensaio *O Espírito Geométrico*, Pascal fala de um ordenamento sobrenatural se referindo às verdades da religião cristã. Esse ordenamento sobrenatural, diz Pascal, foi estabelecido por Deus de maneira contrária à natureza. Ao dizer isso, Pascal indica como deveria ser o ordenamento perfeito, isto é, a natureza. De acordo com Pascal, o conhecimento que o homem tem das coisas humanas nesse ordenamento perfeito deveria preceder o amor que ele tributa a elas: “é preciso conhecê-las antes de amá-las”. Já quanto as coisas divinas, dirá Pascal : “é preciso amá-las para conhecê-las”. Fiquemos somente com as coisas humanas por enquanto. Essa ideia de que se deve conhecer as coisas para só então amá-las segue a mesma lógica que constatamos no conceito de natureza como ordenamento perfeito

apresentado por Tomás de Aquino. A relação entre as duas potências da alma fica estabelecida aqui de modo análogo àquele da tradição cristã. Assim, Pascal admite o conceito de natureza como sendo o mesmo concebido pela tradição cristã.

Mas a noção de natureza como um ordenamento perfeito não é recebida por Pascal descolada da noção de pecado. Por causa do primeiro pecado a natureza humana se corrompeu. Isto implica que a relação do homem com a natureza foi radicalmente alterada. De acordo com a tradição, o homem é parte da natureza e é, como tudo na natureza, determinado por ela. Pascal admite essa relação de determinação da natureza sobre o homem, no entanto, o advento do pecado original inverteu a inclinação dessa determinação na natureza humana antes do pecado. Por essa razão o ser humano se acha numa condição em que a sua relação com a natureza é de obscuridade, ignorância e determinação: “a natureza não me oferece nada que não seja matéria de dúvida e inquietação” (L429-B229). É a partir dessa ruptura com seu estado original que Pascal descreve a relação do homem com a natureza. Mas se a natureza é princípio ordenador do ser, e ela o determina necessariamente, como pode o homem alterar a relação que mantém com ela na perspectiva do pecado original? Isto é, como uma decisão do homem pode afetar a natureza?

De fato, o modelo de relação do homem com a natureza concebido pelos antigos e perpetuado pela tradição cristã sofre uma profunda alteração. Mas a alteração é sentida no modo como o homem se relaciona com a natureza e não como esta se relaciona com o homem. Nesse sentido não houve alteração na natureza, mas sim no modo como o homem se relaciona com ela. A natureza sempre se relaciona com o homem o determinando. Ele não é capaz de livrar-se das determinações da natureza. Se o pecado original oportunizou a inversão da ordem de atuação das potências na alma fazendo com que a vontade agisse em desacordo com a razão, então esse é o novo modo de determinação que a natureza impõe ao ser humano. Antes do pecado, era o espírito que guiava a vontade levando o homem a escolher com clareza aquilo

que estava em conformidade com a natureza. Mas depois do pecado essa ordem original não é mais seguida. Ele se tornou um ser determinado por sua própria vontade. Por um lado, isso representa a desordem, o caos de sua relação com a natureza, o afastamento da ordem original. Mas, por outro lado, ainda é sua condição natural, mesmo não sendo mais sua condição original; a natureza ainda se relaciona com ele do mesmo modo, ela o determina. Desse modo, a ruptura causada pelo pecado na ordem original gerou uma profunda alteração na natureza humana, e, conseqüentemente, na sua relação com a natureza.

Por essa razão, o homem diante da natureza não ocupa uma posição fixa de domínio completo sobre ela. Restou-lhe esse lugar mediano porque, embora as potências de sua alma que se comunicam com a natureza estejam em desacordo, ele ainda possui essas potências que o fazem senhor de algum conhecimento e não um ignorante absoluto. Ele está em trevas entre esses abismos infinitos que marcam a natureza. Se não pode abarcar o conhecimento completo desses infinitos também não pode ignorá-los. Na sua condição atual ele está completamente impossibilitado de escapar das determinações da natureza. Resta-lhe, portanto, segui-la.

## **2. A Duplicidade da Natureza Humana**

Precisamos levar em consideração o fato de que o conceito de natureza em Pascal está intimamente ligado àquele concebido pela teologia cristã, mas com um destaque especial para os efeitos sofridos pelo advento da queda. Nesse sentido, a natureza é criação divina e todas as leis que a regulam estão diretamente ligadas à vontade e propósito do criador. Dessa perspectiva, a natureza ainda se diferencia da técnica e da arte humana por ser um universo autônomo que funciona regularmente sem jamais carecer de qualquer intervenção ou socorro

humano. Mas conforme a teologia cristã, o próprio ser humano também é obra da criação divina, e, como um ser criado, está submetido às leis que regem toda a criação e participa da natureza. Até aqui parece não haver muita discordância com o que foi dito a respeito da distinção entre o natural e o não natural, considerando como natural tudo aquilo que existe e age sem a interferência do homem, e como não natural tudo aquilo que é arte ou resultado da ação humana.

Mas a relação entre o natural e o não natural se torna dramática na concepção pascaliana, drama herdado da teologia cristã, por conta da doutrina do pecado original. Pascal reconhece nesse ponto específico da trajetória humana o princípio da confusão que impera sobre toda a humanidade na condição atual. Esse momento crucial marca não só o princípio da confusão generalizada, mas também o início da alteração radical sofrida pelo homem em sua própria natureza. Nesse aspecto Pascal faz coro com a tradição cristã ao conceber o homem como um ser originariamente criado por Deus e dotado de uma natureza íntegra. E seguindo essa mesma tradição, ele identifica no advento do pecado original a precipitação do ser humano num processo de corrupção irreparável dessa natureza. Essa queda transformou de maneira tão radical a sua natureza que ela se duplicou. E, desse modo, o homem na concepção pascaliana é dotado de duas naturezas.

Concebamos, pois, que a natureza do homem é dúplice. Concebamos, pois, que o homem ultrapassa infinitamente o homem e que ele era inconcebível para si mesmo sem o auxílio da fé. Pois quem não vê que sem o conhecimento dessa dupla condição da natureza estava o homem numa ignorância invencível da verdade de sua própria natureza? ...Nada por certo nos choca mais rudemente do que essa doutrina<sup>42</sup>. No entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem. (L131-B434).

---

<sup>42</sup> Doutrina do pecado original

Conceber o homem com uma natureza dupla é uma novidade introduzida pela teologia cristã e subscrita por Pascal. Mas o que isso significa? O fragmento citado acima nos informa que o mistério do pecado original é a chave para compreendermos a condição humana atual. Para Pascal a queda é um acontecimento histórico e não meramente uma suposição teórica. Embora não possamos ter uma compreensão perfeita da condição do primeiro homem antes da queda, é possível imaginá-la. Se não podemos ter a experiência do que foi a condição adâmica em seu estado pré-queda podemos supô-la pela falta inerente que marca a natureza humana em seu estado atual. Isto implica em compreender a natureza humana em dois estados diferentes: o estado antes da queda, que consistia na natureza do primeiro homem criado e naquilo que essa natureza se transformou depois da queda. Por isso a duplicidade a que o fragmento faz menção não pode ser entendida como substancial, pois não se trata de duas naturezas especificamente distintas, mas de dois estados, dois princípios ou duas condições diferentes que caracterizam uma única e mesma natureza humana.

Por que a doutrina do pecado original é fundamental para compreender a natureza humana? Como bem observou Oliva (2002), essa doutrina é o ponto de convergência para a compreensão dos dilemas humanos, tanto na teologia quanto na filosofia. “O estudo de Pascal nos conduz sempre para o ponto nevrálgico de sua filosofia, o pecado original. Este mistério incompreensível é a única explicação para todos os dilemas humanos, sejam filosóficos ou teológicos.”<sup>43</sup> Segundo Pascal, a negligência do fato da doutrina do pecado original é fonte de equívoco e erro no que diz respeito ao entendimento da natureza humana na filosofia, bem como fonte de heresia na teologia. Como exemplo de equívocos na filosofia, ele apresenta os dois extremos a que as principais seitas filosóficas chegaram ao negligenciar a doutrina da queda. No extenso fragmento citado acima, que sob muitos aspectos remonta o conteúdo

---

<sup>43</sup> Luis César Guimarães Oliva. *Graça e livre arbítrio em Pascal*, p.330. Caderno de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 327-338, jan.-dez. 2002.

principal da *Entrevista com Sr. De Saci*, Pascal faz uma minuciosa descrição do que consiste essas duas naturezas e das consequências trágicas a que tanto os estoicos quanto os cétricos chegaram sobre a natureza humana por desconhecer o fato da queda. Já na teologia, a doutrina do pecado original é a chave principal para evitar tanto os excessos da doutrina calvinista quanto os dos molinistas.

## 2.1 A Natureza Humana Antes da Queda

Embora no fragmento de número L431-B560 Pascal afirme categoricamente não podermos conceber *nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós*, é preciso compreender essa impotência levando em consideração a luz natural. Por essa razão é que se deve considerar o que ensina a teologia cristã e é precisamente isso que ele faz no fragmento de número 149 ao proferir, personificando o próprio Deus, o teor da teologia cristã sobre a origem do homem.

Mas já não estais mais agora no estado em que vos criei. Criei o homem santo, inocente, perfeito, cumulei-o de luz e de inteligência, comuniquei-lhe a minha glória e as minhas maravilhas. O olho do homem via então a majestade de Deus. Não estava nas trevas que o cegam nem na mortalidade e nas misérias que o afligem (L149-B430).

Esse curto extrato do fragmento sintetiza bem o contraste que o fragmento inteiro aborda. Embora o destaque maior seja dado ao estado atual da natureza humana, esse trecho nos informa sobre algumas características que constituíam o estado do homem antes da queda. De acordo com a teologia cristã o homem foi criado por Deus num estado de santidade, inocência, perfeição, inteligência, glória, maravilha e, além disso, em contato com a majestade de Deus. Esse estado glorioso é o que marca a natureza humana em seu primeiro estágio - a natureza que Adão possuía. Nesse sentido, a natureza humana é considerada grande e

prodigiosa. Ora, o grande equívoco que, segundo Pascal, teriam cometido os filósofos, mais especificamente os estoicos, foi o de imaginar que esse estado de natureza gloriosa ainda prevalecesse de forma integral na atual condição humana. Esse equívoco levou-os a afirmar a semelhança dos homens com Deus e de lhes assegurar que poderiam ascender da sua condição de miséria, marcada pelo domínio de suas paixões, puramente pelo uso reto de sua razão. Os estoicos teriam visto apenas o estado de glória da natureza humana e, conseqüentemente, fomentaram nos homens a sua ideia de grandeza, fazendo-lhes ressaltar o seu orgulho. Pascal admite que essa visão estoica não está completamente errada, pois, de fato, o homem possui uma natureza, sob um aspecto, grandiosa. Não erraram em assim descrever a natureza humana, mas o seu erro foi precisamente o de não enxergar que esse era apenas um aspecto dela e como tal, não a descrevia por completo. Conforme esse aspecto, de fato, a natureza humana é grandiosa: ela é capaz da verdade, do sumo bem e da justiça.

É nesse sentido que segue a crítica de Pascal aos estoicos, que está também muito bem representada no *Colóquio com Senhor de Saci*, segundo a qual eles teriam visto muito bem o que a natureza humana deve, mas teriam falhado tragicamente em enxergar o que ela efetivamente pode. Dizer que ela é capaz da verdade não é o mesmo que afirmar que ela tem a posse da verdade. “Tem em si a capacidade de conhecer a verdade e de ser feliz, mas não tem verdade, nem constante, nem satisfatória” (L119-B423). Ainda: “temos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira” (L131-B434). O mesmo pode ser dito do sumo bem entendido nesse contexto como a felicidade<sup>44</sup>: “temos uma ideia da felicidade e não podemos chegar a ela” (*idem*). Ainda: “Ele quer ser feliz e estar seguro de alguma verdade. E, no entanto, não pode nem saber nem não desejar saber” (L75-B389). E por fim, ainda resta um sentimento

---

<sup>44</sup> Ou a bem-aventurança que é a felicidade que se encontra em Deus. Para Pascal, a felicidade genuína só pode ser encontrada no reato da natureza humana com o seu Criador, Deus. Deus é por natureza o sumo bem na tradição cristã, e isso não é diferente em Pascal.

da justiça, embora seja impossível tocá-la. “A justiça e a verdade são duas pontas tão sutis que os nossos instrumentos são demasiado cegos para nelas tocar com exatidão” (*L 44-B82*).

Não encontramos em Pascal uma descrição tão detalhada e sistemática, tanto no que diz respeito à constituição da natureza humana quanto dos efeitos e alcance do pecado original, como encontramos em Tomás de Aquino. Embora a teologia de Pascal esteja mais alinhada a Agostinho, como testemunha o Sr. de Saci<sup>45</sup>, precisamos considerar que nessa altura a igreja católica já havia adotado a teologia tomista como a teologia oficial, sobretudo como uma resposta sistemática aos que ela considerava hereges no combate contra a Reforma Protestante. Embora não seja possível afirmar categoricamente o quanto Pascal subscrevesse da tese tomista quanto à dimensão do dano causado pelo pecado original, não encontramos razão para afirmar que ele a rejeitasse. Os termos vontade e razão, entendidos como faculdades constitutivas da natureza humana, são frequentemente empregados por Pascal para descrever tanto a grandeza quanto a miséria da condição humana. Essas faculdades constituem a grandeza da espécie humana por serem as faculdades que a distinguem das demais espécies, mas, devido a mácula causada pelo pecado original, essas faculdades se encontram corrompidas. Embora a maneira como ele descreve essa corrupção não seja tão precisa e detalhada conceitualmente como o fez Tomás, pensamos não haver discordância quanto ao dano causado nas faculdades constitutivas da natureza humana, mesmo sem podermos precisar o seu alcance. Mas fica claro pelos textos<sup>46</sup> de Pascal que tanto a razão quanto a vontade foram gravemente atingidas. Igualmente fica claro também que elas não foram totalmente aniquiladas. Mesmo não podendo dimensionar o dano do pecado original na natureza humana, percebemos em Pascal uma tendência de maximizá-lo. Isso se deve, provavelmente, muito mais por uma questão de propósito e método.

---

<sup>45</sup> Colóquio com Senhor de Saci, Trad. Jaimir Conte

<sup>46</sup> Especialmente nos fragmentos: L601-B907; L600-B440; L208-B435

De acordo com a tese tomista<sup>47</sup>, a natureza humana pode ser compreendida como um bem sob três aspectos: o primeiro diz respeito aos princípios e propriedades que constituem a própria natureza humana em si e dentre essas propriedades se encontra aquilo que ele descreve como potências da alma<sup>48</sup>. O segundo aspecto é a inclinação natural que o homem tem para a virtude. E o terceiro aspecto seria o dom da justiça natural concedida a Adão. Conforme a compreensão de Tomás, o pecado afetou de forma definitiva e apagou na natureza humana o terceiro tipo de bem, isto é, a justiça no primeiro homem. Isto implica na desordem da natureza humana uma vez que a justiça pode ser entendida como a sua ordenação perfeita.

O segundo aspecto do bem da natureza humana que ele descreve como a inclinação para a virtude, esse foi diminuído, mas não destruído. O que implica dizer que a inclinação para a virtude, que era natural no estado antes da queda, encontra-se agora corrompida. Essa inclinação coincide com o conceito de concupiscência tão utilizado por Pascal. Portanto, parece haver concordância entre os dois pensadores quanto ao agravamento do pecado original nestes dois aspectos do bem da natureza humana.

Contudo, Tomás afirma que o primeiro tipo de bem da natureza humana, aquele que a constitui e que tem como propriedade as potências da alma, não foi destruído nem diminuído pelo pecado. Ora, tanto a razão quanto a vontade, tomadas aqui no seu sentido mais específico como potência intelectual e potência apetitiva, se encontram nessa categoria de *potências da*

---

<sup>47</sup> O bem da natureza humana pode ser considerado à tríplice luz. — Primeiro, como os princípios mesmos constitutivos no que ela é; e como as propriedades deles derivadas; p. ex., as potências da alma, e outras. — Segundo, tendo o homem, inclinação natural para a virtude, segundo já estabelecemos (q. 60, 1; q. 63, 1), essa mesma inclinação é um certo bem natural. — Terceiro, pode-se chamar bem natural ao dom da justiça original, conferido, no primeiro homem, a toda a natureza humana.

Ora, o bem da natureza, primeiramente enumerado, não o destrói o pecado e nem o diminui. O terceiro, porém, o pecado do primeiro pai totalmente o destruiu. Mas o médio, i. é, a inclinação natural para a virtude, fica diminuído pelo pecado. Pois, os atos humanos produzem uma certa inclinação para outros atos semelhantes, como já se demonstrou (q. 50, a. 1). Necessariamente porém, aquilo que se inclina para um contrário fica com a inclinação diminuída para o outro. Por onde, sendo o pecado contrário à virtude, o próprio pecar do homem diminui-lhe o bem da natureza, que é a inclinação para a virtude. (*Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia IIae Q 85, art.1*)

<sup>48</sup> Vide questões 75-80 do Tratado do Homem na primeira parte da Suma Teológica.

*alma*<sup>49</sup>. A afirmação de que esse aspecto do bem não foi destruído significa que permanece na natureza humana a capacidade própria dessas faculdades, isto é, querer e pensar. Elas permanecem como um bem que distingue o ser humano das demais espécies. No entanto, afirmar que elas não foram diminuídas pode parecer um problema se entendermos pela expressão “não diminuiu” que elas permanecem íntegras, pois parece que esta não é a conclusão de Tomás em outros textos<sup>50</sup>. Mas o problema se dissolve se entendermos pela expressão o simples fato de que o pecado original não diminuiu a capacidade dessas potências, embora tenha alterado o rumo da inclinação. No entanto, esse tipo de sutileza do pensamento de Tomás parece fortalecer uma suspeita de que para ele, mesmo reconhecendo os efeitos do pecado original, ainda prevalece uma noção de razão (a razão tomada aqui no seu sentido mais específico, isto é, entendida como potência intelectual) mais robusta do que aquela que Pascal está disposto a admitir. Pois Tomás não nega que o pecado original teria afetado mais a potência apetitiva, isto é, a vontade, do que as demais potências.

Dois aspectos devemos levar em conta no contágio do pecado original. Primeiro, a sua inerência ao sujeito; e por aí diz respeito, primariamente, à essência da alma, como já se disse. Em seguida devemos considerar-lhe a inclinação para o ato; e, por aí respeita às potências da alma. Ora, ele há de respeitar, primária e necessariamente a que tem a inclinação primeira para o pecado. E como esta é a vontade, segundo já se demonstrou, o pecado original há de lhe dizer respeito em primeiro lugar. (Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Ia IIae pars, Tratado dos vícios e pecados, Q 83, a. 3).

Para Pascal, a razão e a vontade se encontram corrompidas, mas não destruídas. Por este motivo, o homem tem a capacidade de desejar o sumo bem, que é o objeto próprio da vontade na sua ordem perfeita, mas não tem o potencial de atingi-lo na condição atual, tem o vislumbre da verdade por meio de sua razão, mas não consegue acessá-la por completo, tem a imagem da

---

<sup>49</sup> Ora, são quatro as potências da alma capazes de serem sujeitos das virtudes, como já se disse (q. 61, a. 2), e são as seguintes. A razão, sujeito da prudência; a vontade, da justiça; o irascível, da fortaleza; a concupiscência, da temperança. (Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Ia IIae pars, Tratado dos vícios e pecados, Q 85, a. 3).

<sup>50</sup> *Suma Teológica*, Ia IIae, Tratado dos vícios e da virtude, Q 85, art 1,2,3

justiça, mas não pode realizá-la. Todas essas contrariedades que marcam a impotência da natureza humana apontam também, ao mesmo tempo, para um estado de grandeza no qual ela teria existido e da qual decaiu.

Que o homem agora se estime no seu justo valor. Ame-se, pois há nele uma natureza capaz de bem; mas não ame por isso as baixezas que nele estão. Despreze-se, porque essa capacidade é vazia; mas não despreze por isso essa capacidade natural. Odeie-se, ame-se: tem em si a capacidade de conhecer a verdade e de ser feliz; mas não tem verdade, em constante, nem satisfatória. (L119-423).

## 2.2 A Natureza Humana Após a Queda

De acordo com Pascal, a natureza humana possui dois estados. Acabamos de descrever brevemente o que constitui o seu primeiro estado. Procederemos agora na descrição do que constitui a natureza humana no estado atual.

Vários termos são empregados por Pascal para se referir ao estado atual da natureza humana. Dentre esses termos se encontram expressões tais como *estado de corrupção* (L131-B434) – que se refere ao dano causado na natureza humana pelo pecado alterando a inclinação para a virtude que lhe era natural no estado original. Outro termo muito utilizado é *miséria* (L149-B430). Com esse termo Pascal refere-se à impotência para o fim e o bem das duas potências da alma – a razão e a vontade – no estado atual. Miséria é definida por ele, em conformidade com Agostinho, como querer e não poder, em que o exemplo mais claro é o fato de o homem querer ser feliz e, em não podendo sê-lo, não poder deixar de querer ser feliz. O mesmo vale para a verdade, mesmo não a encontrando por completo e sem a possibilidade do

erro, o homem não consegue se desvencilhar da sua busca. Já a cegueira (L198-B693) aponta para a ignorância que predomina nos julgamentos dos homens que, de forma equivocada, tomam o erro pela verdade e tornam os bens temporários o objeto final da sua felicidade. Esses são alguns dos termos mais empregados por Pascal para se referir ao estado da condição humana depois da queda.

Mas sem dúvidas, o termo mais empregado para identificar a natureza humana caída é a concupiscência. Esse termo é empregado com sentidos diversos, mas num sentido específico ele se identifica com a natureza humana caída. Talvez seja porque desde Agostinho esse tem sido o termo utilizado para descrever o movimento da vontade na direção dos bens temporários, amando-os como fim último, o que constitui a própria definição do pecado. Como a condição atual do ser humano é entendida por Pascal como uma condição própria do pecado, o termo concupiscência a descreve bem. E nos parece que é exatamente nesse sentido que a concupiscência tenha se tornado para o homem a sua segunda natureza: “A concupiscência tornou-se natural para nós e formou a nossa segunda natureza. Assim, há duas naturezas em nós, uma boa e uma má” (L616-B660).

O termo concupiscência recebe em Pascal um tratamento sempre negativo, no que segue Agostinho, que via nesse termo o sentido oposto do amor. Enquanto para ele o amor era a vontade ordenada ao seu bem final, a concupiscência era exatamente o extravio dessa ordenação original, isto é, a vontade operando com vistas aos bens temporais como fim em si mesmos. Não que ela não pudesse se dirigir aos bens temporais, ela podia e devia fazê-lo. Contudo, sempre deveria amá-los como meios para o sumo bem. O amor aos bens temporários como se fossem finais é o que Agostinho denominava de concupiscência.

Já para Tomás de Aquino, o termo também tem essa acepção, mas não é a única. Ele concebe uma noção positiva de concupiscência, entendida como o movimento para o bem<sup>51</sup>. Contudo, não há discordância substancial quanto ao sentido do termo empregado, pois esse mesmo movimento da vontade para o bem, quando ordenado naturalmente, a que Agostinho denominou de amor, é acolhido por Tomás. De igual modo, quando esse movimento se detém nos bens temporais como fins em si mesmos, constitui o extravio de sua natureza, e, conseqüentemente, o pecado.

O que queremos reter dessa discussão é que em Pascal a natureza humana em seu estado atual é dominada pela concupiscência. Ora, o que quer dizer que ela tornou-se natural para nós e formou a nossa segunda natureza? É claro que Pascal não quer dizer que a concupiscência seja um elemento novo que foi introduzido na constituição da natureza humana por ocasião do pecado original. Ela sempre fez parte da constituição da natureza humana do modo como a descreveu Tomás de Aquino, mas a novidade introduzida com o pecado original é o fato da concupiscência, tomada como uma inclinação da vontade aos bens temporais, tornou-se dominante na natureza humana na medida em que ela se detém nos bens temporais visando-os como fins em si mesmos. O sumo bem ainda permanece como o objeto da vontade, pois ele é o fim a que a vontade se volta. Porém, o extravio da vontade por ocasião do pecado original faz com que ela não tenha mais a clareza suficiente, iluminada pela razão, para reconhecer o sumo bem. Por conta disso, a vontade se detém diante de todos os objetos que a encantam e os elege como um bem, numa busca infinita pelo sumo bem. “Perdida a verdadeira natureza, tudo passa a ser sua natureza; como tendo perdido o verdadeiro bem, tudo passa a ser seu verdadeiro bem”(L397-B426).

---

<sup>51</sup> “Depois, o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência.” Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Ia Ilae pars, Tratado das Paixões da Alma, Q 24, art. 2)

Portanto, a concupiscência é o estado natural do homem na condição atual porque ela domina completamente as ações da vontade humana<sup>52</sup>. Esse domínio é tão imperioso e visto como um mal na natureza humana que Pascal atribui a esse movimento da concupiscência uma espécie de embrutecimento da espécie humana. Isso se deve, é claro, a natureza desse movimento que leva a vontade a se precipitar sobre os bens temporários tomando-os como finais, mas também a interdição que ele opera na faculdade da razão. Desse modo, os homens são considerados miseráveis no seu estado atual e semelhante aos animais.

A grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem, e por aí reconhecemos que, sendo a sua natureza hoje semelhante à dos animais, ele está decaído de uma natureza que lhe era própria anteriormente (L117-B409).

Embora esse fragmento aponte para a *natureza que lhe era própria anteriormente* referindo-se ao estado adâmico antes da queda, ele pretende levar o leitor a concluir isso a partir da condição em que o homem se encontra atualmente. Ora, a condição da natureza humana é descrita como semelhante a dos animais. A bestialidade ou o embrutecimento da natureza humana tem a sua fonte e causa na concupiscência. Aquilo que é natureza nos animais, isto é, o instinto que move os animais e do qual o homem como um ser superior também é provido, mas cujos movimentos não estão restritos a ele, é equiparado aos movimentos da concupiscência nos homens, pois ela aleijou a sua natureza obstruindo a razão e corrompendo a sua vontade, danificando, assim, aquilo que constitui a excelência da espécie humana. Assim, o domínio que a concupiscência exerce sobre as ações humanas se assemelha as determinações que a natureza exerce sobre os animais por meio do instinto. É o mesmo que afirmar que a concupiscência age naturalmente em nós.

---

<sup>52</sup> *A concupiscência e a força são as fontes de todas as nossas ações. A concupiscência faz as voluntárias; a força, as involuntárias* (L 97).

O exagero da comparação não serve como uma descrição exata da condição humana, mas sim, para descrever somente o seu aspecto de baixeza ao qual a concupiscência o rebaixou. É necessário que uma visão correta da verdadeira condição humana considere também esse aspecto da baixeza, insiste Pascal<sup>53</sup>. Nesse aspecto, a natureza humana é abjeta, baixa, vil, e assemelha-se aos animais. “Considera-se a natureza do homem de duas maneiras: uma segundo o fim, e então ele é grande e incomparável; a outra segundo a multiplicidade, como se julga a natureza do cavalo e do cachorro pela multiplicidade, vendo neles a corrida et enimum arcendi, e então o homem é abjeto e vil” (L127-415).

A comparação entre o domínio da concupiscência e o instinto animal pode parecer exagerada, e o próprio Pascal reconhece isso, mas ela é pedagógica na medida que aponta para a condição de miséria em que se encontra a natureza humana como que arrastada por uma força dominante do mesmo modo que agem os instintos nos animais inferiores. Mas por mais que essa visão da baixeza da natureza humana seja necessária para uma compreensão correta da condição do homem, é preciso tomar cuidado para não se deter somente nesse aspecto. A miséria da condição humana é tal que ela nem sequer pode se restringir à condição dos animais que seguem naturalmente os instintos primitivos da natureza animal. Pois, se assim fosse estaria o homem dispensado de sua responsabilidade moral, o que não é o caso em seu estado atual. “É perigoso mostrar demais ao homem quanto ele é igual aos animais sem lhe mostrar a sua grandeza” (L 121-B418).

É necessário, ao mesmo tempo em que mostrar a baixeza do homem, também apontar para a sua grandeza. Essa é a visão do homem segundo Pascal, ele é um ser paradoxal que guarda em sua natureza dois princípios: um de grandeza e outro de baixeza - “existe algum

---

<sup>53</sup> Como já asseveramos ser esta a sua crítica aos estoicos e cétricos, isto é, por terem polarizado a noção de condição humana, um exaltando-a sem ver a sua miséria, os outros por rebaixá-la sem mostrar a sua capacidade. Conforme fragmento 131 e Colóquio com Senhor de Saci.

grande princípio de grandeza no homem como também que há nele um grande princípio de miséria” (L149-B430). Essa é a visão mais justa da condição humana, não é anjo nem animal<sup>54</sup>, é um ser que se eleva por sua natureza original, então ele é incomparável, mas que convive com as limitações que a concupiscência impõe sobre suas faculdades mais excelentes. Por elas ele se eleva e abarca o universo, mas ao mesmo tempo convive com a fragilidade de sua atual realidade em que mesmo uma gota de água é suficiente para tirar-lhe a vida<sup>55</sup>.

Mas o estado concupiscente em que se acha o homem é descrito como miserável justamente pela tensão que persiste entre a vaga lembrança da sua condição anterior e da realidade gritante de seu estado atual. Tensão esta marcada pelo abismo que separa uma da outra. Pela primeira condição o homem ainda se reconhece como um ser capaz de juízos e de ações morais, mas pelo seu atual estado sente-se privado de clareza para juízos e força para ações moralmente corretas. Mas essa interdição não é suficiente para rebaixá-lo ao nível dos animais inferiores.

Também a tensão desse estado concupiscente poder ser pensada a partir do descompasso que passou a ditar o ritmo da relação existente entre as potências da alma: a vontade e a razão. Após o pecado original o predomínio das paixões sobre a vontade é tal que ela se vê arrastada pelo ímpeto de satisfazer-se nos objetos que a determinam. Diferentemente daquela relação harmoniosa que existia entre essas duas potências no estado original, quando a vontade era guiada pelo espírito na medida em que este iluminava os objetos com luz suficiente para que a vontade pudesse escolher com clareza, a relação entre essas duas potências passa a ser caracterizada pela dominação e pela promiscuidade. Já a razão, diante da impotência de reagir, acaba por legitimar as escolhas da vontade pela conveniência, no que constitui a sua postura

---

<sup>54</sup> L 678-B358,

<sup>55</sup> L 200-B347

promíscua. Ela até que esboça uma reação, mas conforme Pascal salienta no ensaio sobre o *Espírito Geométrico*: somos mais inclinados a ceder pelo agrado do que pelo convencimento.

No que pese à força da razão no atual estado concupiscente ela não detém mais a força persuasiva que detinha no estado original. A razão, tomada aqui como a potência intelectual, é uma razão fraca (L110-B282), impotente (L148-B425), soberba (L52-B388), corrompida (L60-B294) e que torna razoável o costume (L977-B320, L60-B294).

Contudo, a fraqueza e vulnerabilidade dessa potência da alma em seu estado atual podem ser constatadas na relação antagônica e dramática que ela exerce com a imaginação. É no fragmento 44, um dos mais longos dos *Pensamentos*, 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 na sociedade, na política e nos costumes. Desse modo, à semelhança do que faz Espinosa<sup>56</sup> 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 ideia 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

---

<sup>56</sup> 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 no *Tratado do Intelecto*, 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.

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. 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, como ocorre, por exemplo, com o conhecimento dos primeiros princípios. A imaginação não é nem a razão e nem o coração (L975-B275,L423-B277).

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 os bens. A concupiscência humana se apega aos objetos que a imaginação lhe oferece 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 L44-B82, a razão toma para si alguns princípios introduzidos pela imaginação como se fossem seus, isto é, os torna 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 de acordo com o fragmento L44-B82 a imaginação é fonte de erro ao confundir os homens em seus juízos. Mas além da imaginação, Pascal enumera pelo menos três outros princípios de erro que afetam o nosso sentido e nosso juízo: o costume, que analisaremos mais adiante, as doenças e o interesse próprio.

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 na atual condição. Mas pensamos que para o nosso propósito aqui tenha sido exposto o suficiente para demonstrar a relação antagônica que a imaginação mantém com a razão.

Essa caracterização da razão como uma potência enfraquecida é um dado importante no que diz respeito ao deslocamento da posição pascaliana em relação à tradição cristã que parece atribuir à razão, mesmo no seu estado pós-queda, uma força construtiva muito grande, quase nos mesmos moldes do que asseverava a filosofia estoica. Também o distingue dos seus contemporâneos modernos que tenderam a atribuir à razão um poder cada vez mais crescente de abstrair a condição humana das determinações da natureza. Pascal não concede esse poder todo à razão em seu estado atual.

Esta é a caracterização da natureza humana depois da queda, marcada pela concupiscência, que tem a predominância da vontade nas ações humanas. Se o homem é então assim caracterizado, como entender as relações sociais, a formação política e moral a partir dessa constatação? Que tipo de moralidade podemos empreender a partir de uma natureza humana dominada por uma força tal qual a concupiscência? Mais especificamente, como compreender o direito dentro desse cenário?

A resposta a esta questão nos reconduz ao tema principal deste trabalho que consiste na relação da natureza com o direito. Nas escolas de pensamento que já citamos, tanto no estoicismo fundado em Aristóteles quanto nos pensadores da Igreja, predomina uma noção de moral que procura conciliar a moral com a política, sendo que no caso dos cristãos soma-se a essa união um terceiro elemento, a religião. A moral cristã torna esses três elementos indissociáveis. Desse modo, os homens numa sociedade cristã têm por fim a realização da virtude, e cabe às leis instituídas pelas autoridades políticas fazerem com que esse fim seja

alcançado. Este é também o fim do homem numa cosmovisão aristotélica, com a diferença que nesta a religião não tem papel predominante na realização da virtude.

Por se tratar de um pensador cristão, esperava-se que Pascal subscrevesse essa mesma tese da moral cristã. No entanto, o que encontramos na perspectiva pascaliana quanto a moral é que ela está totalmente divorciada da política. E mais ainda, a política e a religião não são domínios que guardam qualquer relação de possível cooperação, isto é, a política não pode contribuir para a realização da função da religião e nem tampouco a religião pode prestar qualquer socorro aos interesses da política. Portanto, há uma ruptura em Pascal, típica da modernidade, entre moral e política e entre política e religião. O primeiro aspecto o distancia dos antigos estoicos e o segundo da tradição cristã. Mas também prevalece uma noção de razão que o distingue de outros pensadores contemporâneos seus tais como Descartes, Hobbes, entre outros. Prevalece nesses autores uma espécie de exaltação da razão como uma potência que não somente domina a natureza e a explora por meio de técnicas cada vez mais bem elaboradas, resultado do grande e crescente desenvolvimento científico característico de sua época. Sobretudo, prevalecerá uma noção de razão que também tem o potencial de livrar o ser humano das determinações da natureza em matéria de moral e política. Contudo, percebemos que Pascal está longe dessa corrente de pensadores que adotaram essa noção de razão. Ao contrário, Pascal é um crítico desse movimento e uma forte voz de resistência a esse movimento de enaltecimento da razão, não obstante a sua conhecida dedicação à ciência bem como a suas contribuições para o campo científico.

### **3. A Moral Egoísta**

A estratégia argumentativa de Pascal nos *Pensamentos* é a de conduzir o seu leitor até ao ponto de enxergar a condição de miséria em que se encontra o ser humano, para, a partir

dessa constatação, levá-lo a considerar a razoabilidade dessa constatação, bem como a razoabilidade de aceitar a solução proposta pela teologia cristã. É por essa razão que os *Pensamentos* são tidos como uma obra apologética. Pascal apresenta a solução para o dilema da condição humana na pessoa de Jesus Cristo e o papel que a graça passa a exercer no homem decaído. Por conta da natureza dessa pesquisa, deixaremos de lado as consequências teológicas da posição pascaliana quanto a natureza humana e nos deteremos em examinar as consequências políticas.

A constatação de uma natureza humana corrompida leva Pascal a conceber os indivíduos como seres extremamente egoístas. “O eu é odiável. Vós, Miton, o encobris, mas nem por isso o eliminais. Continuais a ser, pois, odiável.”(L597-B455). A causa dessa condição odiável em que se encontra o eu se deve ao fato de que ele se tornou o objeto de maior apego da concupiscência: “o eu tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer o centro de tudo; é incômodo para os outros por querer submetê-los, pois cada eu é inimigo e quisera ser o tirano de todos os outros”(idem). Ora, se de fato essas são qualidades do eu, que tipo de sociedade pode ser constituída entre seres caracterizados assim? A descrição desse egoísmo exacerbado nos remete à percepção de um ambiente marcado por uma condição psicológica em que prevalece a disputa e o conflito. Esse quadro não nos parece tão diferente daquele estado de natureza desenhado por Hobbes, em que predomina o antagonismo generalizado. Mais que uma mera predisposição psicológica ou uma suposição hipotética, a constatação pascaliana é de que os homens, de fato, se odeiam uns aos outros: “todos os homens se odeiam naturalmente uns aos outros” (L210-B451). A razão desse ódio generalizado está no fato de que o homem é um amante de si. “A natureza do amor-próprio e desse eu humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si”(L978-B100). Em sua carta aos Perrier<sup>57</sup>, Pascal descreve brevemente a origem do amor próprio, esse amor excessivo que os homens tem por si. De acordo

---

<sup>57</sup> Lettre a M. et Mme Perier, A Clermont. OEuvres Complètes, p.277.

com Pascal, Deus criou o homem com dois amores: um amor com o qual ele amava a si e outro com o qual ele amava a Deus. Esses dois amores eram governados por uma lei: que o amor a Deus era infinito tendo como fim somente Deus e que o amor por si mesmo seria finito e relacionado a Deus. Em suma, o homem deveria amar a si mesmo com um amor finito visando o ser infinito ao qual ele só poderia amar com um amor infinito. Nesse estado o homem amava a si mesmo sem pecar. Ocorre que com a chegada do pecado o homem perdeu o primeiro desses amores e ficou apenas o amor por si mesmo numa alma tão grande e capaz de um amor infinito. A consequência disso é que esse amor de si se expandiu e transbordou preenchendo o vácuo deixado pelo amor a Deus. Esse amor de si assume uma tal magnitude que não admite ser subjugado ou desprezado por nenhum outro, pois ele é também descrito como o desejo de dominar (*libido dominandi*). Mas, se todos os homens são assim caracterizados, todos tendem a querer os mesmos bens que julgam ser capazes de torná-los felizes. Ora, não há bens suficientes para satisfazer a concupiscência de todos, então instaura-se a guerra generalizada e o outro é um inimigo em potencial. A condição de inimigo se dá não somente em virtude da concorrência pelos bens mutáveis, mas também pela resistência de não se deixar revelar sua verdadeira condição. No primeiro caso o objeto da disputa são os bens temporais, no segundo, é a estima dos demais. Querer se fazer o centro de tudo é uma atitude que revela o egoísmo característico do homem caído por expor a sua presunção injusta. É injusto e incômodo: injusto porque, se somos iguais, não deveria haver distinção entre nós. Também é injusto porque queremos o respeito que não nos é devido, nossas qualidades não são dignas do amor do outro. Já o incômodo se dá porque ninguém quer se submeter voluntariamente.

Essa tensão abre caminho para a dissimulação característica das relações humanas. Por querer ser o centro de tudo, mas ao mesmo tempo reconhecer que não dispõe das qualidades necessárias para se distinguir, o homem dissimula a sua verdadeira condição. Na visão de Pascal esse incômodo é retirado ou amenizado pelas regras de convívio social. A civilidade e polidez

que se desenvolvem no convívio social, - sendo que quanto mais desenvolvida a sociedade mais requintada ela se torna nesse aspecto - são no fundo uma espécie de fingimento, com o propósito de encobrir a verdadeira face da natureza humana. Nesse sentido, a sociabilidade é vista por Pascal como uma artificialidade que encobre o seu verdadeiro ser. O *honnête homme*<sup>58</sup> é uma invenção da arte humana que serve bem à concupiscência a fim de angariar não só a aprovação dos outros homens, mas principalmente tornar o ser humano amável. Ser o centro de tudo é a ambição que move o homem concupiscente. A polidez no trato com os demais é a camada de cera que embeleza e lustra o sombrio e indesejado rosto da natureza humana caída, tornando a submissão mais doce, sem com isso deixá-la menos tirânica.

### 3.1 Insociabilidade da Natureza Humana

Disso queremos tirar algumas consequências importantes. A primeira é que a sociedade é entendida por Pascal como uma artificialidade. Artificialidade aqui não no sentido de um produto da arte mas da dissimulação. Essa relação social dissimulada pode ser bem representada com a figura do teatro. As relações políticas e sociais são da mesma natureza, isto é, um esforço generalizado para representar um papel e dar vida a um personagem que encobre a sua verdadeira natureza na medida que representa.

---

<sup>58</sup> *Honnête homme* é uma expressão para se referir a um tipo de comportamento característico do homem da corte. Refere-se ao homem bem educado, polido e instruído em todas as regras de etiqueta praticadas na corte francesa, tendo como referência os manuais de conduta do mesmo gênero que *O Cortesão*, de Baltasar Castiglione. Para mais informação sobre essa expressão ver: Maria Cecília Barreto Amorim Pilla, *Elementos Para a Construção do Honnête homme na França do Século XVII: Civilidade, Bienséance e Domínio da Palavra*, in: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento. Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Campo Mourão, v. 8, n. 14, jan./jun. 2016, 284p. Pp.151-170.

Além da dissimulação, a tensão do ódio natural que os homens sentem uns pelos outros e o extremo egoísmo geram essa artificialidade, a criação de um eu imaginário (social) que encobre o eu natural. O longo fragmento L978-B100 descreve com detalhes essa prodigiosa invenção humana quando o homem se percebe como indigno do amor e da estima dos outros:

Esse embaraço em que se encontra produz a mais injusta e a mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, ele a destrói, tanto quanto pode, no seu conhecimento e no dos outros, quer dizer que coloca todo o cuidado em encobrir os próprios defeitos tanto aos outros com a si mesmo, e que não pode tolerar que os façam ver ou que os vejam (L978-B100).

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e em nosso próprio ser. Queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária e para isso fazemos esforço para aparecer. Trabalhamos constantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro (L806-B147).

Embora os fragmentos citados não falem explicitamente do processo da formação da sociedade civil, pois se trata de uma descrição do comportamento do homem na sociedade estabelecida, nem por isso podemos deixar de perceber que a dinâmica da dissimulação que vigora na sua manutenção da ordem social constitui também um elemento essencial na formação da mesma. A sociedade não é uma consequência natural para Pascal, pelo menos não do mesmo modo que ela foi vista pelos antigos, mas também ela não é uma produção da razão, como foi vista pelos seus contemporâneos. Desse modo, Pascal discorda dos antigos na medida em que não concebe a sociabilidade como a característica predominante da natureza humana responsável pela formação da sociedade. O homem como o *animal político* de Aristóteles que realiza o seu fim desenvolvendo as suas virtudes maximamente na sociedade desaparece na concepção pascaliana. Da mesma forma, esse homem sociável que reaparece no pensamento político de Cícero como um ser nascido para a sociedade não encontra mais guarida no pensamento de Pascal. Por outro lado, Pascal também não vê a ordem social como uma ruptura do seu estado de natureza, como um artifício da razão que subtrai o homem das determinações da natureza, como preconizou Hobbes.

É conhecida a expressão utilizada por Aristóteles na *Política* de que o homem é um *animal político*. Esse conceito foi retomado por Cícero ao descrever o homem como um ser privilegiado por ter recebido a alma diretamente dos deuses. Essa alma, por ter a sua nascente em Deus, faz do homem partícipe da natureza divina, fato que justifica a compulsão dos homens para a crença em Deus nas diferentes raças e épocas. Esse parentesco com Deus tem como vínculo não só o fato de ter a alma as suas nascentes no ser divino, mas também por possuírem em comum a razão e a lei. Isso faz com que o homem seja um ser capaz de agir virtuosamente, o que implica fazer um bom uso da sua razão. Esse robustecimento da razão por meio do seu uso não significa outra coisa senão o exercício das virtudes com as quais o homem foi dotado pela natureza, mesmo que em forma de lampejo. Dentre essas virtudes destaca-se a justiça que é a virtude por meio da qual o homem é compelido a viver em conformidade com aquela lei que tem origem na própria razão divina. Isto significa dizer que a natureza do homem tem como fim realizar no convívio social a justiça que prescreve a lei natural. Cícero entende que a natureza humana é boa em si mesma e que o homem nasceu para a justiça, isto é, que a solidariedade humana é uma determinação da natureza, e que, se os homens agirem em conformidade com a razão, a concórdia social se estabelece. De acordo com o estoico, o que explica os desvarios dos comportamentos humanos que comprometem a estabilidade social é a deterioração dos costumes, que uma vida bem regrada pode corrigir. A compreensão de Cícero é que todos os homens, por serem dotados de razão, podem alcançar a virtude, desde que se deixem guiar pela natureza.

Não há indivíduo, pertença à raça que pertencer, que não consiga, sob a condução da natureza, alcançar a virtude... Na verdade, qual a nação que não aprecia a cortesia, a amabilidade, a gratidão? Qual não despreza e odeia os orgulhosos, os maus, os cruéis, os mal-agraçados? Tudo isso nos dá a entender que o gênero humano constitui uma só e única sociedade, e que seu progresso moral decorre do viver racionalmente (*Cícero, Tratado das Leis, Livro primeiro, cap. X e XI*).

Ora, nada mais contrário à posição pascaliana sobre a natureza humana e sua relação com a sociedade. Se para os estoicos, a natureza humana é corrompida pelos maus costumes, e estes surgem no convívio social, então somos levados a concluir, assim como o fez Rousseau, que a sociedade é que corrompe o homem. Para Pascal, a natureza humana já é corrompida antes da formação da sociedade, e esta nada mais é do que o resultado da tentativa humana de ocultar o seu verdadeiro ser. As deformações presenciadas na sociedade são, por conta disso, a manifestação sem qualquer filtro daquilo que o homem é realmente em seu estado caído. Ele não é um ser sociável por natureza, pelo menos não na condição que se encontra atualmente. Ele não é capaz de realizar por si a virtude. A sua inclinação natural é para o vício.

### **3.2 A Desnaturalização da Natureza Humana**

Outra consequência que queremos retirar da compreensão pascaliana de uma natureza humana extremamente egoísta é o fato de que esta não é, estrito senso, a sua condição natural. Embora a concupiscência dominante seja marca da natureza humana depois da queda, e nesse sentido ela seja natural por ser constitutiva da natureza humana, ela não é, contudo, a única condição que define o ser humano. Obviamente estamos tomando o termo natural aqui em dois sentidos distintos. Num sentido, é natural aquilo que pertence ou constitui a natureza, em outro sentido, é natural aquilo que é conforme a natureza. A concupiscência é natural no primeiro sentido, mas não no segundo. Pois a condição concupiscente não segue a orientação originária determinada pela natureza. Desse modo podemos dizer o estado concupiscente da natureza humana é contranatural, se comparado ao seu estado original, ainda que não se trate de uma condição artificial, produto da técnica e da arte humana, e por isso em contraposição com a natureza. O estado concupiscente é uma deterioração do estado original da natureza humana, é

um extravio na própria natureza humana. Por isso, ele ainda conserva seu vínculo com a natureza, mas não o seu caráter originário. Em suma, a concupiscência é natural por ser inclinação da vontade, mas é antinatural na medida em que essa inclinação segue a orientação contrária à razão natural. Por isso podemos dizer que ela se desnaturalizou, num certo sentido.

Talvez possamos exprimir melhor essa noção comparando-a com outro pensador. Parece ser possível estabelecer algumas aproximações e distanciamentos dessa condição concupiscente em Pascal com o *estado de natureza* concebido por Hobbes.

Este pensador via nesse estado de natureza o princípio da sua teoria política. Ele concebia o homem no estado de natureza como portador de uma liberdade ilimitada que consistia em seu direito mais fundamental. Essa liberdade sem limites que predisponha e autorizava o homem a lançar mão de tudo aquilo que concorria para a sua felicidade é entendida por Hobbes como um direito. Esse direito pertencente a todo homem não pode gerar outra coisa senão a guerra generalizada, uma vez que não há bens suficientes para satisfazer o desejo de todos ao mesmo tempo.

Para Pascal, essa condição natural de ódio generalizado também é o princípio que está por trás da formação da ordem política. Se para a teoria contratual de Hobbes é o medo da morte violenta que mobiliza os homens vivendo no estado de natureza e usufruindo de sua liberdade plenamente a pactuarem entre si, lançando as bases para a formação do Estado, para Pascal o fator que mobiliza a formação do Estado e que caracteriza a política é a concupiscência. De fato, embora os termos utilizados pelos dois pensadores sejam distintos, os sentidos são muito semelhantes. Pois conforme já demonstramos no capítulo anterior, a concupiscência opera por meio de dois sentimentos: o desejo e o medo. Hobbes não utiliza o termo concupiscência no mesmo sentido que Pascal. Para ele, a concupiscência se limita à descrição do amor sensual<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> “O amor pelas pessoas, apenas sob o aspecto dos prazeres dos sentidos, chama-se concupiscência natural.” Hobbes, *Leviatã*, Primeira parte, Cap VI.

No entanto, o medo que é o fator que leva os homens a pactuarem, é um dos sentimentos próprios da concupiscência, conforme entendida por Pascal, subscrevendo Agostinho. A formação do Estado para Hobbes é, num certo sentido, uma ação positiva da razão que visa a segurança entre os homens e possibilita o progresso, mesmo que isso implique na redução da sua liberdade. Mas a garantia de segurança que o Estado provê tem as suas nascentes no mesmo sentimento de medo que o formou, um medo maior, isto é, o medo do Estado. Desse modo podemos dizer que o Estado na descrição do Leviatã nasce e permanece sob um mesmo sentimento: o medo. Em termos pascalianos, isso equivaleria dizer que o Estado é um produto da concupiscência.

Ora, muitas são as semelhanças que encontramos nas concepções hobbesiana e pascaliana acerca da condição humana antes da formação do Estado. No entanto, há algumas diferenças que precisam ser apontadas. Dentre essas diferenças precisamos salientar que esse estado de natureza de Hobbes, que sob muitos aspectos coincide com a concepção pascaliana da condição humana caída, enquanto é vista como uma condição natural pelo autor inglês, ela não é uma condição absolutamente natural para Pascal. Entendendo aqui o termo natural como aquela segunda aceção que mencionamos acima. Outro aspecto discordante entre os dois autores é o fato de que tal condição represente um direito. Para Hobbes, o direito de natureza é um estado de plena liberdade que pode ser entendido como um fator positivo, embora a realização plena dessa liberdade resulte no antagonismo geral, a liberdade que o homem goza nesse estado ainda é vista como um bem. Já para Pascal essa condição de guerra não é compreendida como o exercício pleno da sua liberdade, antes, é um mau uso da liberdade que resulta na escravidão da vontade que deixou de ser livre ao ser arrastada pela inclinação para os bens temporais. Portanto, as pretensões da concupiscência não são um direito e, conseqüentemente, não são um bem, mas são o oposto disso, elas são uma pena, um castigo, um fardo, uma maldição. Por conta disso, tais pretensões são consideradas injustas. Ainda, há

que se considerar que a formação da sociedade representa uma construção da razão que tem como objetivo subtrair o homem das determinações da natureza. Em Pascal, a sociedade é uma continuação do estado de natureza organizada de forma violenta, ou seja, é um prolongamento desse estado de natureza que se organiza espontaneamente por meio da força e da imaginação. Não há um contrato, um pacto entre os indivíduos que, no uso de sua razão, calculam os benefícios de tal acordo. O processo da formação da ordem social em Pascal é de dominação.

Desse modo, parece bastante razoável presumir por esse recorte que em Pascal ainda há uma noção de direito natural, conforme descrito no primeiro capítulo, um direito natural que se dá pela participação da natureza concupiscente na lei eterna. Não como realização positiva desta, mas como aplicação da pena por conta do extravio.

Além disso, o conceito de justo e injusto para Hobbes não tem acolhida no estado de natureza. Ele só pode ser levado em consideração após a constituição do Estado; até então nada pode ser considerado justo ou injusto. Para Pascal, a justiça no seu sentido mais pleno se aplica a esse estado de natureza. Não porque as ações e as pretensões dos homens nesse estado de concupiscência sejam justas, mas porque essa dominação da concupiscência é exatamente a pena pelo extravio da vontade. O movimento egoísta da concupiscência e suas pretensões ilimitadas, o que Hobbes pretendeu como um direito natural, é injusto não porque fere algum contrato firmado na sociedade, mas porque ele já é injusto na sua origem mesma, segundo a natureza, por se tratar de uma inclinação contrária à ordem natural. Outro aspecto que merece consideração é a maneira como os dois autores descrevem a solução para o fim da guerra nesse estado de natureza.

### **3.3 Formação da Ordem Social pela Natureza Humana Corrompida**

A solução hobbesiana para o fim do estado de natureza é a constituição do Estado e do ordenamento político que passa a reger a sociedade após firmado o pacto. Desse modo essa constituição do Estado é vista como um bem que vem para solucionar um mal, mesmo que tal solução requeira de cada indivíduo a abdicação de parcela de sua liberdade.

Conforme já indicamos no capítulo anterior<sup>60</sup>, a formação da sociedade segundo Pascal se dá de maneira espontânea, na medida em que os homens buscam satisfazer os seus interesses. O processo é inteiramente marcado pela dominação em que a força e a imaginação exercem um papel fundamental. O quadro descrito por Pascal antes do estabelecimento das forças políticas parece muito semelhante ao estado de natureza descrito por Hobbes em que prevalece a guerra contínua, pois a satisfação dos apetites é fonte incessante de discórdia. Esse estado natural ou de natureza como o denominou Hobbes é, em Pascal, a descrição típica do homem dominado pela concupiscência e, nesse sentido, o seu estado natural. Dentre todos os desejos egoístas que afetam o homem nesse estado concupiscente sobressai o desejo pelo poder. Desejar o poder é querer dominar. Todos querem, mas conforme o fragmento destaca, nem todos podem. Dessa maneira, aquele que dispõe de mais força domina os demais. Assim, a formação da sociedade é descrita no fragmento L828-B304 como um processo predominantemente de dominação. “As cordas que amarram o respeito de uns para com os outros em geral são cordas de necessidade; pois é preciso que haja diferentes graus, por quererem todos os homens dominar e nem todos o poderem” (L828-B304).

Esse fragmento parece ser, dentre todos os demais, o que melhor descreve o princípio da formação social e política no pensamento de Pascal. O ordenamento político é descrito nesse fragmento como um domínio que se sustenta pela necessidade. O elo que liga as pessoas na

---

<sup>60</sup> Ver p 37,38 . Ali a descrição resumida da concepção pascaliana da formação do ordenamento social e político visava comparar a natureza das leis instituídas. A retomada do tema aqui tem por objeto descrever o processo de formação da ordem como resultado da concupiscência.

sociedade é caracterizado pela necessidade recíproca dos indivíduos. As pessoas se respeitam e respeitam as leis estabelecidas porque necessitam umas das outras. Essa necessidade representa muito mais que uma questão de sobrevivência pela relativa segurança que o ordenamento promove; ela representa as condições que a ordenação política introduz para favorecer a satisfação dos apetites individuais, essa é a sua característica mais marcante. Assim, ela representa uma necessidade porque não é possível a convivência em estado de guerra contínua indeterminadamente, pois isso dificulta a conquista e a posse dos bens que a concupiscência deseja. Com o ordenamento político o indivíduo vislumbra melhores possibilidades de satisfazer a sua concupiscência, exceto aquele desejo mais latente que é o de dominar, pois nem todos podem. Desse modo, o ordenamento se caracteriza pelas *cordas da necessidade* por potencializar ainda mais a concupiscência, criando no ambiente ordenado uma multidão de possibilidades que aguça ainda mais a cobiça humana. Em suma, a perda de vista do sumo bem sujeitou o homem a toda sorte de necessidades, como bem descreveu Jean Domat<sup>61</sup>. Essa necessidade que liga os homens em sociedade os liga naturalmente, ou melhor dizendo, os determinam naturalmente enquanto sujeitos concupiscentes que necessitam, a todo custo, satisfazer os seus desejos. Não há espaço para o cálculo da razão que avalia e analisa uma solução racional para melhor satisfazer esses desejos. A imaginação vai conduzindo os homens a se associarem mecanicamente na medida que buscam seus interesses mutuamente.

Mas essa não parece ser uma descrição positiva do ordenamento político. Se na concepção dos antigos os homens se associavam porque simplesmente seguem a sua natureza que para isso os predispõe, e esta associação revela o caráter solidário que existe na natureza

---

<sup>61</sup> “La chute de l'homme ne l'ayant pas dégagé de ses besoins, et les ayant au contraire multipliez, elle a aussi augmenté la nécessité des travaux, des commerces, en même temps la nécessité des engagements, des liaisons car aucun ne pouvant se suffire seul, la diversité des besoins engage les hommes à une infinité de liaisons sans lesquelles ils ne pourraient vivre” (Jean Domat, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*, p. 73). Não pensamos que Pascal compartilhava a mesma visão de seu amigo quanto ao *modus operandi* da formação social, mas nesse ponto em particular, do amor próprio como causa da sociedade depois da queda, parece haver coincidência pensamento entre os dois autores.

humana, em Pascal esse pensamento não recebe acolhida. A razão da associação é o interesse egoísta que predomina na natureza humana depois da queda. Do mesmo modo, se na concepção hobbesiana prevalece um ônus ou um tipo de prejuízo individual que é o cerceamento da liberdade do indivíduo na constituição do Estado, na concepção pascaliana também o ordenamento político tem o seu ônus. No caso de Hobbes, embora o ônus seja real, parece que o bem que o contrato promove tende a superá-lo. Pois com o contrato não somente desaparece o risco da morte violenta mas surge as condições que permitem o convívio pacífico entre os indivíduos possibilitando o progresso e desenvolvimento desses indivíduos vivendo numa mesma sociedade. Desse modo, para Hobbes a constituição do Estado é, sob muitos aspectos, um ganho e um feito positivo.

Mas o ônus que a concepção pascaliana atribui ao ordenamento político é duplo. Tal ordenamento é negativo, em primeiro lugar, porque sua formação não se dá de modo voluntário. Não se trata de um acordo estabelecido entre homens no pleno exercício de sua liberdade, ele é imposto por meio da força. O constrangimento a que são submetidos os dominados vai muito além da abdicação de parcela de suas liberdades individuais. O ordenamento político é também negativo porque não é pacífico. Ele se estabelece por meio da dominação e da opressão, isto é, por meio da violência. “Acontece sem dúvida que eles irão se bater até que a parte mais forte oprima a mais fraca, e que haja um partido dominante” (L828-B304). Desse modo, o ordenamento é estabelecido por meio da força e isso cria certo constrangimento nos indivíduos que compõem o partido dominado. Pelo fato de o ordenamento político não ser voluntário, pois é bem mais que a simples abdicação de parcela de sua liberdade conforme a sua vontade e em nome de outros benefícios. A formação da ordem política conforme a visão de Pascal requer a submissão por meio da força. Se é involuntário e pela atuação da força, então pode-se dizer que

tal ordenamento é, de certo modo, injusto<sup>62</sup>. “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” (L 60). Nesse processo de dominação se manifesta aquelas duas qualidades do eu citadas acima – *o incômodo e a injustiça*. Mesmo que o incômodo possa ser efetivamente abrandado por meio dos artifícios da imaginação, o ordenamento político permanecerá invariavelmente injusto, da perspectiva de uma justiça essencialmente justa, pois todo ordenamento só pode ser estabelecido por meio da tirania dos outros “eus”. Essa injustiça não se altera por nenhum artifício da imaginação, embora ela não cesse de tentar.

Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si por se fazer o centro de tudo; é incômodo para os outros por querer submetê-los, pois cada eu é inimigo e quisera ser o tirano de todos os outros. Retirais dele a incomodidade, mas não a injustiça (L597-B455).

O fragmento L828-B304 nos revela ainda que a força e a imaginação são as potências protagonistas nesse processo de dominação. A força atua como inibidora dos ânimos fazendo aflorar o respeito que lhe é devido – o temor (L58-B332). No fragmento L554-B303, 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 define as grandezas naturais, em distinção as de estabelecimento, como 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. A cada tipo de

---

<sup>62</sup> Esse aspecto do ordenamento político será objeto do terceiro capítulo, quando será analisado a relação entre a justiça e a força.

grandeza se deve um tipo de respeito específico. Desse modo, o temor é o respeito próprio da força.

Tomando como ponto de partida o caos instaurado, conforme apresenta o fragmento L828-B304, 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. Também a força é a grandeza que funda a ordem política porque “sempre existem pessoas más” que não se deixarão governar por outra grandeza (L103-B298). Num ambiente de guerra em que todos visam o poder por estarem todos tomados pelo desejo de dominar e cheios de concupiscência, os embates inevitavelmente ocorrerão até que o partido mais forte domine. A linguagem reconhecível nesse cenário 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 nos dominados. 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.” (L828-B304)

Assim, percebemos que a força cria a ordem política por meio do embate e se mantém em seu interior, definindo a sucessão do poder depois de criada a ordem política, mas a imaginação assume papel fundamental na dissimulação dos feitos da força. “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...” (L828-B304).

A tarefa primordial da imaginação em relação à ordem política será a de dissimular, por meio de seus disfarces, a força responsável para a 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” (L797-B310). Esse fragmento apresenta bem essa interferência conflituosa dessas duas potências formadoras da ordem política: a força e a imaginação. O soldado é o representante da força, 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 as duas potências agem juntas na formação do ordenamento político é possível que durante o processo os símbolos e força criados pela imaginação possam ser questionados, mas as ações da força jamais, pois a força 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” (L665-B311). A opinião é um tipo de força, porém é subsidiada pela imaginação, que é volátil, e por isso não tem a mesma capacidade de resistência e durabilidade do império fundado na força. 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 precisa da imaginação 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, 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, que encontrará no costume o meio mais eficiente de levar os homens a crer na legitimidade das arbitrações da força.

#### 4. A Natureza e o Costume.

O costume é nossa natureza (L419-B89). O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza (L126-B93).

A última consideração que faremos nesse capítulo sobre a natureza é a que envolve a sua relação com o costume. O tema do costume aparece reiteradas vezes nos *Pensamentos*, o que indica a preocupação de Pascal com o mesmo. No fragmento citado acima Pascal descreve a relação imbricada que o costume mantém com a natureza. O fragmento lembra muito uma citação que Aristóteles atribui à Eneida na *Ética*: “O hábito, meu caro, não é senão uma longa prática que acaba por fazer-se natureza”<sup>63</sup>. Mas assim como Aristóteles não está sugerindo que

---

<sup>63</sup> Aristóteles, *Ética à Nicomaco*, Livro VII, 10

hábito e natureza são coisas idênticas<sup>64</sup>, tampouco o faz Pascal, apesar da aparente identidade entre os termos nesse fragmento.

O paralelo com a citação de Aristóteles nos ajuda a compreender o sentido do fragmento citado acima. De acordo com Aristóteles o hábito se torna forte através da prática e uma vez bem estabelecido ele se assemelha à natureza. Essa semelhança com a natureza é o que torna um hábito estabelecido difícil de ser mudado. Pois, assim como não se pode mudar a natureza, do mesmo modo é difícil mudar um hábito bem firmado, pela razão de ter ele se tornado semelhante à natureza. Porém, o fato de um hábito bem firmado se tornar muito semelhante à natureza, e, por consequência, ser difícil mudá-lo, não implica a impossibilidade de sua mudança. Ademais, Aristóteles entendia o hábito como natural num certo sentido, por ser o exercício contínuo por meio do qual se realiza a virtude ou o vício. Se, por um lado, é a natureza que habilita o ser humano com a estrutura necessária para a prática da virtude, por outro, ela só pode ser alcançada por meio do exercício repetitivo e intencional. De modo análogo ao que acontece na arte, a virtude ou o vício surgem como resultado do uso ou da prática que se faz dessa estrutura<sup>65</sup>. É a prática reiterada de uma determinada ação que forma o hábito. Se essa ação foi praticada voluntariamente e com conhecimento de causa ela forma ou a virtude ou o vício.

Mas nem sempre é possível determinar a origem ou a razão de uma determinada ação considerada boa ou má numa sociedade. Se os membros dessa sociedade a consideram boa ou má em si mesma, independente da impossibilidade da identificação de sua origem, ela será admitida como tal. A esse tipo de ação ou prática Aristóteles denomina *comum* e todas semelhantes compõem o que ele denomina *normas não escritas* e fazem parte do justo natural.

---

<sup>64</sup> A identidade aqui referida é a conceitual, natureza e hábito são conceitos distintos.

<sup>65</sup> “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito”. (Aristóteles *Ética à Nicomaco*, II, 1)

Mas o que queremos reter aqui é o fato de que essas práticas que são adquiridas e se perpetuam pelo hábito tem um caráter natural. Desse modo, se identificamos essas práticas que recebemos pelo hábito como normas não escritas, então o costume é natural.

É nesse mesmo sentido que devemos entender a afirmação de Pascal no fragmento L419-B89 que afirma ser o costume a nossa natureza. No entanto, é preciso levar em consideração a modificação que o conceito de natureza sofre na perspectiva pascaliana. Não podemos perder de vista que a natureza aqui, ou melhor a natureza humana ou o lugar do homem na natureza sofreu a interferência do pecado original. O pecado muda radicalmente a relação do homem com a natureza. Esse é um elemento ausente na perspectiva dos antigos gregos, por isso eles puderam compreender o costume como natural, sem qualquer observação. O mesmo não podemos dizer de Pascal, pois embora o costume tenha se tornado natural para nós, ele guarda um fundo misterioso que oculta a sua origem. Esse mistério tem estreita relação com o descompasso que o pecado original introduziu entre as potências da alma. Nesse sentido o costume exerce o seu poder sobre nós naturalmente como segunda natureza, isto é, a natureza decaída. Toda a sua força repousa sobre esse fundo místico<sup>66</sup> que encobre a sua origem. E por desconhecer essa origem somos levados a recebê-lo como algo que sempre existiu, isto é, natural.

No primeiro fragmento (L419-B89) o costume é admitido como idêntico à natureza: *o costume é nossa natureza*. Embora essa afirmação pareça categórica sabemos por meio de outros textos que não se trata de uma identidade, mas sim de uma semelhança. Essa semelhança se dá pela força que o costume exerce nas nossas crenças. De fato, o restante do fragmento exemplifica o que o fragmento 808<sup>67</sup> nos informa: que o costume é um dos meios de crer ao

---

<sup>66</sup> “O costume (é) toda a equidade, pela simples e só razão de que é recebido. Esse é o fundamento místico de sua autoridade.” (L 60-B294)

<sup>67</sup> Há três modos de se crer: a razão, o costume, (a) inspiração.

lado da razão e da inspiração. Desses três modos de crer o mais fácil é o costume e por essa mesma razão é também o mais forte. A crença adquirida por meio do costume mencionada no fragmento L419-B89 é a crença de modo geral, mas não exclui a fé religiosa. No entanto, no que pese à crença religiosa Pascal atribui ao costume apenas o papel da confirmação, uma vez que o modo de crer na religião é a inspiração. A razão e o costume atuam conjuntamente na sua aceitação, a primeira expondo as provas e o segundo as confirmando.

O segundo exemplo que o fragmento L419-B89 menciona parece inconcluso: “quem se acostuma a acreditar que o rei é terrível etc”. Mas ele é melhor compreendido à luz do fragmento L25-B308.

O costume de ver os reis acompanhados de guardas, de tambores, de oficiais e de todas as coisas que inclinam a máquina na direção do respeito e do terror faz com que o seu rosto, quando às vezes está só e sem esses acompanhamentos, imprima nos súditos o respeito e o terror porque em pensamento, não se separam as suas pessoas dos seus séquitos, que se costumam a ver juntos. E o povo, que não sabe que aquele efeito provém do costume, acredita que ele venha de uma força natural (L25-B308).

De acordo com esse fragmento, o costume tem o potencial de imprimir um efeito imaginário tão forte e convincente naqueles que se acostumaram com uma determinada condição que, mesmo alterando essa condição, o efeito ainda permanece. Trata-se da mesma capacidade que o costume tem de nos fazer crer. No entanto, a contraposição entre o costume e a natureza fica evidente nesse fragmento. O costume é uma força geradora de efeitos que imita a natureza e não a própria natureza.

No fragmento L821-B252, Pascal explica a razão pela qual o costume exerce esse domínio sobre o homem: “somos autômato tanto quanto espírito”. A visão mecanicista do homem na sua condição atual é o que explica o fato dele ser arrastado a acreditar pela força do hábito e não somente através de provas habilmente demonstradas, como aspira um ser dotado

de espírito. Numa série de exemplos clássicos da história da filosofia, o fragmento descreve como o costume nos convence mais facilmente de sua verdade. Além do mais, esse fragmento retoma o mesmo problema apresentado no ensaio sobre o *Espírito Geométrico*, em que Pascal aponta para a dificuldade natural de persuadir sobre um determinado tema quando não há acordo entre aquilo que a razão julga como certo e aquilo que a vontade deseja. A solução para esse impasse apresentada no fragmento é a de fazer com que cada um creia segundo o seu modo próprio, isto é, através da demonstração apresentar à mente as razões por meio das quais ela deve aceder e ao autômato convencer por meio do costume.

Mas fica evidente a vantagem que o costume leva sobre a razão, pois se é fato que “somos tanto autômato quanto espírito”, a proporção do que se leva a crer por meio da demonstração não é equivalente ao número daquilo que se faz crer pela força do costume. Além da desproporção, o costume também tem em sua vantagem que ele dispensa o pensamento crítico, isto é, uma análise crítica e reflexiva sobre as razões de se adotar uma determinada crença. Desse modo, as crenças são tomadas como verdades e se estabelecem por meio de um movimento acrítico. “O costume inclina o autômato que carrega a mente sem que ela pense nisso”. Isso se aplica muito bem à crença que o costume nos leva a ter sobre a origem das leis estabelecidas.<sup>68</sup>

Ora, o que pode significar essa inclinação acrítica da mente para admitir as verdades estabelecidas pelo costume? Qual a origem desse movimento alienante que arrasta a mente e a faz aceder às determinações do hábito? Esse é exatamente o movimento caracterizado pela concupiscência, no qual a inclinação da vontade exerce papel preponderante. Isso não significa que a vontade seja a potência formadora das crenças, pois esse é o papel da razão. Mas a

---

<sup>68</sup> Mas o povo não é suscetível dessa doutrina, e assim como acredita que a verdade se pode encontrar e que ela está nas leis e costumes, acredita nelas e toma a sua antiguidade como uma prova de sua verdade (e não apenas de sua autoridade (temerária) sem (razão) verdade). Assim obedece a elas, mas está sujeito a se revoltar logo que lhe mostrem que elas não valem nada, o que se pode mostrar a respeito de todas olhando-as por determinado modo. L525-B325

protagonista dessa trama na atual condição humana é a vontade. Ela age não ditando o que é razoável, mas enredando o espírito numa trama em que ele se vê forçado a aceder às facetas que mais a agradam. Em suma, se a vontade não forma a crença, ela efetivamente cria as condições para que o espírito o faça.

A vontade é um dos órgãos principais da crença, não que ela forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face pela qual as olhamos. A vontade que se apraz numa mais do que na outra desvia o espírito de considerar as qualidades daquela que não gosta de ver, e assim o espírito, caminhando junto com a vontade, detém-se a olhar a face de que ela gosta e assim julga a respeito dela por aquilo que vê – Pascal, *Pensamentos* (L539-B99).

Desse modo o costume se estabelece e se perpetua como uma crença razoável. E se tem a alcinha de razoável subentende-se que também ele seja natural. Mas, de fato, o costume não é razoável no sentido estrito desse termo, isto é, por estar em conformidade com a razão e com a natureza no seu estado original. Mas ele é natural no sentido de segunda natureza, uma natureza determinada pela concupiscência. Consequentemente, o costume também não é natural no sentido estrito. E por essa razão ele também não é justo, como quis acreditar Montaigne<sup>69</sup>, no que fora repreendido por Pascal<sup>70</sup>.

Com isso em mente podemos voltar para a segunda parte da citação que iniciamos essa seção e analisar o fragmento L126-B93:

O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza (L126-B93).

---

<sup>69</sup> Montaigne, Ensaios, I, XXIII, *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*.

<sup>70</sup> Ver Fragmento L525-B325.

Pascal aponta para o costume como uma segunda natureza que destrói a primeira. Nesse sentido, o costume pode ser compreendido aqui como o enredo da trama propiciada pela concupiscência. Ele nos é tão natural quanto nos tornou natural a concupiscência. E por conta disso, ele pode ser dito como nossa segunda natureza<sup>71</sup>. Se a concupiscência, entendida como a inclinação desordenada, tornou a nossa segunda natureza no sentido de um princípio ordenador de nossas ações; o costume é, enquanto o conjunto de ações acolhidas com valor moral, a história produzida por esse novo princípio ordenador. Sendo assim, como história desse novo princípio ordenador, uma história cujas origens se perdem num fundo misterioso, o costume se impõe como segunda natureza destruindo a primeira, isto é, destruindo a história da primeira natureza.

Se entendermos o costume como história, a história das ações morais segundo a concupiscência, podemos conceber que o ordenamento original também possuía a sua história, dado que o fator que ocasionou a concupiscência é um elemento histórico – o pecado original. Portanto, com o surgimento da concupiscência começa a se estabelecer uma nova história em detrimento da história da ordem original. Com essa nova história surge uma nova moralidade. Por essa razão, não raro que essa história, que é o conjunto de nossas ações morais, entre em choque com a natureza. Nesse sentido Pascal segue na linha de pensamento de Montaigne<sup>72</sup> para quem o costume mantinha uma relação antagônica com a natureza. De acordo com Montaigne, o costume violenta a natureza, atrofia os nossos sentidos, retira-nos a possibilidade de um juízo sadio, se apodera de nós como se fosse natural, oculta a verdade essencial das coisas e é extremamente resistente às mudanças. Todas essas características parecem coincidir com o que Pascal pensava acerca do costume.

---

<sup>71</sup> A concupiscência tornou-se natural para nós e formou a nossa segunda natureza (L616-B660).

<sup>72</sup> Montaigne, *Ensaio*, I, XXIII, *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*.

Ao encaminharmos para a conclusão desse capítulo gostaríamos de destacar que por todos esses recortes considerados acima o que se evidencia no pensamento do nosso autor é uma noção de natureza que não corresponde mais com aquela noção postulada pela tradição filosófica antiga, embora conserve a mesma estrutura que ela lhe havia atribuído. Destacamos também que a sua concepção de natureza, embora conserve elementos do conceito de natureza da tradição cristã, herdado da tradição filosófica antiga, revela um deslocamento radical em relação a esta tradição. A noção de natureza humana com uma reviravolta na ordenação das potências que a constituem permite Pascal elaborar uma nova interpretação da natureza das ações humanas, reavaliando o caráter da moral, da política e da própria noção de sociedade. A prevalência de uma potência sobre o domínio da outra corrompe a natureza humana e compromete radicalmente a sua relação com a natureza em geral. No lugar daquela relação harmoniosa concebida pelos antigos Pascal apresenta uma natureza humana decaída, desviada, escravizada pelos encantos dos bens que deveriam ser os meios para o bem final. Enfim, a noção de uma natureza humana dominada pela concupiscência permite nosso autor descrever as relações humanas como semelhantes ao estado de natureza concebido por seu contemporâneo Hobbes. Mas a diferença fundamental entre esses dois autores é que para Pascal a razão se encontra tão enfraquecida e dominada pela vontade que ela não se qualifica mais como uma potência construtiva, uma potência capaz de livrar a condição humana das determinações da natureza.

Desse modo, concebendo a concupiscência como a nossa segunda natureza, nosso autor está convencido de que ela afeta dramaticamente todas as relações humanas. Conseqüentemente, as relações políticas e a própria noção de ordenamento político são marcados pela concupiscência. Assim, a força e a imaginação, que são as potências dominantes nesse estado da natureza humana, fundam o ordenamento político, determinam o regime de

governo, estabelecem as leis e ditam a moral. O direito que governa a sociedade está fundado na força, disfarçado pela imaginação e perpetuado pelo costume.

Contudo, apesar das particularidades apresentadas por Pascal na noção de natureza, no final das contas o direito ainda pode ser dito natural. Pois mesmo sendo ele fundado na concupiscência, esta nada mais é do que a inclinação desordenada da vontade, que é, por sua vez, uma potência constitutiva da natureza humana. A natureza como princípio ordenador ainda está presente na concepção pascaliana, o que mudou foi a relação entre as potências que constituem a natureza humana. E essa alteração afetou a forma como o homem se relaciona com a natureza em geral, mas a natureza ainda é determinante.

Assim, mesmo fundado na concupiscência, como descrevemos no final do primeiro capítulo, ainda é perfeitamente possível nos referirmos à existência de uma concepção do direito em Pascal que se funda na natureza. Contudo, não se trata de um direito nos mesmos moldes da tradição filosófica e nem da tradição cristã. Pois as alterações sofridas no âmbito da natureza humana deslocam a razão e afetam a maneira como ela acessa e deriva o ordenamento natural. Por esse motivo, as leis instituídas não refletem a justiça no mesmo sentido que o ordenamento perfeito, como demonstramos no primeiro capítulo. Mas mesmo assim elas serão admitidas por Pascal como leis legítimas as quais todos estamos obrigados a nos submetermos. Desobedecer às leis estabelecidas é perturbar a ordem e isso é princípio de injustiça.

A relação entre a justiça das leis instituídas e a justiça do ordenamento original será o objeto de nosso próximo capítulo. Algumas questões se levantam diante da proposta de um direito fundado na concupiscência, dentre essas questões a mais iminente é a de saber em que medida o ordenamento fundado na concupiscência ainda faz referência ao ordenamento original. Por que não podemos instituir qualquer lei uma vez que tudo depende da concupiscência?

### III. O Direito e a Justiça

*Sobre o que fundamentará ele a economia do mundo que quer governar ?*

(Pascal, *Pensamentos* - L60-B294)

O trecho do fragmento citado acima parece-nos muito apropriado para introduzir o tema desse nosso terceiro capítulo: a relação entre o direito e a justiça. O que queremos investigar aqui é o mesmo fundamento visado na questão suscitada pelo autor na epígrafe, isto é, o fundamento da ordem política. O fragmento em questão, um dos mais extensos sobre o tema da política, nos servirá de ponto de partida para organizar com mais clareza a tese que temos procurado apresentar até aqui, a saber, que ainda permanece no pensamento político de Pascal algum vínculo entre o direito e natureza<sup>73</sup>. Mas como temos salientado por diversas vezes, não

---

<sup>73</sup> Gérard Ferreyrolles assume uma interpretação do pensamento político de Pascal vinculado à lei natural. Ele reconhece que essa posição é pouco frequentada e que contrapõe a uma posição quase consolidada e que já teria se tornado uma espécie de dogma no que diz respeito ao pensamento político de Pascal, a saber, que tal pensamento não tem nada em comum com a teoria do direito natural. Ferreyrolles aponta como representantes dessa opinião os comentadores Auerbach, Goldmann e Taveneaux. Mas certamente outros comentadores podem ser alinhados na mesma fileira que esses três, tais como Christian Lazzeri, Martine Pécharman, Jean Mesnard. Um dos argumentos utilizados por Ferreyrolles para não aceitar uma posição política de Pascal que afaste definitivamente o vínculo da lei natural basicamente está baseado no histórico de Pascal. Segundo o comentador, Pascal estaria filiado a uma grande tradição do direito natural e que não faz sentido ele assumir uma posição que negasse essa tradição e ao mesmo tempo privilegiasse o pensamento dos cétricos, cínicos e maquiavelianos: “*Ce serait au total un étrange miracle si Pascal, au rebours de ses plus proches amis et compagnons de lutte, malgré l'autorité vénérée de saint Augustin et de saint Thomas et contre la tradition catholique à laquelle il était plus que quiconque attaché, se rangeait à l'avis des sceptiques, cyniques et machiavelistes pour qui la pseudo-universalité du droit se réduit aux contingences de la force ou de la coutume et la loi naturelle n'est qu'une chimère*” (Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la Raison du Politique*, p.166). Embora seja um argumento interessante, ele cai no vício de tentar enquadrar Pascal numa corrente específica da teoria do direito. Ademais, observa-se que a interpretação dos escritos de Pascal feita por Ferreyrolles tende a ser muito influenciada pela leitura de Nicole. E como bem observou Louis Cognet (*Le Jansenisme*) os amigos de Pascal, principalmente Nicole e Arnauld, teriam mais tarde se deixado influenciar consideravelmente pelo tomismo, afastando-se um pouco daquela posição de um agostianismo extremado que caracterizou a teologia e cosmovisão de Port-Royal. A nossa tese é justamente a de

se trata de acomodar Pascal na fileira dos jusnaturalistas clássicos nem tampouco dos jusnaturalistas cristãos. Antes, trata-se de mostrar que, se por um lado a compreensão pascaliana acerca da lei e da justiça o desloca radicalmente dessas correntes filosóficas tradicionais sobre o direito, por outro, é preciso reconhecer que essa compreensão não se desvinculou completamente da natureza. O que nos autoriza afirmar que embora Pascal não seja um signatário do direito natural a sua compreensão acerca do direito ainda se reporta à natureza. Uma natureza transformada, é bem verdade, seja na sua relação com o homem ou a própria natureza humana, mas que ainda assim é natureza.

Desse modo, retomaremos a discussão acerca do tema da justiça e, nesse primeiro momento, queremos estabelecer em que medida as leis que vigoram na ordem política se referem a algum princípio de justiça na compreensão de nosso autor.

## **1. As Noções de Justiça**

É significativo observar que a justiça seja apresentada como uma dentre as outras possíveis respostas ao questionamento com que Pascal inicia o fragmento L60-B294. Mas imediatamente após indagar se a justiça seria um fundamento possível para o mundo que se pretende governar ele anuncia a impossibilidade dessa opção se consolidar como o real fundamento da ordem política; a razão dessa interdição se dá pelo fato de ela ser ignorada. Mas a que justiça Pascal está se referindo nesse contexto? O restante do fragmento não deixa dúvidas de que se trata da justiça genuína, a justiça essencialmente justa que nos referimos nos capítulos anteriores como a justiça divina ou a lei eterna. Os termos utilizados para se referir a ela ao

---

mostrar, contrariando Ferreyrolles, que não podemos alinhar Pascal na mesma fileira que a tradição do direito natural. Por outro lado, não pensamos que Pascal tenha rompido por completo o vínculo entre o direito e a natureza.

longo do fragmento são claros e decisivos: “o esplendor da verdadeira equidade, justiça constante, implantada em todos os estados do mundo e em todos os tempos”. Por onde se percebe que Pascal tem em mente, a princípio, um conceito de justiça verdadeiramente genuína, mas que não pode servir de fundamento para a economia do mundo que se quer governar pelo fato de ser ela desconhecida. Ainda mais, o fragmento deixa claro que a ignorância dessa justiça genuína não somente impossibilitou os governantes de a tomarem como o fundamento da ordem política, mas levou-os a tomarem outros fundamentos, dentre os quais se destaca o costume. Entretanto, ao contrário dessa justiça genuína, os fundamentos que puseram em seu lugar produziram uma justiça circunstancial, limitada e imaginária. Na ausência dessa justiça constante os legisladores foram forçados “a tomar como modelo as fantasias e os caprichos dos persas e alemães”. Com isto, Pascal apresenta um outro tipo de justiça que contrasta essencialmente com aquela do primeiro tipo. O primeiro tipo seria aquela justiça universal e genuinamente justa e o segundo tipo se trata de uma justiça contingente e imaginária. Desse modo, Pascal apresenta aqui a realidade do fundamento que de fato vigora na ordem política, mas ao mesmo tempo deixa claro que esse fundamento é uma improvisação dos legisladores. Essa operação dos legisladores não deixa de denunciar a imperfeição do fundamento posto e aponta para a propriedade daquele que realmente deveria ser o fundamento da ordem política. Em outras palavras, Pascal apresenta aqui, de forma crítica, o fundamento real da ordem política, mas aponta, ao mesmo tempo, para o fundamento que deveria ser – um fundamento ideal. Para utilizar uma expressão pascaliana muito utilizada nas *Provinciais*: ele apresenta o fundamento *de fato* da ordem política e o fundamento *de direito*. De maneira que vigora no horizonte do pensamento de Pascal duas noções de justiça: a primeira, uma justiça “essencialmente justa”<sup>74</sup>, própria da primeira natureza do homem e uma justiça *estabelecida*<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> L 520 - B 375

<sup>75</sup> L 645 - B 312

nas leis humanas. O que pretendemos indicar nesse capítulo é que tipo de relação esses dois fundamentos - ou esses dois tipos de justiça - guardam entre si.

Ao tratar desse tema em Pascal, Jean Mesnard<sup>76</sup> o divide em três momentos distintos, mas que se relacionam um com o outro. De acordo com sua análise, essas etapas em que Pascal tratou do tema da justiça servia a um propósito não somente metodológico mas também estratégico no plano geral dos *Pensamentos*, aquele da apologia. Desse modo, segundo o comentador francês, o problema da justiça em Pascal precisa ser entendido nos *Pensamentos* nas duas primeiras etapas por duas perspectivas distintas da relação entre o homem e Deus. A primeira etapa parte de uma consideração da justiça levando em conta o homem sem Deus e a segunda considerando o homem com Deus. Mesnard denomina essas duas primeiras etapas de o radicalismo duplo em Pascal. Assim a primeira etapa é caracterizada por uma espécie de radicalismo negativo e a segunda etapa por um radicalismo positivo.

Desse modo, todos os fragmentos que tratam da justiça que se encontram anexados ao grande tema dos *Pensamentos* denominado *miséria*, abordam a justiça de uma perspectiva do homem sem Deus. Nessa etapa do tratamento do tema da justiça Pascal teria se servido muito da influência do pensamento de Montaigne, inspirado principalmente pelo texto *Apologia de Raymond Sebond*. Prevalece nesses fragmentos o ceticismo característico de um dos pensadores que influenciou fortemente o pensamento de Pascal, como ele mesmo admite no *Colóquio com o Senhor de Saci*. A partir de uma visão cética do homem nas suas relações sociais, Pascal descreve o ordenamento político como desprovido de qualquer moralidade e sem nenhum fundamento justo. Muitos dos fragmentos que tratam do tema da justiça, inclusive os mais famosos e mais citados, estão inclusos nesse bloco de fragmentos que têm como tema a *miséria*, e é o caso do fragmento L60 - B294.

---

<sup>76</sup> Jean Mesnard, *Pascal et la justice à Port-Royal*, Commentaire, 121, printemps 2008, p. 163-173.

A segunda etapa do tratamento do problema da justiça em Pascal, segundo Mesnard, é aquela perspectiva que considera o homem com Deus. Trata-se de uma etapa totalmente oposta à primeira. Se na primeira evidenciou-se o radicalismo negativo influenciado pelo ceticismo de Montaigne, na segunda etapa o que prevalece é um radicalismo positivo que, de acordo com Mesnard, teria sido herdado tanto do humanismo quanto do cristianismo, notadamente o cristianismo característico de Port-Royal. Nessa perspectiva o ordenamento político é visto como um “corpo e as relações de equilíbrio que fundam a justiça são representadas segundo o modelo de uma união entre esse corpo e seus membros, união proveitosa tanto para um como para o outro”<sup>77</sup>. Os fragmentos que estariam apoiando essa perspectiva são aqueles que tematiza a *Moral Cristã*. O princípio que fundamenta essa justiça é a crítica radical que Pascal faz ao amor próprio e o amor a Deus, evidenciando esse último como o fundamento dessa nova visão de justiça. Assim, contrapondo ao radicalismo da primeira etapa ele assume uma postura, também radical, que apresenta uma justiça que estaria em outra ordem e que só pode ser acessada pela revelação divina. Assim, essas duas etapas do tratamento do problema da justiça em Pascal representam duas posições radicais que não dão conta de explicar a justiça que vigora em nossas relações sociais e políticas.

De acordo com Mesnard, essas duas posições extremadas não representam a visão final de Pascal acerca da justiça. Uma terceira perspectiva nasce da relação entre essas duas primeiras sem anular cada uma delas. Conforme o nosso comentador, os fragmentos que se dedicam a esse tema de uma justiça relativa e provisória estão no bloco de fragmentos intitulados *Razão dos Efeitos*. Esses fragmentos são interessantes por apresentar uma espécie de dialética pascaliana, um movimento típico de passagem de uma posição à outra revelando as multifaces que um determinado tema pode assumir.

---

<sup>77</sup> Jean Mesnard, *Pascal et la justice à Port-Royal*, Commentaire, p.168 (tradução livre).

Essa terceira via não segue os extremos como as duas primeiras, mas procura situar o pensamento acerca da justiça mais próximo da realidade e refere-se às regras concretas que regulam a ordem política. Trata-se de uma visão prática e relativa da justiça, e, por conta disso, não poderia se referir a uma situação perfeita do homem com Deus. Se as duas perspectivas anteriores propuseram uma visão da justiça a partir da relação do homem com e sem Deus, e os resultados, como se pode observar, foram uma concepção negativa e de total ausência da justiça contraposta a uma visão religiosa ou metafísica da justiça, a terceira via procura apresentar, por sua vez, uma visão mais realista da justiça. Portanto, é uma visão da justiça que parte da relação do homem sem Deus, mas não naquele mesmo sentido do primeiro caso. Trata-se de uma postura que ao mesmo tempo que abandona a visão de uma justiça perfeita, ainda assim intenta construir um ordenamento que possa se referir àquele tipo de justiça de algum modo.

Ce point de vue relatif et pratique ne pouvait concerner la situation parfaite de l'homme avec Dieu; il est donc exposé selon la perspective de l'homme sans Dieu, mais d'un homme qui, tout en faisant son deuil d'une justice parfaite, entend construire un ordre de la société reflétant au moins une image de la justice. C'est un fait que sans s'élever au-dessus du champ de la concupiscence, autre nom de l'amour de soi, l'homme peut procéder à une sorte de bricolage grâce auquel, même si le bien absolu ne peut être atteint, des biens relatifs seront préservés. (Jean Mesnard, *Pascal et la justice à Port-Royal*, Commentaire, pp. 168,169).

A primeira visão da justiça também parte de uma consideração do homem sem Deus, isso deve ser entendido de maneira absoluta, isto é, uma ausência completa de qualquer vestígio de Deus, razão pela qual o ceticismo prevalece nessa visão da justiça. Essa terceira visão da justiça também tem como ponto de partida a condição do homem sem Deus, entretanto, diferentemente da primeira visão, aqui não se trata de uma ausência absoluta. O homem sem Deus nessa etapa não se refere a um ser que ignora completamente Deus e nem se trata de um

Deus que se ausentou absolutamente do mundo, trata-se de um “Deus perdido”<sup>78</sup> acerca do qual a natureza apresenta vestígios por toda parte. A condição de miséria em que se encontra o homem, que caracteriza os fragmentos daquela primeira fase, é marcada pela incerteza e pela dúvida, não lhe permitindo um juízo absoluto sobre a divindade. Assim, essa terceira perspectiva da justiça apresentada por Mesnard, trata-se de uma relação do homem sem Deus na qual não é possível “ignorar em absoluto nem saber com certeza”<sup>79</sup>. A condição de miséria é tal que não há clareza suficiente para afirmar com certeza nem obscuridade total para negar com certeza. Pois o conceito de miséria não é não poder ter o que se deseja, mas sim não poder deixar de desejar o que não se pode ter. “Apesar da visão de todas as nossas misérias que nos tocam, que nos apertam a garganta, temos um instinto que não podemos reprimir e que nos eleva”<sup>80</sup>. O estado de miséria é aquele marcado pela concupiscência em que predomina o amor próprio. Mas mesmo em face do domínio do amor próprio, característico desse estado pós-lapsariano, ainda reside na alma do ser humano um resquício de sua primeira natureza, a qual Pascal faz referência de várias maneiras: “uma luz confusa de seu autor... um vago instinto impotente da felicidade da sua primeira natureza”<sup>81</sup> “... temos uma ideia da felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo”<sup>82</sup>. Essa vaga lembrança de seu estado pré-lapsariano não é forte o suficiente para servir de suporte e fundamento para o ordenamento político, mas também não é fraca o bastante para ser ignorada em absoluto.

De sorte que o sentimento que mais o atinge nesse estado de obscuridade é a inquietação<sup>83</sup>. Pela luz natural ele não pode repousar seguro na certeza de que Deus não existe, e em decorrência disto erigir um ordenamento que autorize as piores atrocidades, à semelhança

---

<sup>78</sup> L471-B441

<sup>79</sup> L131-B434

<sup>80</sup> L633-B411

<sup>81</sup> L149-B430

<sup>82</sup> L131-B434

<sup>83</sup> L429-B229

da máxima estabelecida pelo personagem da novela de Dostoiévski<sup>84</sup> dois séculos mais tarde: se Deus não existe tudo é permitido. Esse estado de inquietação que marca a condição humana também não se satisfaz com um regramento que tenha sua origem nas duas leis que se bastam para reger a república cristã<sup>85</sup> (igreja): o amor a Deus e ao próximo. Por uma razão muito óbvia o ordenamento político não pode ser fundado sobre nenhuma dessas duas posições extremadas acerca da justiça: *porque sempre existem pessoas más*<sup>86</sup>. Sendo assim, um ordenamento político que prescindisse da existência de um ser moral universal em nada diferiria de um estado de tirania. Um ordenamento dessa natureza poderia se permitir os piores absurdos e não haveria no ser humano nenhum sentimento ou anseio pelo justo. Por outro lado, pelo mesmo motivo de serem maus os homens, o ordenamento político não pode se fundar na justiça divina. Pois, embora as duas leis que regem a república cristã se refiram ao princípio da lei evangélica, e, desse modo, derivam da justiça divina revelada, os homens a quem elas pretenderiam governar no ordenamento político são maus e não haveria disposição nem boa vontade para se submeterem a um ordenamento que se valesse desse princípio de justiça.

Desse modo, não se trata de tentar explicar o ordenamento político como um desenvolvimento natural das relações humanas regido por uma justiça genuína, presente nas leis naturais, que escoa de sua fonte originária e transcorre através das leis humanas, podendo, inclusive, ser reconhecida nelas. Embora existam “sem dúvidas leis naturais”<sup>87</sup>, o acesso a essas leis por meio da razão encontra-se interdito pela corrupção que esta sofreu com o advento do pecado original. Nem tampouco o ordenamento político pode ser explicado a partir de uma concepção natural e isento de qualquer princípio de moralidade. O solo em que nasce o ordenamento político não pode ser nem o da absoluta presença de um princípio de justiça em

---

<sup>84</sup> F. Dostoiévski - O diálogo com o demônio (in Irmãos Karamazov, 1879)

<sup>85</sup> L376-B484 – ou também pode-se referir a essas duas leis como elas aparecem no frag. L373-B476: amar a Deus e odiar só a si mesmo.

<sup>86</sup> L103-B298

<sup>87</sup> L60-B294

que a razão humana esteja completamente habilitada para retirar dele ou reconhecer nele as regras para erigir esse ordenamento, nem tampouco o da absoluta ausência desse princípio, de modo que o ordenamento político valide qualquer lei. A ignorância acerca da justiça não é a justificativa para a formação de um ordenamento essencialmente injusto. O ordenamento político é desenvolvido pelo homem no seu estado de concupiscência e de algum modo fará referência à justiça.

## **2. O Fundamento da ordem**

Diante da impossibilidade identificada de fundamentar o ordenamento político nem na ausência absoluta da justiça divina nem na sua presença imanente nas leis humanas, surge, diante desse impasse, uma potência sobre a qual o ordenamento político será erigido, conforme Pascal. Trata-se de reconhecer a legitimidade da força como potência fundadora desse ordenamento. Já nos referimos à esse tema da força como fundadora do ordenamento político no segundo capítulo, mas precisamos retomá-lo aqui para estabelecer a sua relação com a justiça. Mas para seguirmos o curso proposto no início desse capítulo retornemos ao fragmento L60-B294.

De acordo com o fragmento em análise, abandonada a via da justiça como o fundamento do ordenamento político, o costume aparece como a alternativa viável e mais real que objetivamente funda a ordem. No capítulo anterior afirmamos que Pascal via o ordenamento político como o resultado da atuação conjunta da força e da imaginação. Sendo assim, pode parecer um contrasenso estabelecer agora um novo fundamento para a ordem estabelecida. Mas, de fato, não há uma contradição entre o que afirmamos lá e o que ora apresentamos. Seria um contrasenso se tomássemos o costume como o fundamento da ordem e ele fosse apreendido

aqui como um elemento sem nenhuma relação com a força ou com a imaginação. Mas esse não é o caso, pois, para Pascal, o costume é compreendido como um artifício da imaginação dos homens e que, no fundo, age em função da força. Logo, a potência que real e efetivamente funda o ordenamento é a força. É verdade que encontramos nos *Pensamentos*, inclusive no presente fragmento, muitas nuances da noção de costume que Pascal subscreve de Montaigne. Mas, isso não significa que não houvesse entre os dois autores uma divergência conceitual sobre o tema. Pois claramente essa discordância é anunciada no fragmento L525-B325<sup>88</sup>.

Conforme Erich Auerbach<sup>89</sup>, a divergência entre Montaigne e Pascal acerca do costume pode ser explicada muito mais pelo caráter de Pascal do que pelas circunstâncias históricas que marcaram o cenário político de cada um desses grandes pensadores. De acordo com o comentador, “as variações do hábito não eram motivo de horror ou desespero”<sup>90</sup> para Montaigne, que possuía uma “mente livre, flexível, tolerante e não sentia necessidade de uma ordem fixa e absoluta”<sup>91</sup>. Já para Pascal, havia a necessidade de uma tal ordem e ele a teria buscado com “paixão às vezes imperiosa, pois ansiava aqui e agora pelo determinado”<sup>92</sup>. Desse modo, o conceito de costume é tratado por Montaigne como autônomo e Pascal lhe teria subtraído essa autonomia:

Mas parece-me que foi o caráter de Pascal, mais do que as circunstâncias históricas, que o levou a um juízo mais severo do conceito de hábito, considerando-o um mal puro e simples e substituindo-o discretamente por um outro conceito inteiramente diverso: a força. De fato, podemos ler a mesma coisa em Montaigne, pois ele diz que devemos obedecer à lei, não porque seja justa, mas porque vige, porque tem força. Mas, de acordo com Montaigne, ela tem força e vigência apenas porque se baseia no hábito. Pascal tende a privar o

---

<sup>88</sup> Montaigne está errado. O costume não somente deve ser seguido porque é costume e não porque é razoável e justo, mas o povo o segue por esta única razão: acredita que ele é justo. Senão ele não o seguia mais, embora fosse costume, pois só nos queremos submeter à razão ou à justiça. O costume sem isso passaria por tirania, mas o império da razão e da justiça não é menos tirânico do que o da deleitação. São princípios naturais do homem. (Pascal, *Pensamentos* L525-B325).

<sup>89</sup> Erich Auerbach, *Ensaio de Literatura Ocidental*, pp.170,171

<sup>90</sup> Idem. p.170

<sup>91</sup> Idem p. 170

<sup>92</sup> Idem p. 170

hábito de sua autonomia, considerando-o mera função da força, mantido apenas pela força. Ele toca num problema do qual Montaigne jamais tratou, o da relação entre hábito e força. (Erich Auerbach, *Ensaio de Literatura Ocidental*, p.171).

Parece que a divergência entre os dois pensadores acerca do costume também pode ser explicada pela relação que este mantém com a força. De acordo com Montaigne o costume tem a preeminência sobre a força. “Em suma, a meu ver, não há o que o costume não faça ou não possa fazer, e com razão afirma Píndaro, ao que me disseram, ser o hábito o rei e imperador do mundo”<sup>93</sup>. Ora, quando comparado esse trecho dos *Ensaio*s com o fragmento L554-B303, fica evidente essa inversão de polo da relação entre a força e o costume: “a força é a rainha do mundo e não a opinião, mas a opinião é aquela que usa da força”. Essa ideia vai ganhando força nos *Pensamentos* e formando um claro contraste com a compreensão de Montaigne acerca da relação entre a força e o costume. A opinião é o fruto do nossos juízos que são formados pela influência da imaginação sobre nós. Essas impressões que formam a opinião variam de acordo com a perspectiva com que julgamos um determinado evento ou objeto. E, por esse motivo, as opiniões podem se sobrepor umas às outras, mas isto só ocorre pelo fato de não serem fundamentadas na verdade, pelo menos por não sentirem “a verdade delas onde ela está e porque colocando-a onde ela não está, as suas opiniões são sempre falsas e malsãs” (L93-B328). Desse modo, a opinião é um tipo de juízo habitual, um juízo que se forma a partir do hábito que se deixa levar pela imaginação. Nesse sentido, podemos equiparar a opinião com um tipo de costume. “Por que se seguem as antigas leis e as antigas opiniões? Será que elas são mais sadias? Não, mas são as únicas e nos tiram a raiz da diversidade” (L711-B301), e também: “...acredita que a verdade se pode encontrar e que ela está nas antigas leis e costumes, acredita nelas e toma a sua antiguidade como uma prova de sua verdade (e não apenas de sua autoridade (temerária) sem (razão) verdade)” L525-B325.

---

<sup>93</sup> Montaigne, *Ensaio*s, Livro I, cap. XXII. (Coleção Pensadores, p 64).

A opinião agindo em conjunto com a imaginação também funda um império, mas trata-se de um império de vida curta, pois a imposição da força logo se faz presente: “o império fundado na opinião e na imaginação reina algum tempo e esse império é suave e voluntário. O da força reina sempre. Assim, a opinião é como a rainha do mundo, mas a força é o seu tirano” (L665-B311). Como bem observou Auerbach: “hábito sem força, é o que ele (Pascal) chama de grimace (fingimento), e Pascal tem certo prazer em colecionar exemplos nos quais a grimace é obrigada a ceder à força, bem como em rebaixar o hábito a mera imagination ou opinion” (Erich Auerbach, *Ensaio de Literatura Ocidental*, p.171). Dentre esses exemplos de ataque da força à *grimace*<sup>94</sup> certamente se encontra aquele em que o “simples soldado toma o barrete quadrado de um primeiro presidente e o faz voar pela janela” (L797-B310). Este fragmento retrata claramente a fragilidade do ordenamento enquanto ele se apóia apenas no costume. O texto indica essa real possibilidade de ataque da força ao estamento, tornando-o vulnerável. E nesse embate, fica evidente quem, realmente, é a rainha do mundo. Apenas a título de exemplo, um império fundado apenas na opinião seria o equivalente a um contrato em que não houvesse a figura de um poder que obrigasse as partes contratadas a honrá-lo, Hobbes percebeu a necessidade de um poder que obrigasse as partes a cumprir a palavra empenhada, sem o qual o contrato não teria, efetivamente, nenhum valor.

De acordo com Auerbach, a visão pascaliana de um ordenamento político que encontra a sua legitimidade no costume é o resultado de uma fusão entre o pensamento de Montaigne e a visão radical de Santo Agostinho: “combinam-se então a visão de Montaigne sobre a justiça como mero hábito e a visão radical de Santo Agostinho sobre o mundo como reino do mal, resultando, como dizíamos mais acima, numa concepção do costume como emanção da força, puro capricho do mal” (Erich Auerbach, *Ensaio de Literatura Ocidental*, p.171). Da junção

---

<sup>94</sup> Grimace é traduzido para o português por Mario Laranjeira (versão de Luis Lafumá) como ‘posição’ e Sérgio Milliet (edição Brunschvicg “Coleção Pensadores”) traduz o mesmo termo por ‘aparência’.

dessas duas ideias Pascal teria formulado uma concepção de ordem política fundada na força. Mas gostaríamos de destacar que no nosso entendimento a força não é, necessariamente, o mal, como parece sugerir Auerbach em sua análise. O mal em Pascal reside inteiramente na concupiscência que, a partir da queda, tornou a segunda natureza humana. Como a natureza humana tornou-se corrompida é natural que uma potência como a força se torne o árbitro na administração dos bens temporais, objeto da concupiscência. Diante dessa visão pessimista do mundo Pascal só pode enxergar uma potência capaz de ser o fundamento do ordenamento político. Essa potência é a força porque ela é a única capaz de estabelecer a ordem num cenário marcado por homens dominados pela concupiscência em que a disputa pelos bens temporários levaria, invariavelmente, a intermináveis conflitos. Pois, “não encontraram outro meio de satisfazer sua concupiscência sem causar mal aos outros” (L74-B454). E como a fonte de nossas ações estão ou na força ou na concupiscência, entendemos que, nesse caso, a força é um tipo de remédio amargo para tentar sanar os malefícios causados pela concupiscência. Até porque, as ações que tem a força como motivadora são as involuntárias, enquanto que as voluntárias nascem da concupiscência (L97-B334). Isso evita a desordem generalizada e a guerra civil, vista do ponto de vista político de Pascal como o pior dos males (L94-B3130, L81-B299). A concórdia cívica é obtida por intervenção da força num estado caótico, a força permanece como mantenedora desse estado de concórdia para evitar a sublevação. Conforme descrevemos no capítulo anterior, depois de estabelecido o partido dominante, a força se associa à imaginação na administração do poder no interior do ordenamento. A imaginação expõe todos os signos de poder com seus aparatos para esconder, em certa medida, a real potência por trás desse ordenamento. Mas a força não se retira, ao menor movimento que possa questionar o ordenamento ou ameaçar a segurança que a concórdia cívica estabeleceu por meio da força, ela se mostra. Nesse sentido, o ordenamento é visto por Pascal como uma solução paliativa para as nossas relações sociais e políticas. O ordenamento político é uma maneira constrangedora

de acomodar o maior número possível de interesses individuais. O contorno que circunda os limites dessas relações é a necessidade e não mais a natureza. Se quisermos nos referir a ela como natureza, ainda podemos, mas não mais no sentido original, o que também procuramos descrever no capítulo anterior. Por se tratar de uma natureza corrompida, a marca característica dessas relações sociais é a necessidade. Somos determinados por uma necessidade natural a nos submetermos às arbitrariedades da força, pois não dispomos mais da justiça para fundar a ordem nem para administrar as relações no interior dela. É nesse sentido que devemos entender que o verdadeiro direito vem da espada<sup>95</sup>. A força por ser uma qualidade paupável e, conseqüentemente, reconhecível dita o direito num cenário caracterizado por homens concupiscentes. Assim, o ordenamento político não aparece para Pascal como um bem intrínseco à natureza humana nem como um fim a ser realizado na sociedade. Onde se percebe o afastamento de Pascal das teorias políticas que concebem o ordenamento político como uma engenhosidade e artifício da razão humana, isto é, um contrato. Pois se ele se dá pela necessidade imposta pela concupiscência, fica privado de toda liberdade. A necessidade exclui, por sua própria definição, a liberdade. De maneira que o ordenamento político não pode ser o resultado de um cálculo da razão como o pensou Hobbes. Do mesmo modo, essa noção pascaliana do ordenamento fundado na força o afasta radicalmente da teoria mais tradicional que vê o ordenamento social como uma consequência natural da realização do fim do homem, como pretendeu Aristóteles.

Embora o ordenamento político na compreensão de Pascal seja fundado na força, precisamos destacar que trata-se de força justificada e não a força injustificada, o que seria a violência. Mais adiante retomaremos e exploraremos melhor esse tema ao tratarmos da noção de tirania, mas é necessário indicar aqui que o ordenamento fundado na força também fará referência à justiça. Ora, do mesmo modo que ao tratarmos da relação entre as justiças no ponto

---

<sup>95</sup> L85-B878

anterior afirmamos, na esteira de Mesnard, que a terceira perspectiva pascaliana sobre a justiça nascia da relação do homem sem Deus, mas que se reportaria ainda à justiça essencialmente justa, o mesmo o fará o ordenamento fundado na força.

### 3. A Legitimidade da Ordem

Retornando ao fragmento L60-B294 e comparando-o com o fragmento L103-B298 podemos verificar que o ideal seria que a justiça fosse o fundamento da ordem política, mas diante da condição dos homens é necessário que a força o seja. “É justo que o que é justo seja seguido; é necessário que o que é mais forte seja seguido” (L103-B298). Há claramente uma oposição entre o justo e o necessário. Como indicamos acima, as relações sociais a partir da queda são determinadas pela necessidade. A condição humana é tal que ela não pode mais se deixar governar pelo justo, de maneira que só lhe resta uma potência incontestável para ordenar a sociedade e fundar o Estado. Isto não quer dizer que o ordenamento não se referirá de nenhum modo à justiça. De fato, a natureza das leis estabelecidas no interior desse ordenamento não são justas em si mesmas. Elas não são essencialmente justas porque não derivam de uma essência justa, isto é, da lei natural. As leis positivas não obtêm o seu caráter justo por serem inscrição positiva da lei natural no ordenamento dos homens. De modo que a justiça das leis humanas é oblíqua, e se não podemos falar de uma justiça essencial no ordenamento fundado na segunda natureza humana, podemos nos referir a ela como uma justiça adjacente, uma vez que elas não possuem, de fato, uma justiça inerente, como formulou muito bem Martine Pécharman:

La loi positive que l'on a libérée de toute dépendance à l'égard de la justice essentielle est immédiatement ou en elle-même sans justice, la justice n'est pas son essence, mais parce qu'il est juste de lui obéir en tant que loi, on peut lui attribuer la propriété de justice comme une dénomination extrinsèque. La loi positive est juste en tant qu'il est juste qu'elle soit suivie, la justice ne lui est

pas inhérente, mais seulement adjacente. (Marine Pércharman. *Pascal et le Politique*, p. 126).

Num ordenamento em que a justiça fosse o fundamento seria possível conceber a realização de valores que no íntimo aspiramos e desejaríamos ver presentes na sociedade. Por exemplo, a igualdade na distribuição dos bens (L81-B299). Sem dúvidas a distribuição desigual dos bens é uma realidade que assombra e inquieta a razão, pois é fonte de muitas injustiças sociais. Essa realidade, que do ponto de vista ético só pode ser vista como uma anomalia do sistema, do ponto de vista político e prático é uma realidade justificada. Esse caráter utópico, por assim dizer, não recebe acolhida na leitura que Pascal faz do ordenamento político, justamente porque ele não é fundado na justiça. Seria inteiramente concebível essa igualdade num sistema em que a justiça fosse o fundamento, mas como não é o caso, a desigualdade entre os bens é justificado.

Outro exemplo de reivindicação de nossas aspirações políticas que só seriam possíveis num ordenamento político fundado na justiça é o da habilidade do nosso governante, isto é, da recompensa pelo mérito, como já havíamos abordado brevemente no primeiro capítulo<sup>96</sup> e retomamos aqui. Esse anseio do coração humano de ver a justiça sendo praticada nas relações sociais passa pela compreensão de que cada um deveria receber o que lhe é devido. Então é justo, como imagina o senso comum que de fato é o que ocorre, que o mérito seja compensado com justiça. Mas essa exigência nem sempre ocorre num ordenamento fundado pela força, pelo contrário, é muito raro identificar essas ocorrências, fazendo delas não a regra, mas a exceção. A mera tentativa de querer compensar o mérito é o que Pascal chama de *capricho de cada indivíduo* no fragmento L60 – B294 e que não pode ser o fundamento do ordenamento. O resultado dessa política seria a *confusão*, pois cada um se acha tão merecedor quanto o outro nessa relação. Essa ideia de compensação do mérito como um princípio de confusão aparece

---

<sup>96</sup> Indicar a página ...p.50

muito viva em outros fragmentos dos *Pensamentos*, como é o caso do fragmento L977-B320. Aqui Pascal apresenta uma postura que ele mesmo teria censurado no fragmento L60-B294, a saber, a de analisar e perscrutar o fundamento de uma lei. Essa prática não é recomendada por Pascal pelo fato de que é “um jogo certo para tudo perder”, pois todas as leis humanas, ao serem minuciosamente examinadas, se revelam desprovidas de um fundamento genuinamente justo e isto pode por em risco o ordenamento. Contudo, contrariando o seu próprio conselho, talvez por conta da sua motivação ser mais pedagógica do que revolucionária, ele começa a demonstrar como a lei da sucessão ao trono se revela como uma lei estúpida. “Que existe de menos razoável do que escolher, para dirigir um Estado, o filho mais velho de uma rainha? Não se escolhe para dirigir um navio aquele dentre os passageiros que pertence a melhor família” (L977-B320). A comparação entre o Estado e o navio é clássica assim como a comparação entre o piloto e o governante. Nesse primeiro momento Pascal chama a atenção para a falta de razoabilidade do critério que justifica a lei. Mas ele vai mais além. Mais do que desprovida de razão, tal lei também é injusta, afirma ele: essa lei seria ridícula e injusta. No que consiste a ridicularidade da lei é fácil de se observar, mas e a sua injustiça? Por que ela é injusta? Ela se revela injusta porque o critério não é exclusivamente o mérito. Pode ser que haja um candidato mais capacitado para conduzir o barco ou melhor preparado para governar o Estado, mas quem decidirá? Não há consenso quando se trata de decidir sobre o mérito, isso se deve ao *desregramento dos homens*. Logo, é necessário vincular a escolha a um critério que seja incontestável: “é o filho mais velho do rei”. Esse critério é eficiente para evitar as disputas, pois “a razão não pode fazer melhor”. Assim, uma lei que a princípio se mostra ridícula e injusta, ao ser analisada mais de perto, ela ainda conserva essas características, mas diante da impossibilidade de encontrar um critério que não sofra desse vício, ela passa a ser justificada. Essa consideração deve ser feita em relação a todas as outras leis. O que as torna justificadas não é o caráter de justiça que o povo imagina que elas possuam, mas sim, a impossibilidade que

nos encontramos de substituí-las por outras que sejam, de fato, justas. Trocar uma lei por outra por achar que as atuais são injustas é um princípio de injustiça que o fragmento L60-B294 denuncia como perigoso para todo o ordenamento.

Esse mesmo quadro da recompensa do mérito ganha uma tonalidade de cores mais vivas na imagem que Pascal utiliza no primeiro dos *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes*. Ele afirma aqui que a condição dos grandes é semelhante a de um náufrago que é confundido com o rei de uma determinada ilha que desaparece na mesma ocasião da chegada do náufrago. Por possuir uma fisionomia muito semelhante a do rei desaparecido, ele é tomado pelos nativos e confundido com o rei. Num primeiro momento ele até tenta desfazer o engano, mas, ao final, decide se entregar à sua boa sorte. Então ele é tratado e se deixa tratar, daí por diante, com todos os louvores dignos do rei. O náufrago passa a conviver, a partir de então, com dois pensamentos<sup>97</sup>: o primeiro que denuncia a sua verdadeira condição e o segundo pelo qual ele mesmo se reconhece e se deixa reconhecer como rei. Esse segundo pensamento aponta para um aspecto bastante relevante na formulação do pensamento político de Pascal, que é aquele da relevância da aparência no interior da ordem estabelecida. Desde a aparência física do náufrago com o rei desaparecido (“tendo muitas semelhanças de corpo e rosto com esse rei”) até o pensamento com o qual ele lida exteriormente com o povo, destacam essa característica marcante da aparência no ordenamento. A ordem estabelecida pela força é um ambiente em que predomina a aparência. Mas nunca é só a aparência, é aparência significativa, aparência que ostenta um poder real por detrás de si. A força é uma grandeza reconhecível e geradora de efeitos. Todos os signos de poder na ordem estabelecida pela força são referência de poder real: “quanto mais braços se tem, mais se é forte. Ser bravo é mostrar a própria força” (L95-B316).

---

<sup>97</sup> Mas, como não podia esquecer sua condição natural, ele refletia que não era aquele rei que esse povo procurava, e que esse reino não lhe pertencia. Assim ele tinha um duplo pensamento: um pelo qual agia como rei, outro pelo qual reconhecia seu estado verdadeiro, e que não fora mais que o acaso que o havia colocado no lugar em que estava. Ele escondia este último pensamento e descobria o outro. Era pelo primeiro que ele tratava com o povo, e pelo último que tratava consigo mesmo. (Pascal, *Três Discursos sobre a Condição dos Grandes – primeiro discurso*).

Portanto, prevalece no interior do ordenamento social e político um jogo de aparências que é orquestrado pela imaginação. É possível avaliar o valor e a utilidade do ordenamento político também por esse viés. As aparências contam muito não só porque elas são signos de força mas também porque não temos a capacidade de distinguir uns aos outros pelas qualidades interiores. “Que não se zombe mais, pois, dos que se fazem homenagear por seus cargos e funções, porquanto só se ama alguém por qualidades de empréstimo” (L688-B323).

A analogia do discurso com a condição dos grandes pretende expor a natureza fortuita da condição e da posse dos bens que lhes pertencem. Entendemos que isto significa que no que diz respeito à distribuição e posse dos bens o acaso tem participação direta. Ora, onde opera o acaso não existe espaço para o mérito. Sendo assim, tanto os bens pessoais, aqueles bens que são inerentes à pessoa – a saúde, a inteligência, a liberdade – quanto os bens materiais – riqueza, poder político, posição social – não podem ser considerados uma posse merecida no sentido mais rigoroso. Antes, o que faz de uma pessoa detentora de um determinado bem é simplesmente o acaso. Desse modo, o que distingue os grandes do povo comum não é uma superioridade impressa em seu caráter ou uma alteração em sua constituição genética ou mesmo a excelência de suas ações, mas tão somente a quantidade de bens que possuem e a posição que o acaso encarregou de colocá-los no interior da ordem estabelecida.

Mas o que vos é inteiramente comum a ele é que o direito que tendes ao vosso reino não é nada fundado, não mais que o dele, sobre alguma qualidade e sobre algum mérito que esteja em vós e dele vos torne digno. Vossa alma e vosso corpo são de si mesmos indiferentes à condição de barqueiro ou à de duque; e não há nenhum vínculo natural que os ligue a uma condição de preferência a uma outra. (Pascal, *Três Discursos sobre a Condição dos Grandes – primeiro discurso*).

Esse texto aponta para duas verdades igualmente importantes para o pensamento político de Pascal: a presença dominante do fortuito na distribuição dos bens e das condições dos homens, bem como a necessidade de se respeitar e submeter a esse regramento estabelecido.

Assim, por mais ridícula que uma lei possa parecer, como procuramos exemplificar um pouco mais acima, ou, por mais que os cargos e as condições não estejam numa relação de justaposição com o mérito, elas se tornam razoáveis e necessárias ao funcionamento da ordem devido ao desregramento em que se acha a condição humana. É necessário que uma grandeza incontestável se apresente como critério de decisão entre os impasses.

Como se faz bem em distinguir os homens pelo exterior, não pelas qualidades interiores! Qual de nós passará primeiro? Quem cederá o lugar ao outro? O menos hábil? Mas eu sou tão hábil quanto ele. Será preciso nos batermos por isso. Ele tem quatro lacaios e eu só um. Isso é visível: basta contar; cabe-me ceder e sou um todo se o contesto. Eis-nos em paz por esse meio, o que é o maior dos bens (B319).

A analogia do naufrago com a condição dos grandes é clara em todos os aspectos com exceção de um: a confusão dos nativos. Pascal adverte para o fato de que embora o acaso tenha se encarregado de colocá-los na posição em que eles se encontram e com os bens que eles possuem, e que tal posse e posição não decorrem de um direito natural, não obstante isso, eles os possuem com legitimidade. Ao passo que o personagem da alegoria seria obrigado a revelar o seu segredo e desfazer o engano dos nativos. Já na vida real, os homens de posição não deveriam abdicar de usufruir dos bens que se acham em suas posses nem de exercer os cargos que lhes foram confiados.

Esse texto do primeiro discurso nos chama a atenção para a necessidade de reconhecer a legitimidade do ordenamento estabelecido. Embora ele não seja exatamente a correspondência da recompensa do mérito, nem por isso ele é ilegítimo. Essa ideia está bem alinhada com aquela que aparece nos *Pensamentos* sobre um ordenamento fundado na força e que possui legitimidade<sup>98</sup>. “É justo que o que é justo seja seguido, é necessário que o que é forte seja seguido...Assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é

---

<sup>98</sup> L103-B298; L81-B299

forte fosse justo” (L103-B298). É importante salientar que o domínio da força não é o da justiça, mas no ordenamento político a força fará referência à justiça. Não se trata de um ordenamento fundado na violência, o poder que funda a ordem e o mantém é força justificada. O fragmento em questão nos informa que “a força contradisse a justiça e disse que ela era injusta, e disse que era ela, a força, que era justa”. Ora, esse gesto, a princípio, tirânico da força revela uma tendência da própria força no estabelecimento da ordem: ela, a força, quer ser justa. Portanto, podemos inferir dessa intensão da força em se passar pela justiça, mais do que uma arbitrariedade, mas uma exigência que o próprio ordenamento social e político exige, pois os homens só querem estar debaixo da razão e da justiça<sup>99</sup>. Assim, o ordenamento fundado na força recebe a sua legitimidade porque está fundado sobre uma potência justificada.

## **4. As Relações Entre as duas Justiças**

### **4.1. A Relação de Semelhança – A Ordem Vista Como um Quadro da Caridade –**

As razões dos efeitos marcam a grandeza do homem, por ter retirado da concupiscência uma tão bela ordem (L106-B403). Grandeza do homem em sua concupiscência mesmo, por ter sabido retirar dela um regulamento admirável e por ter feito em consequência um quadro da caridade (L118-B402).

Temos procurado apresentar até aqui o fundamento do ordenamento político como sendo a força e a justificativa para esse fundamento é dada por Pascal em virtude da condição humana, isto é, diante de uma humanidade marcada pela concupiscência é necessário um critério visivelmente eficiente para estabelecer o ordenamento político. Ora, o ordenamento social e político na visão de Pascal não parece muito positivo. Nem mesmo poderíamos dizer que Pascal

---

<sup>99</sup> L 525-B325

via o ordenamento político como um bem por meio do qual Deus nos tira do caos introduzido pelo pecado original, conforme propôs seu amigo Jean Domat<sup>100</sup>. De igual modo, o ordenamento social e político na concepção pascaliana não é entendido como um bem extraído do amor próprio como propõe Nicole<sup>101</sup> na sua visão sobre modo positiva do ordenamento social. Se Pascal o reputa como *um regulamento admirável* no fragmento citado acima e de uma *bela ordem*, é porque existe nela algo a ser admirado e apreciado. É um regulamento que funciona por gerar efeitos que simula os efeitos da caridade. No entanto, é preciso manter em vista que ela ainda assim é uma ordem ou regulamento determinado pela concupiscência e nesse sentido poderíamos nos referir a ela, seguindo Maria Isabel Limongi, como uma *ordem da concupiscência*<sup>102</sup>. Pela dinâmica de sua formação e considerada em si mesma ela pode ser vista como um mal mais do que um bem, pois seu fundamento não é a justiça genuína. É um mal por caracterizar-se por um processo de dominação, um ambiente regido pela força e marcado pela dissimulação, uma sociedade injusta (no sentido mais rigoroso do termo), composta por seres odiosos. Contudo, ela é um mal necessário, pois pior que uma ordem fundada na força é a total desordem<sup>103</sup>. Desordem aqui entendida como a desordem social e política já assumida desde o princípio como um reflexo ou consequência da desordem ocorrida na natureza humana por ocasião da queda. Por isso o ordenamento fundado na força opera como uma espécie de castigo também, um reordenamento forçado. Nesse sentido a ordem é um bem por gerar o bem social, mesmo que às expensas da força, e por essa perspectiva seus efeitos simulam a caridade. Veremos mais adiante, que no fundo, o ordenamento fundado na força também é um castigo, uma pena, que o homem está submetido justamente. Mas mesmo nesse ordenamento marcado por características tão negativas, ainda é possível detectar aquele aspecto

---

<sup>100</sup> Jean Domat, *Les Loix civiles dans leur ordre naturel*

<sup>101</sup> Pierre Nicole, *Les Essais de Morale*

<sup>102</sup> Ver Maria Isabel Limongi. *Pascal e a ordem da concupiscência*. Kriterion, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006

<sup>103</sup> L977-B320, L94-B313

da natureza humana que torna o homem grande. Pois ser grande é reconhecer-se miserável: “são misérias de grande senhor. Misérias de um rei despossuído” (L116-B398).

Pascal reconhece, apesar de tudo, que o ordenamento estabelecido pela concupiscência, isto é, a ordem política que tem como fundamento a força, é *admirável*. É um ordenamento admirável porque funciona mesmo sendo estabelecido pela concupiscência. Ele é um regulamento admirável não porque ele é a imitação de um ordenamento perfeito, mas sim, porque ele é o resultado fantástico da acomodação dos interesses dos homens dominados pela concupiscência. Uma arte que é capaz de acomodar os interesses conflitantes no seio de uma comunidade dominada pela concupiscência. Uma arte que faz uso do princípio do amor próprio, a marca mais evidente da corrupção de sua natureza, para se organizar enquanto corpo político: “usou-se como se pôde da concupiscência para fazê-la servir ao bem público” (L210-B451). Arte aqui entendida não como o produto de uma técnica aperfeiçoada, como um engenho da razão humana, como proposto pelos contratualistas; mas como a capacidade de criar, a partir de um jogo de necessidades um regramento que sirva de solução, mesmo que temporariamente, no meio de um ambiente marcado por desejos conflitantes. A admiração está no modo como o homem é capaz de retirar de um ambiente tão antagônico que só poderia resultar na mais absoluta desordem, um princípio que gera uma certa harmonia. Toda essa harmonia do regramento tem a sua origem naquele fundo vil do ser humano e, portanto, não passa de dissimulação, mas mesmo assim, põe o mundo em ordem. “Foram fundamentadas e tiradas da concupiscência regras admiráveis de polícia, de moral e de justiça” (L211-B453).

Do mesmo modo, ela não é uma bela ordem porque ela é tirada da primeira natureza do homem, de onde se supõe ter havido as grandezas realmente belas e boas, ao contrário, ela é bela porque ela é retirada da concupiscência, isto é, da segunda natureza. Nesse sentido, a ordem política não deve ser tomada como prova de que o homem tem em si mesmo uma natureza capaz do bem e uma ideia da felicidade inata. Embora essa potencialidade esteja inscrita na natureza humana

como marca de sua primeira natureza, ela atualmente é apenas um traço vazio<sup>104</sup>. A ordem política é uma bela ordem não porque ela é tirada de princípios da natureza humana no seu estado original. Ela é retirada da segunda natureza, de um estado de desordem como observou muito bem Martine Pécharman:

L'ordre politique n'est pas un "bel ordre" parce qu'il serait tiré de ce qui se rapporte à la première nature dans la double condition de l'homme, il est admirable d'être tiré de la seule concupiscence, et c'est à l'inverse la grandeur de l'homme qui s'infère de l'existence d'un ordre établi sur un pur principe de désordre. (Martine Pécharman, *Pascal et la politique*, p.121).

Ainda, a ordem retirada da concupiscência é comparada com um quadro da caridade. O uso do termo quadro é proposital para demonstrar que o ordenamento político é uma imagem imprecisa da ordem da caridade e não uma correspondência perfeita dela. Por isso ela é comparada com um quadro (*tableau*) e não com um retrato (*portrait*)<sup>105</sup>. O quadro, diferentemente do retrato, não é uma cópia perfeita do modelo original. Ele é uma referência imprecisa enquanto o retrato é uma imitação bem feita. O uso dessa analogia do quadro e do retrato era muito familiar a Pascal e remete, de certo modo, ao método de interpretação das Escrituras<sup>106</sup>.

Mesmo não sendo a realização da justiça no seu sentido originário, a ordem estabelecida faz referência à ordem original na medida em que ela também cria a sua justiça. Não podendo lançar mão dos recursos da ordem da caridade, a força e a imaginação reproduzem no interior da ordem política ações que geram efeitos parecidos aos que produz a ordem da caridade. Mas é mera aparência, não há, de fato nenhuma identidade ou correspondência. A nossa justiça é

---

<sup>104</sup> L148-B425

<sup>105</sup> O uso desses dois termos no fragmento L578-B26 ilustra muito bem o sentido do uso do termo quadro (*tableau*) no fragmento L118-B402. “*A eloquência é uma pintura do pensamento, e assim, aqueles que, depois de terem pintado acrescentam ainda algo, fazem um quadro (tableau) e não um retrato (portrait)*” (L578-B26). Ver também o fragmento L260-B678 que mostra o aspecto figurativo do termo *portrait*.

<sup>106</sup> Pascal, seguindo Agostinho, adotou o método alegórico de interpretação das Escrituras e vários fragmentos dos *Pensamentos* estão classificados com esse tema. Na edição de Luis Lafumá eles estão reunidos nos blocos L245 – L276. Quanto ao método de interpretação das Escrituras ver: Luis César Oliva, *As marcas do sacrifício – um estudo sobre a possibilidade da história de Pascal*, cap. 4.

circunstancial, a nossa felicidade é passageira, a nossa verdade é inconstante. O ordenamento político é apenas uma imagem do ordenamento perfeito. Mas essa comparação não deve encorajar o leitor a vislumbrar a possibilidade de trazer para a compreensão política de Pascal qualquer vínculo com a tradição. Essa visão da ordem estabelecida como uma imagem da caridade não é a realização do fim do homem na sociedade política e também não é a realização da justiça eterna nas leis humanas. Não há nenhuma insinuação no sentido de estabelecer uma correspondência imediata entre a cidade dos homens e a cidade de Deus. Ele é, antes de tudo, uma “falsa imagem: usou-se como se pôde da concupiscência para fazê-la servir ao bem público. Mas isso não passa de fingimento e de uma falsa imagem da caridade” (L210-B451). No entanto, ela remete à caridade na medida em que simula os seus movimentos gerando efeitos semelhantes.

A analogia da nossa justiça como uma imagem da justiça eterna não é original. Provavelmente Pascal tenha se inspirado novamente em Montaigne que já havia postulado uma formulação semelhante.

A justiça em si, em seu estado natural, é universal e tem regras diferentes e mais elevadas do que essa justiça especial, nacional e condicionada às necessidades dos governos: “não temos modelo sólido e positivo do verdadeiro direito e da justiça perfeita; temos apenas uma imagem, uma sombra”. (Montaigne, *Ensaio*, Livro III, Cap. 1 – *Coleção Pensadores*, p 368).

O princípio que opera no interior da ordem estabelecida é o da concupiscência e não o do amor. Por esta razão os movimentos da concupiscência são insuficientes para transpor o abismo e igualar os efeitos dela aos efeitos da caridade. Os efeitos produzidos pela concupiscência só possui a aparência que se assemelha aos efeitos da caridade. A distância é infinita assim como infinita é a distância entre *a nossa justiça e a justiça divina* (L418-B233). A ordem produzida pela concupiscência não altera a natureza daquele fundo mal que se acha na base das relações políticas, ela apenas o dissimula – é puro *fingimento*. Esse aspecto do

ordenamento como *fingimento* nos remete à ideia de teatro onde os atores representam um papel. Todas as relações sociais e políticas se desenrolam à semelhança de um grande teatro. Embora todo espetáculo possa transparecer uma imagem de elevação, todo o processo de civilização e de produção do *honnête homme* não passa de ocultação desse *fundo vil*. De acordo com Pécharmam, a instauração do ordenamento político não permite o homem transcender de sua segunda natureza:

L'instauration d'un ordre politique ne permet pas à l'homme de se dépasser lui-même, de transcender son "vilan fond", elle n'opère en lui aucune réforme. L'art d'user de la concupiscence pour réaliser un ordre politique entre les hommes ne détruit pas l'amour-propre, mais l'applique à des effets qu'il ne saurait produire directement, et la formation des Etats ne suppose pas pour Pascal une dialectique interne qui verrait la cupidité, d'abord "contraire" à la charité, se nier à son tour elle-même. Le fondement de l'ordre politique est le fond mauvais de l'homme, cela est indépassable: l'homme soumis à cet ordre ne s'élève pas au-dessus de sa seconde nature. . (Martine Pécharman, *Pascal et la politique*, p.121).

Todo esforço de Pascal empregado nos *Pensamentos* para descrever a ordem estabelecida em termos quase puramente negativos tem como propósito evitar que o leitor incorra no erro de pensar que a política seja a solução para o problema da natureza humana. O ordenamento que regula as ações do homem na sociedade não tem poder de transformação da natureza humana, ele opera apenas no âmbito exterior. Temos a necessidade de nos ordenarmos e as leis estabelecidas suprem essa necessidade, mesmo sendo impostas pela força. Essa é a única justiça que temos acesso no plano político. Assim, a justiça, falando agora da perspectiva puramente política, é tudo aquilo que os homens estabeleceram como justo: *a justiça é o que está estabelecido; assim todas as nossas leis estabelecidas serão necessariamente tidas como justas sem ser examinadas, visto que estão estabelecidas* (L645-B312). Desse modo, sempre mantendo no horizonte do pensamento essa verdade mais latente da política como um reordenamento que tem sua origem na nossa segunda natureza, devemos reconhecê-lo como legítimo e nos submetermos a ele.

É nesse mesmo sentido o esforço empregado por Pascal nos *Três Discursos*<sup>107</sup> para instruir os grandes de sua verdadeira condição. O propósito é para que tendo uma visão mais justa de sua condição eles possam governar por um meio mais humano e menos cruel. Mas não há nenhum conselho ou apelo aos grandes para que se adequem ao cânone de uma lei natural. A analogia que aparece no terceiro discurso procura comparar os reis terrenos com Deus e comparar o reino da concupiscência com o da caridade.

Deus é rodeado por pessoas cheias de caridade, que lhe demandam os bens da caridade que estão em seu poder: assim, ele é propriamente o rei da caridade. Vós sois do mesmo modo rodeado por um pequeno número de pessoas, sobre as quais reinais de vossa maneira. Essas pessoas são cheias de concupiscência. Elas vos solicitam os bens da concupiscência; é a concupiscência que as liga a vós. Sois, portanto, propriamente um rei da concupiscência. (Pascal, *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes*, Trad. João Emiliano Fortaleza de Aquino).

Esse texto limita-se a apenas aconselhar a maneira mais adequada de governar que caberia aos reis que governam no ordenamento estabelecido por meio da concupiscência. A relação que se estabelece não é acerca do poder das dignidades que governam, seja Deus como o rei da caridade, seja os reis terrenos como reis da concupiscência. Pascal não está subscrevendo nem autenticando aquilo que ficou conhecido na história do direito como o direito divino dos reis, em que a autoridade para governar era entendida não como algo dado pelos súditos, mas sim como algo dado pelo próprio Deus. Vimos no primeiro capítulo que, embora essa teoria tenha florescido na Idade Média graças à influência política da Igreja, ela não encontra acolhida no pensamento político de Pascal. Portanto, a comparação feita aqui entre os reis e Deus não é uma indicação de que essa possibilidade fora cogitada por Pascal, antes, ela reforça ainda mais a rejeição dessa tese medieval pelo nosso autor. A legitimidade do poder de governar dada pelos reis vem de uma série de acasos, como o primeiro discurso mostra

---

<sup>107</sup> Pascal, *Três Discursos Sobre a Condição dos Grandes*, Trad. João Emiliano Fortaleza de Aquino

claramente na analogia do náufrago. Assim, os reis não administram os mesmos bens nem seu governo é da mesma natureza que o governo divino. Assim, podemos constatar, também por esse viés, a diferença essencial que há entre o modo como Pascal pensou o papel do governante no ordenamento político fundado pela concupiscência e como esse papel fora entendido pela tradição. A atribuição do governante se restringe a administrar os bens da concupiscência que a cupidez de seus súditos liga a eles. Não há em vista nenhuma atribuição que seja esperada dos governantes no que diz respeito à virtude ou à salvação. Mesmo a enfática frase "É preciso desprezar a concupiscência e seu reino, e aspirar a esse reino de caridade onde todos os sujeitos somente respiram a caridade e somente desejam os bens da caridade"<sup>108</sup> não é dita em tom doutrinador ou nem em forma de preceito. É uma afirmação que, ao mesmo tempo que admite a necessidade de uma elevação do plano da concupiscência para o da caridade, também reconhece não ser esse o papel dos reis. Isso implica que tal elevação deve ser buscada como exercício espiritual, individual ou coletivamente no seio da Igreja, mas não nos domínios da política. A instrução que pretende o conteúdo do discurso é manter tanto os reis quanto os súditos nos domínios da concupiscência. Pois os reis da terra são apenas *reis de concupiscência*. Portanto, qualquer semelhança com o Supremo Monarca e, conseqüentemente, com a ordem da caridade não deve ser entendida como uma derivação de poder dessa ordem para aquela, nem como uma relação de interação entre as duas ordens. Se na visão da tradição cristã o ordenamento político tinha por fim a realização da virtude, e era também compreendida como função do governante conduzir, por meio de boa política, os seus súditos ao reino de Deus, essa função não lhe pertence mais na visão pascaliana. Muito pelo contrário, fica excluída qualquer atribuição redentiva ou moralizante por parte dos reis e no plano da política. O ordenamento político fundado na concupiscência visa apenas a acomodação dos interesses egoístas dos indivíduos, não há a menor preocupação com o estabelecimento de uma moralidade do sistema

---

<sup>108</sup> Idem

nem a sua adequação com uma moral dada desde a sua origem. O ordenamento não é, definitivamente, o ambiente próprio da virtude. Por essa razão a imagem que ele forma da caridade é apenas uma imagem sombria e jamais o reflexo daquela. Contudo ainda é uma imagem da caridade. Pensamos que uma maneira justa de relacionar essa imagem com a caridade é compreender que ela é imagem que remete à caridade e não que reflete a caridade. Pois, um ordenamento que fosse o reflexo da caridade então necessariamente teríamos que ter como fundamento a lei natural. Mas um ordenamento que remete à caridade é justamente por compreendê-lo edificado sobre outro fundamento.

Nesse sentido, a visão pascaliana do ordenamento político assume um papel importante no plano geral dos Pensamentos - o da apologética. O ordenamento político é descrito como tal para mostrar a real condição humana e sua necessidade mais latente.

Embora o homem não possa ser visto como aquele animal político que realiza o seu fim na sociedade, o desejo de ordenar-se denuncia uma necessidade que abriga em seu íntimo. Embora o ordenamento não seja semelhante ao que ele anseia, o próprio anseio já anuncia uma condição anterior em que a ordem lhe é essencial<sup>109</sup>. Se a convivência social é marcada por aquele antagonismo que torna impossível uma convivência harmoniosa a não ser que a força a garanta, por que insistimos em conviver juntos? Seria isso apenas uma questão de necessidade e interesse? A princípio parece que sim, pois a ordem é fundada na concupiscência por uma determinação da necessidade. Mas, ao mesmo tempo, ela faz emergir uma necessidade mais originária da natureza humana – o da convivência. Pois a vida solitária não nos é agradável nem compreensível<sup>110</sup>. A nossa condição só se satisfaz no tumulto, na agitação, no ruído que só se pode obter no convívio social. Talvez por isso os antigos chegaram a conclusão de que os homens nasceram para a sociedade. Mas o que Pascal parece querer nos mostrar é que a

---

<sup>109</sup> L131-B434

<sup>110</sup> L136-B139 – como também revela aos demais fragmentos sobre o divertimento.

sociedade é apenas um arranjo imperfeito do que realmente o homem anseia. Pois é insuportável a solidão porque ela nos faz pensar em nossa verdadeira condição. O arquétipo visado por ele podemos arriscar em dizer que talvez fosse a comunidade e não a sociedade. Mas esta é totalmente impossível de ser produzida pela força e concupiscência, sendo o tipo de convivência regida pelo amor.

#### **4.2. A Relação de Pena – A Ordem Vista como Castigo**

Temos procurado descrever até aqui a natureza do fundamento da ordem estabelecida. Vimos que não se trata da justiça genuína mas sim da força e a imaginação. Sendo assim, a natureza da justiça das leis vigentes não é a mesma que a justiça divina. Pois, embora o ordenamento político fundado na força produza um tipo de justiça, ele não é mais da mesma natureza que a justiça divina. Com isso queremos afirmar que não há mais em Pascal um trânsito livre entre a justiça da lei eterna e as leis humanas, de modo que essas sejam a expressão positiva daquela. Vimos um pouco mais acima que uma das relações admitidas por Pascal entre as duas ordens é o da mera imagem que o ordenamento político forma da ordem da caridade.

Gostaríamos agora de explicitar um pouco mais essa relação da justiça divina com as leis humanas por um outro viés. Se esse trânsito entre a lei eterna e as leis humanas se acha interrompido por conta do pecado original, será que não há nenhum outro modo de estabelecer uma relação entre as duas justiças? No primeiro capítulo já havíamos nos referido a essa possibilidade, e descrevemos ali<sup>111</sup> como essa relação se dá pela aplicação da justiça divina não como fundamento mas sim como pena ou castigo. De acordo com essa ideia é justo que o

---

<sup>111</sup> Página 60

homem se submeta ao regramento constituído pela força e a imaginação como punição pelo afastamento da justiça originária. Nesse sentido, ainda é possível conceber a presença da justiça divina na ordem estabelecida não como um princípio que ordena e institui as leis imediatamente, mas sim como aplicação da sanção imposta pelo afastamento do homem de seu estado original. É justo que homens injustos e cheios de concupiscência sejam governados pela arbitrariedade da força. Por outro lado, seria injusto que homens assim caracterizados fossem governados por leis essencialmente justas. Assim, a justiça da lei eterna não vigora nas leis humanas de forma positivada como pretenderam os signatários do direito natural, mas ela aparece de forma negativa, como castigo. O que vigora no ordenamento estabelecido pela força é aquele princípio de justiça da concupiscência entendida como uma lei, que emprestamos de São Tomás para explicar a força da concupiscência ali no primeiro capítulo. Afirmamos ali que ela mantém o seu vínculo com a lei eterna na medida em que é a contravenção da lei eterna. Desse modo, ela sujeita os homens ao domínio de seus apetites imperativamente de tal sorte que eles não tem como lhe resistir. Essa submissão irresistível aos apetites é a forma do castigo.

No fragmento L14-B338 Pascal declara que a obediência dos cristãos às loucuras se dá por mandato divino, isto é, que os cristãos obedecem às loucuras não por respeitá-las, mas sim porque Deus ordenou essa submissão *para a punição dos homens*. Embora o fragmento não indique claramente a que tipo de loucura ele se refere, somos informados por outros fragmentos que pode se referir muito bem ao ordenamento político. No fragmento L533-B331, por exemplo, a política é comparada com a loucura e o ordenamento político com um hospício. E nesse caso Platão e Aristóteles teriam escrito sobre política como uma coisa séria “porque sabiam que os loucos para quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Entram nos princípios destes para limitar a sua loucura ao menor mal possível”. Ainda no fragmento L412-B414 a loucura também aparece caracterizando os homens no ordenamento político. Querer agir contra o ordenamento ou alheio a ele consiste em manifestar uma outra forma de loucura.

Portanto, a submissão ao ordenamento político é uma forma de punição na condição atual e manifesta a justiça de Deus como parece também ter sido a compreensão de Auerbach:

Quanto a submissão, ela consiste em reconhecer as instituições, particularmente as instituições políticas e sociais deste mundo, obedecer aos poderes seculares e servi-los de acordo com a posição de cada um; pois embora o mundo tenha sucumbido à concupiscência e seja, portanto, mau, o cristão não tem o direito de condená-lo, muito menos de opor-se a ele por meios mundanos, já que ele próprio está no mesmo estado de pecado e que o mal deste mundo é a justa punição e a justa penitência determinadas por Deus ao homem caído (Erich Auerbach, *Ensaio de Literatura Ocidental*, p.173).

## 5. Comparando a Posição de Pascal nas *Provinciais*

A visão pascaliana sobre o ordenamento político que acabamos de descrever parece muito coerente com as afirmações contidas sobre o tema nos fragmentos dos *Pensamentos*, sobretudo aqueles que procuramos examinar até aqui. No entanto, parece que ao ler as *Provinciais* aparece uma posição política de Pascal que vai destoando daquela dos *Pensamentos* ao ponto de sugerir uma afinidade maior com a tradição cristã alinhando-o na mesma posição. Sendo assim, como entender o seu posicionamento político nos textos das *Provinciais*?

Gostaríamos de tratar esta questão fazendo três considerações importantes quanto às duas obras. Esperamos que essa abordagem por meio dessas considerações lance luz sobre essa questão que aparenta uma postura política diferente daquela assumida por nosso autor nos *Pensamentos*. Mas antes dessas três considerações gostaríamos de apresentar um brevíssimo resumo sobre o que é as *Provinciais* e seu contexto.

As *Provinciais* são um conjunto de dezoito cartas escritas por Pascal entre janeiro de 1656 e março de 1657. Consideradas uma obra clássica da literatura francesa, essas cartas impressas e distribuídas de forma clandestina expuseram de forma jocosa a moral laxista propagada pelos padres jesuítas. Elas também representam a contribuição mais significativa de Pascal à causa jansenista. Esse movimento de natureza teológica mas que teve implicações políticas profundas na última metade do século XVII na França. No epicentro dessa disputa estavam as teses acerca da doutrina da graça que estariam presentes no livro *Augustinus* de Cornélius Jansenius, bispo de Ypres, que fora condenado como herege pela Igreja Católica sobre a forte influência dos teólogos da *Companhia de Jesus*. Pascal teria se envolvido nessa disputa por conta de sua aproximação dos teólogos de formação agostiniana que subscreviam as teses do *Augustinus*. Esses teólogos e também religiosos tinham o seu reduto em Port-Royal, onde Jaqueline, irmã de Pascal passou a morar e viver como religiosa após o falecimento de seu pai. Também contava como seus companheiros de luta nessa batalha contra os jesuítas Antoine Arnauld e Nicole, entre outros. Esses dois, teriam contribuído com as *Provinciais* fornecendo a Pascal a bibliografia<sup>112</sup> que este utilizou amplamente na argumentação contra seus adversários.

A disputa sobre as doutrinas da graça ganha força na medida em que na interpretação dos teólogos jesuítas a tonalidade das teses jansenista sobre o tema se aproximava muito daquelas dos calvinistas. Nas *Provinciais* esse será o tema das primeiras cartas. E a conclusão é de que se trata de um problema de fato e outro de direito, isto é, que as teses estão no livro de Jansenius, mas não no mesmo sentido que os jesuítas lhes teriam atribuído. Mas essa questão em particular serviu de ponto de partida para que Pascal expusesse os absurdos que a casuística jesuíta poderia chegar em matéria de moral e política, contrariando profundamente os princípios mais elementares da fé cristã. Na medida em que a discussão

---

<sup>112</sup> Ver Louis Cognet, *Le Jansénisme*.

vai ganhando corpo, o tema da graça vai dando espaço para questões de moral e política. Para não desviarmos muito o foco do nosso propósito nesse trabalho, vamos nos limitar aos textos das *Provinciais* que possuem uma natureza mais política do que teológica, mas reconhecendo, desde já, a dificuldade que essa separação apresenta por serem temas intimamente ligados no século de Pascal.

Na décima quarta carta Pascal trata de um tema que está estreitamente relacionado com o tripé: fé, moral e política. O propósito da carta é mais expor os horrores das opiniões dos jesuítas e refutá-las a fim de fazê-los enxergar o quanto os seus sentimentos haviam se distanciado da Igreja e da natureza. O tema dominante é a permissão de matar. Nessa questão, Pascal expõe a posição dos jesuítas a fim de mostrar o quanto ela é absurda e distanciada da lei de Deus e da luz natural. Pascal se dedica a demonstrar que o mandamento de não matar foi imposto aos homens em todos os tempos. O evangelho teria apenas confirmado esse mandamento que já estava explicitado na lei de Moisés, que por sua vez era apenas a renovação do que os homens tinham recebido de Deus na pessoa de Noé. As Escrituras atestam um fato inquestionável: o poder sobre a vida é uma prerrogativa divina. Isso vale inclusive sobre a própria vida do indivíduo na religião cristã. Citando Santo Agostinho<sup>113</sup>, Pascal afirma que a exceção para matar sem cometer crime de homicídio foi dada por Deus por meio do Estado. Deus estabeleceu as leis para matar os criminosos e fez dos reis ou das repúblicas os depositários desse poder. Mas ao conceder esse poder e esse direito aos magistrados, Deus os obriga a fazer com justiça. Os reis não podem usar esse poder ao seu bel prazer. Eles não podem fugir ao princípio que o regula: matar com justiça e com autoridade. Somente Deus pode matar a qualquer momento de qualquer modo porque sendo a própria justiça e o criador da vida é impossível que Ele aja de forma injusta. Os príncipes não sendo onipotentes nem oniscientes tem estabelecido nos estados os juízes aos

---

<sup>113</sup> Agostinho, Cidade de Deus, Livro I, Cap. XXI

quais comunicam esse poder para que empreguem essa autoridade que Deus lhes deu com o único fim para o qual ela foi dada.

Esses princípios de segurança pública tem sido recebido em todos os tempos e em todos os lugares, considerado por todos os legisladores (santos e profanos) ao fazerem as suas leis, com a única exceção de quando não puderem evitar a perda da sua pudicícia ou sua vida. Fora essa ocasião, nunca houve lei que permitisse aos particulares matar por ter sofrido uma afronta, ou para evitar a perda da honra ou do bem, quando não há ao mesmo tempo perigo de perder a vida. Até as leis das *Doze Tábuas de Roma* condena a autodefesa que leve à morte de um ladrão que rouba durante o dia e que não pode se defender com armas.

A partir desse ponto, Pascal começa a questionar a origem da autoridade desses padres que permitem o que as leis divinas e humanas proíbem. O argumento dos jesuítas é de que o direito de defender, presente nos vários livros dos seus teólogos, implica o direito de matar. Pascal cita vários autores nos quais os jesuítas estavam se apoiando para justificar as suas máximas. Pascal os expõe ao ridículo ao mostrar as contradições nas quais esses autores estavam entrando ao defender o direito de matar mesmo quando a vida não está em perigo. Entre esses autores ele cita: Molina, Padre Layman, P. L'Amy, Reginaldus, Escobar, Léssius. (*Euvres Complètes*, p. 436,435).

As consequências que o raciocínio dos jesuítas pode acarretar são terríveis e perigosas. Admitida a possibilidade de matar para se defender, mesmo quando a vida não está em risco, acarreta em justificativas para matar pelos motivos mais banais, como para defender a honra, por causa de um cavalo ou mesmo uma maçã. O silogismo equivocado dos jesuítas os conduziram a aprovar os maiores absurdos: *a honra vale mais que a vida. É permitido matar para defender a vida. Logo, é permitido matar para defender a honra.* Embora o raciocínio esteja logicamente correto, é um argumento inválido e perigoso porque a primeira premissa é falsa, consequentemente, a conclusão também é falsa. Pascal se refere a esse modo de raciocinar

como sendo uma coisa abominável (*abominable* - *Idem*, p.437), raciocínio profano (*raisonnement impie* - *idem*), com consequências maliciosas, princípios desumanos (*Idem*, p.438), máximas sediciosas (*idem*).

Ainda, ele mostra que o laxismo das opiniões casuístas dos jesuítas eram contrárias à severidade das leis civis (inclusive as pagãs). Que dizer então se comparadas com as leis eclesiásticas? A Igreja compreende a morte de um homem que é morto sem a ordem divina não somente como um homicídio, mas como um sacrilégio (*idem*, p.438). A Igreja tem sempre ensinado a não pagar o mal com o mal

Os juízes cristãos estabeleceram o regramento para proporcionar as leis civis com aquelas do evangelho, para que a prática exterior da justiça não fosse contrária ao sentimento interior que os cristãos devem ter. (*idem*, p.439). Para evitar o cometimento de um crime de homicídio, as autoridades que tem o direito e a autoridade para condenar à morte um criminoso, existe todo um ritual jurídico a ser seguido para demandar a morte de um homem pelas vias judiciais. Nesse sentido, os juízes agem como ministros de Deus, eles são dispenseiros do poder divino, não basta apenas um juiz para condenar à morte, mas sete. Além disso, os juízes não podem ter nenhum vínculo com as partes envolvidas. E de acordo com o ritual, eles não enviam para a morte sem antes providenciar um cuidado todo especial pela alma do criminoso. Então Pascal compara todo esse ritual seguido pelas autoridades legítimas com o modo pelo qual as *novas leis* dos jesuítas propunham a condenação de um homem a morte: o ofendido é o juiz, ele age em defesa de sua própria causa, ele sentencia à morte, ele executa a sentença e não tem nenhum cuidado nem com o corpo nem com a alma de seu irmão. E tudo isso para evitar uma bofetada, um insulto, um ultraje, ou outras ofensas semelhantes.

Pascal conclui a sua exposição apelando para que os padres reflitam sobre a sua postura quanto ao assunto, que eles considerem a origem desse tipo de discurso, e propõe que esse não é o modo de raciocinar nem de falar dos santos, nem dos padres, nem dos religiosos, nem dos

cristãos, nem dos turcos, nem dos homens, mas sim são abominações ditas pelo diabo aos que seguem o seu partido. E sugere no final de sua carta que os padres mudem o seu sentimento sobre esse tema se não por um princípio de religião, que seja ao menos por uma máxima de política.

A leitura dessa carta pode parecer que realmente Pascal estaria assumindo aqui um posicionamento aparentemente diferente daquele que vemos nos fragmentos dos *Pensamentos*. Declarações como as de que Deus teria tornado os reis ou as repúblicas depositários do poder divino, que Ele teria estabelecido leis para condenar à morte os criminosos e outras semelhantes parecem justificar uma leitura do posicionamento político de Pascal nas *Provinciais* alinhado à tradição cristã do direito natural. Mas pensamos que não há, de fato, uma contradição entre os dois textos quanto ao seu posicionamento político e procuraremos justificar essa posição.

A primeira consideração que precisamos fazer é, por assim dizer, de natureza técnica. A natureza literária das *Provinciais* é algo importante para se levar em conta na interpretação do seu conteúdo. Elas são uma obra polêmica enquanto os *Pensamentos* são uma obra apologética. Essa diferença importa muito e ela anuncia outras duas considerações necessárias para uma interpretação mais precisa: os interlocutores e o conteúdo das *Provinciais*. Começemos pela primeira consideração – a polêmica.

A literatura polêmica é um tipo de literatura que trava uma disputa no campo das ideias. A característica marcante nesse tipo de literatura é a exposição das ideias contrárias e os ataques sobre as mesmas na tentativa de demonstrar a sua fragilidade ou mesmo o seu erro. É comparada a uma batalha entre partes rivais, mas no lugar de armas os combatentes utilizam a caneta.

La polémique trouve son terrain d'élection dans celui des convictions et des croyances. Elle se développe entre concitoyens, lorsque les tensions civiles, politiques ou religieuses déterminent la formation de groupes antagonistes. Elle

visé à affaiblir l'adversaire, non pas en poursuivant l'illusion de le réduire par la plume, mais en convoquant un arbitre qu'elle prend pour véritable destinataire: l'opinion, la masse silencieuse de ceux qui n'ont pas pris parti et qu'il faut gagner. Offensive ou défensive, elle implique le risque, lorsque la passion monte, de l'affrontement armé. (Jean Mesnard, *conclusion de Traditions polémiques*, p.127 cit. In Olivier Jouslin, *La Campagne des Provinciales de Pascal*, p.11).

As *Provinciais* são definitivamente um exemplo desse tipo de literatura polêmica. Nesse sentido os combatentes se dedicam a convencer o seu opositor do erro de suas ideias e das consequências perniciosas das mesmas, nesse caso, a moral laxista que resultava das posições teológicas um tanto quanto frouxas que os jesuítas estavam assumindo, distanciando-os da tradição da Igreja e dos princípios das Escrituras. Já os *Pensamentos*, possuem uma natureza apologética. Embora os argumentos também carreguem consigo o caráter provocativo sobre um determinado tema, o propósito é convencer aqueles que não tem uma opinião sobre o tema ou que o negam. Enquanto na polêmica o objetivo é avaliar a solidez dos argumentos apresentados sobre um objeto comum, na apologia o objetivo é considerar a razoabilidade dos argumentos sobre um objeto incomum. Na polêmica predomina o ataque à posição contrária enquanto na apologia sobressai a defesa dos seus próprios argumentos.

A segunda consideração que gostaríamos de fazer sobre essa potencial diferença entre a posição política de Pascal nas duas obras que estamos comparando diz respeito ao conteúdo das mesmas. O formato do conteúdo dos *Pensamentos* são aforísticos e eles possuem uma natureza bastante diversificada. Não obstante essa diversidade, é possível encontrar um tema central que perpassa todos os fragmentos, que é o de mostrar a condição humana e propor como causa explicativa para o seu atual estado o advento do pecado original. Esse percurso é o eixo da argumentação pascaliana em sua apologia, isto é, o de mostrar por meio dos mais variados temas como o homem se encontra limitado na sua condição atual. Já o conteúdo das *Provinciais*

começa com questões teológicas acerca da graça e amplia para questões de natureza moral e política. O formato é epistolar, diferente do estilo condensado dos fragmentos dos *Pensamentos*. Aqui Pascal descreve com detalhes minuciosos e num estilo penetrante, típico de alguém que manuseia a pena com maestria, as práticas eclesiásticas e sociais ensinadas e encorajadas pelos jesuítas que chocavam diretamente com a tradição cristã e as Escrituras.

A terceira consideração diz respeito ao interlocutor de Pascal. Nas *Provinciais* os seus interlocutores são os seus adversários, os padres jesuítas. Portanto, se trata de um interlocutor que partilha, em tese, a mesma fé. Já nos *Pensamentos*, ele dialoga com uma variedade de interlocutores, mas todos tem em comum a mesma necessidade (no julgamento do autor): a necessidade de conversão. Assim, ele se dirige aos ateus, aos libertinos, aos deístas, aos hereges, e assim por diante. O seu objetivo é convencer aqueles que não partilham da mesma fé que considerem a razoabilidade da mesma.

Assim, quando juntamos essas três considerações temos um quadro mais completo que nos ajuda a compreender com mais clareza o posicionamento de Pascal nos dois textos. Se considerarmos que nas *Provinciais* ele não tinha o objetivo de persuadir os seus interlocutores acerca da razoabilidade da religião cristã por se tratar de interlocutores que professavam a mesma fé, então podemos compreender que Pascal se sente à vontade para falar numa arena que lhes era comum – o da religião. Por esta razão o argumento de autoridade é constantemente utilizado, seja o testemunho da tradição ou o da própria Escritura. No ambiente tenso das *Provinciais* o debate é interno e circunscrito ao público cristão. Isso explica o uso das expressões que sugerem um alinhamento com a tradição do direito natural porque essa era a posição da Igreja, que aceitava essa posição por uma questão de fé e não como uma teoria política bem desenvolvida. A Igreja compreendia que Deus é o soberano governante do mundo, que as autoridades são instituídas por Deus e que os cristãos lhes devem obedecer.

Contudo, mesmo no texto das *Provinciais* esse suposto alinhamento com a tradição do direito natural não passa de mera aparência. Se Deus é tomado aqui como quem estabelece os governantes tornando-os *depositários do poder divino*, essa afirmação não pode ser compreendida de maneira diferente daquela que tratamos mais acima quando apontamos para o caráter punitivo da justiça divina no ordenamento político. Os cristãos são ensinados pela doutrina da Igreja a se submeter às autoridades, mesmo as autoridades injustas.

Elle a toujours enseigné à ses enfants qu'on ne doit point rendre le mal pour le mal: qu'il faut céder à la colère; ne point résister à la violence; rendre à chacun ce qu'on lui doit, honneur, tribut, soumission, obéir aux magistrats e aux supérieurs, même injustes; parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu, qui les a établis sur nous (*Pascal Euvres Completes, p.438*).

À semelhança do que dissemos mais acima ao tratar do terceiro *Discurso*, essas afirmações aqui nas *Provinciais* não sugerem o alinhamento de Pascal à doutrina do poder divino dos reis. A expressão: “parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu, qui les a établis sur nous<sup>114</sup>”, não deve ser entendida no seu sentido positivo somente. Se os reis são autoridades instituídas por Deus sobre nós elas o são para o nosso castigo. Por essa razão a submissão às autoridades é ensinada aos cristãos porque eles compreendem que não dispõem mais da verdadeira justiça para nos governar. A ênfase na expressão citada deve ser posta na última frase: *qui les a établis sur nous (grifo nosso)*. E nesse sentido, estamos obrigados a nos submeter a todo tipo de autoridade, mesmo as injustas. É sobre esse tipo de honra que os cristãos devem dar às autoridades que trata o famoso fragmento L90-B337. Nessa gradação dos julgamentos que vão se sobrepondo uns aos outros, os cristãos devotos “que possuem mais zelo do que ciência” são identificados como quem julga pela luz que a piedade lhes dá e os cristãos

---

<sup>114</sup> Porque devemos sempre respeitar neles o poder de Deus, que os estabeleceu sobre nós – Tradução livre.

perfeitos julgam por uma luz superior. É essa luz da piedade, cuja autoridade é as Escrituras, que permite ao cristão julgar as autoridades como dignas de sua obediência. Pois ele entende que o dever de obediência às autoridades é um sinal de obediência ao mandato divino, conforme lhe ensina a religião.

Ainda, antes de concluir esse tema, gostaríamos de destacar mais um ponto interessante sobre o posicionamento político de Pascal nas *Provinciais*. Pensamos ser importante observar que na décima quarta carta ele apresenta um quadro semelhante aquele proposto por Jean Mesnard, com o qual iniciamos esse capítulo. Ali indicamos, de acordo com Mesnard, três perspectivas pelas quais o tema da justiça deveria ser considerado: os dois primeiros, tomados como expressões do radicalismo pascaliano, consideravam a justiça a partir do relacionamento do homem com Deus e do homem sem Deus; já a terceira via, considerava a justiça a partir do homem sem Deus, mas que ainda conservava uma vaga lembrança da sua primeira natureza. O ordenamento político que procuramos descrever ao longo desse capítulo tem a sua origem nessa terceira perspectiva. Aqui, na décima quarta carta, Pascal apresenta uma perspectiva da justiça em todo o seu rigor, a saber a justiça divina que impera no seio da Igreja, cuja fonte é o Evangelho. Essa seria a perspectiva do primeiro tipo de justiça descrita por Mesnard. Também Pascal apresenta um outro tipo de justiça, a qual ele se refere como a justiça do mundo. E ainda existe as máximas dos jesuítas que estavam tão distanciadas da fé e da justiça do mundo que Pascal os acusa de promover um regramento que era influenciado pelo diabo e contrário à justiça do Evangelho. Desse modo, a justiça do Estado aparece no texto como um tipo de paleativo dos males causados pelo tipo de efeitos que máximas como a dos jesuítas provocam no ordenamento.

Mais on doit louer Dieu de ce qu'il a éclairé l'esprit du Roi par des lumières plus pures que celles de votre théologie. Ses édits si sévères sur ce sujet n'ont pas fait que le duel fût un crime ; ils n'ont fait que punir le crime qui est inséparable du duel. Il a arrêté, par la crainte de la rigueur de sa justice, ceux qui n'étaient pas arrêtés par la crainte de la justice de Dieu ; et sa piété lui a fait connaître que l'honneur des Chrétiens consiste dans l'observation des ordres de Dieu et

des règles du Christianisme, et non pas dans ce fantôme d'honneur que vous prétendez, tout vain qu'il soit, être une excuse légitime pour les meurtres. Ainsi vos décisions meurtrières sont maintenant en aversion à tout le monde, et vous seriez mieux conseillés de changer de sentiments, si ce n'est par principe de religion, au moins par maxime de politique (Pascal, *Euvres Complètes, Les Provinciales*, p. 440).

Assim, reafirmamos não haver uma contradição entre o posicionamento acerca da justiça nos dois textos de Pascal. Se essa contradição parece surgir no âmbito das *Provinciais* trata-se de mera aparência. A justiça vigente no ordenamento político é somente uma: o das leis estabelecidas pela força, embora ele possa ser visto como um quadro da caridade e como realização da justiça divina enquanto pena, o que procuramos demonstrar mais acima. A motivação para as ações dos homens deveria ser o amor a Deus e à Sua Lei, isso resultaria na justiça no seu sentido mais originário no ordenamento dos homens, mas como a motivação dos homens é sempre a concupiscência e não o amor, o resultado é sempre a injustiça. Por isso é justo que o homem seja governado por leis que tem sua origem na força. Essa ideia que está muito clara nos *Pensamentos* é a mesma que aparece nas *Provinciais*, embora fatores como os que apresentamos acima possa dar a impressão do contrário.

## 6. A Noção de Tirania

Mas diante da exigência latente no ser humano de somente se “submeter à razão ou à justiça”, como observa Pascal no fragmento L525-B325, a noção de um ordenamento político que se funda na força não seria um ordenamento injusto e tirânico? Pois um ordenamento que tem como ponto de partida a força choca a nossa razão e não nos parece de nenhum modo justo. Mas para justificar a legitimidade de um tal ordenamento e mostrar a sua razoabilidade e a sua justiça precisamos concebê-lo à luz da condição humana que se encontra em estado de miséria,

marcados pela guerra, tomados pela concupiscência e motivados pelo desejo de dominação. Quando consideramos esse cenário logo reconhecemos a necessidade de uma potência que possa sustentar qualquer iniciativa de ordenar as relações sociais. Como já indicamos alhures essa potência não pode ser o amor nem a justiça, pois seriam abertamente questionados e não se fariam obedecer. A força é a potência capaz de ordenar a sociedade porque ela é temida. Mas ainda assim, parece persistir a noção de tirania e injustiça num ordenamento assim edificado. Para tentarmos afastar esse sentimento precisamos compreender o que Pascal entendia por tirania.

Pascal define a tirania como sendo “o desejo de domínio universal e fora da sua ordem” (L58-B332). Essa definição de tirania aponta para duas temáticas importantes no pensamento de Pascal: a primeira é a *libido dominandi*, esse desejo de domínio que marca a natureza humana depois da queda. Essa é a marca característica do amor próprio, como o descrevemos no capítulo anterior ao nos referirmos ao fragmento L597-B455. Nesse fragmento o *eu* tomado na sua nudez se revela como o inimigo e tirano de todos os outros *eus*. Ele é injusto e incômodo em sua natureza (corrompida). A humanização e todo o processo de embelezamento do *eu* na convivência social pode até afastar temporariamente o incômodo, mas jamais pode retirar a injustiça (L978-B100). Pois mesmo nesse processo de embelezamento pode-se verificar o seu desejo mais latente de domínio sobre os outros. Pois esse processo de embelezamento do eu, que no fundo é mais um processo de ocultação de sua real natureza, nada mais é que uma estratégia para angariar a estima e apreciação dos outros, o que não deixa de revelar o mesmo desejo tirânico: “a piedade cristã aniquila o eu humano, e a civilidade humana o esconde e o suprime”<sup>115</sup>. Essa sede de poder e desejo de domínio sobre os demais é a inscrição mais expressiva do amor próprio na natureza humana com que cada teoria política precisa lidar. Pascal reconhece nesse aspecto da natureza humana a principal dificuldade que impede um

---

<sup>115</sup> Fragmento 1006. Este fragmento se encontra apenas na versão de Luis Lafumá.

ordenamento baseado na justiça ou na lei natural. Esse tema já foi abordado alhures e o retomamos aqui apenas para assinalar que a tendência natural do ser humano é a tirania. Isso nos impõe a tarefa de entender como um ordenamento social que parte dessa concepção do ser humano consegue realizar-se sem incorrer na tirania. Para tanto, resta-nos explorar a segunda temática que aparece nessa definição de tirania: a da ordem.

A segunda temática importante que a definição de tirania apresenta ao pensamento pascaliano é a noção de ordem<sup>116</sup>. O restante do fragmento enumera pelo menos quatro categorias que pertencem a domínios específicos e diferentes: os fortes, os belos, os de bons espíritos e os piedosos. Pascal alocará essas categorias em ordens específicas onde cada uma terá as suas grandezas, objetos e regras operatórias específicas. Apreendemos dos fragmentos L308-B793 e L933-B460 que essas ordens podem ser descritas como: ordem da caridade, ordem do espírito e ordem da carne ou do corpo. A ordem da caridade tem por objeto a sabedoria bem como as verdades da fé cuja autoridade se encontra na Revelação e na tradição. A ordem do espírito tem por objeto as ciências e a ordem da carne as riquezas. Cada uma dessas ordens tem potências que geram efeitos dentro de seus domínios. Assim, a força gera efeito no domínio da ordem da carne por atuar sobre os corpos, a razão gera efeito no domínio do espírito por meio das demonstrações e o amor gera efeito no domínio da caridade por crer e aceitar as verdades da fé no coração.

De acordo com Christian Lazzeri, essas ordens são caracterizadas por quatro propriedades que regulam a sua dinâmica. A primeira propriedade é a heterogeneidade das ordens e diz respeito a incompatibilidade das grandezas e objetos próprios de uma ordem em relação as outras. Isto implica na impotência da grandeza de uma ordem de gerar efeito em

---

<sup>116</sup> Para uma análise mais detalhada sobre o conceito de ordem em Pascal ver: Christian Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, pp.263-327; Também: Maria Isabel Limongi, *A Ordem da Concupiscência e a Grandeza do Homem em Pascal*, in *Transformação – revista de filosofia UNESP*, São Paulo – V 29(1) 2006, pp 45-61. Ver também: Wilson de Oliveira, *A condição humana em Pascal a partir da noção de justiça*. 2011. 103 f. dissertação (Mestrado em Filosofia). UFPR. Curitiba. Paraná. 2011.

outra, ficando restrita à sua capacidade de gerar efeito apenas na sua própria ordem. Assim: “a força...nada pode no reino dos sábios” (L58-B332). “De todos os corpos e espíritos não se poderia tirar um movimento de verdadeira caridade...” (L308-B793). “Não se prova que se deve ser amado expondo por ordem as causas do amor; isso seria ridículo” (L298-B283). “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” (L110-B282).

A segunda propriedade que Lazzeri aponta como característica do conceito de ordem em Pascal refere-se à hierarquia existente entre elas. “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” (Lazzeri, p 268 – tradução livre). 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”<sup>117</sup>. De acordo com essa propriedade a ordem do espírito é superior à ordem do corpo e a ordem da caridade é superior à do espírito.

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. Desse modo, “prestam-se diferentes deveres a diferentes méritos, dever de

---

<sup>117</sup> “Os espíritos são de uma ordem mais elevada que os corpos” - Tradução livre.

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” (*L58-B332*).

Por fim, a quarta propriedade das ordens diz respeito à necessidade que vigora nas relações entre os elementos que constitui uma determinada ordem. A relação de justiça interna à ordem, isto é, a justiça na relação entre as grandezas, os objetos e as operações de cada ordem assume uma força necessária semelhante à da relação entre causa e efeito. Essa relação se passa de tal maneira que não se pode negar, sem cometer injustiça, as demandas que um determinado dever impõe.

É a partir dessa dinâmica das ordens e suas propriedades inerentes que Lazzeri pensará a noção de justiça no ordenamento político de Pascal. Isso lhe permite apresentar uma noção de justiça que ainda vigora no interior da ordem política e nas relações sociais mas que não está mais vinculada ao molde tradicional do direito natural. A noção de justiça é apresentada no ordenamento político a partir da dinâmica das ordens, isto é, pela maneira com que as ordens se relacionam entre si e pela relação que as grandezas, objetos e a lógica operacional de cada ordem se mantém em seu interior. O ordenamento político e social ganha, na concepção de Lazzeri, sua autonomia do direito natural. Voltemos ao conceito de tirania para analisá-lo à luz da dinâmica das ordens.

Conforme a definição apresentada por Pascal no fragmento *L58-B332* a tirania é “o desejo de domínio universal e fora da sua ordem”. A análise e a proposta da teoria das ordens apresentada por Lazzeri parece ser muito favorecida por essa definição apresentada por Pascal. Se as ordens são heterogêneas e as grandezas de uma não pode gerar efeitos nas demais, se ao mesmo tempo deve-se respeitar a hierarquia que as determinam, se elas devem operar seguindo aquele critério de justiça interno e externo à cada uma das ordens e suas respectivas grandezas e objetos, então a ideia de um desejo de domínio universal e fora da sua ordem parece romper com todo esse esquema. De acordo com a análise de Lazzeri, a tirania se configuraria quando

se desrespeitasse essas regras operatórias, tanto fora quanto no interior das ordens, nas relações com as suas grandezas e seus objetos.

No que diz respeito ao plano da ordem social e política, a ordem que ele identifica como a do corpo ou carnal<sup>118</sup>, devem ser observadas as grandezas capazes de gerar efeito real nesse domínio. A grandeza capaz de gerar efeito nesse domínio é a força. Por essa razão tentar operacionalizar no domínio da ordem da carne com grandezas que são de outra ordem é incorrer em injustiça e praticar a tirania. Por essa razão podemos constatar, também por esse viés, como a justiça divina estaria impedida de atuar como a fonte positiva da formação da ordem social e política. Ela é uma grandeza própria da ordem da caridade e seria tirânico se ela fosse buscada como a fonte positiva do ordenamento político que é da ordem da carne, no atual estado em que se encontra o ser humano. Desse modo, nenhum governante está autorizado a atuar em nome de Deus e tentar administrar o seu reino com as grandezas próprias da caridade, pois isso seria tirânico, igualmente seria tirânico uma religião que tentasse se impor aos súditos por meio do ordenamento político e que se utilizasse da força para se fazer obedecer. Isso não quer dizer que não se possa ter uma religião coexistindo numa sociedade ou num ordenamento político, mas é necessário que ela se processe por meio de suas próprias grandezas. Não que um governante não possa agir com caridade, mas que ele não pode reger os negócios do Estado com as ferramentas que operam eficazmente no domínio da religião. É por isso que o conselho de Pascal aos governantes no interior dos *Três Discursos* se limita a mantê-los nos domínios precisos da concupiscência.

Ainda dentro dessa perspectiva podemos citar como exemplo de tirania o procedimento dos jesuítas em tentar impor suas máximas de moral e de religião desprezando a autoridade das Escrituras e da tradição. As consequências nefastas de suas máximas colocariam em perigo não somente o crédito da religião católica, mas também o próprio ordenamento político e social.

---

<sup>118</sup> L933-B460 – “os carnais são os ricos, os reis. Eles tem por meta o corpo... nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência.”

Sua nova teologia era tirânica por não se conformar aos limites da ordem da caridade. Ao abandonar o seu domínio ela se revelava contrária não só as Escrituras e à tradição, mas também à natureza e ao Estado (Décima Quarta Provincial). A postura dos jesuítas será condenada e frontalmente resistida por Pascal porque ela consistia numa tirania extremada. Eles estariam tentando introduzir na ordem da moral e da religião princípios que não eram dessa ordem. A acusação mais veemente contra a Companhia de Jesus será a de tentar acomodar os preceitos da religião aos interesses da concupiscência (L981-B918, L989-B935)). Essa tentativa não constituía um ato de tirania apenas contra a religião, mas também contra a ordem da carne, uma vez que suas máximas de religião tinham por objeto o comportamento dos homens na vida social e política.

Ainda no desenvolvimento do conceito de tirania do fragmento L58-B332, Pascal afirma que deve-se prestar diferentes deveres a diferentes méritos. Essa exigência lógica da relação entre os méritos e os deveres aponta para aquele princípio de justiça interno às ordens conforme descrito por Lazzeri. Portanto, devemos às grandezas específicas de uma determinada ordem o respeito que lhe é próprio. No segundo discurso dos *Três Discursos sobre a Condição dos Grandes*, Pascal faz uma distinção entre dois tipos de grandezas que podem ser encontradas na ordem política – 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 respetos. As dignidades e a nobreza são desse gênero (Pascal, *Três Discursos sobre a Condição dos Grandes, segundo discurso*).

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” (L58-B332). Mais que injustos esse tipo de procedimento de negar o respeito que uma determinada grandeza tem por direito ou exigir um respeito que não lhe é devido constitui um ato de tirania. Pois não é em outro sentido que “a tirania está em querer por um caminho aquilo que só se pode ter por outro” (idem). Assim, deve-se prestar as homenagens exteriores que um nobre merece, pois, o seu direito a esse respeito de estabelecimento repousa na posição que ele ocupa. Se ele é um nobre e *honnête homme*, então cabe-lhe não só as homenagens exteriores, mas também a estima que ele merece por ser um homem de bem. Mas se não for homem de bem, não cabe a ele o direito à estima, mesmo que ainda seja justo lhe atribuir todas as honras que o seu cargo merece.

Do mesmo modo ao tratar dos deveres e respeitos referente às ciência e à teologia, Pascal mostra como essa inversão é fonte de erro e injustiça. No *Prefácio sobre o Tratado do Vácuo* ele denuncia essa prática mostrando que a ordem dos respeitos e deveres também deve ser seguida rigorosamente se não quisermos cometer injustiça. A questão em discussão ali era a prática de alguns físicos utilizarem como autoridade no campo da física os livros dos antigos e não as pesquisas e a experiência, enquanto os teólogos ao invés de usarem a tradição e as Escrituras como autoridade estavam se baseando nas experiências, produzindo o que Pascal

chamará de novidade na teologia. O erro atribuído nesse exemplo é o de estarem atribuindo os respeitos às dignidades erradas. O argumento de autoridade deve ser buscado nos assuntos que dizem respeito à teologia, ela se esgota na Revelação e na tradição, mas nos assuntos científicos predomina a pesquisa e a investigação, não o argumento de autoridade. Inverter esses respeitos é agir de forma tirânica.

No entanto, a desgraça do século é tal, que se vêem muitas opiniões novas em teologia, desconhecidas por todos os antigos, sustentadas com obstinação e recebidas com aplauso, enquanto os resultados da física, embora em pequeno número, se conflitarem - mesmo que minimamente - com as opiniões recebidas, parecem dever ser reduzidos à falsidade: como se o respeito pelos antigos filósofos obrigasse por dever e o que se dedica aos mais antigos dos Padres da Igreja fosse somente por cerimônia. (PASCAL, *Oeuvres complètes*. Éd. de Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 230. Tradução: Aida R. Hanania e Jean Lauand).

Desse modo, Pascal concebe no interior do ordenamento político e social fundado na força um princípio de justiça que opera eficazmente nas relações dos integrantes dessa ordem. Esse ordenamento mesmo fundado na força não é injusto e nem tirânico, desde que se atribua os efeitos no seu interior à ação das grandezas próprias dessa ordem. Como a força é uma grandeza própria da ordem do corpo e é nessa ordem que as relações políticas se formam, desde que ela não exceda a sua atribuição, a ordem irá preservar esse princípio de justiça fazendo com que ela não seja tirânica nem injusta.

## Conclusão

Procuramos apresentar através dessa incursão ao pensamento de Pascal a sua posição sobre o tema do direito. Iniciamos esta investigação motivados pela suspeita de que o rompimento com a tradição do direito natural, flagrantemente exposta nos fragmentos de natureza política espalhados nos *Pensamentos*, não representava a negação definitiva de qualquer relação possível com a lei natural. Assim, nos propusemos a elucidar que tipo de relação restava estabelecida pelo nosso autor entre o direito constituído e a natureza.

Essa tarefa exigiu uma análise nos diversos fragmentos dos *Pensamentos* e outros textos de Pascal que fazem referência ao tema. Foi necessária uma exposição sobre a natureza de sua apologética presente nos *Pensamentos* para esclarecer o modo como Pascal concebia a noção de Deus. Verificamos que para ele a relação entre o homem e Deus só é possível pelo caminho da fé exclusivamente. Tal posicionamento interdita qualquer possibilidade de uma ascese por meio da razão humana e denuncia a ineficácia de uma apologética aos moldes da que se praticava em sua época. A natureza humana depois do pecado encontra-se de tal modo limitada em suas potências que não possui mais capacidade de conhecer Deus por meio da razão. Essa compreensão de uma razão fraca é uma característica presente no pensamento de Pascal que o desloca da tradição. Portanto, se a razão não pode mais conhecer Deus, que é a fonte mais remota e originária do direito natural, toda a sua estrutura também se torna inacessível. Procuramos ainda mostrar que uma razão impossibilitada de conhecer Deus é um elemento que, nas suas devidas proporções, o distancia também da tradição cristã representada pelos seus maiores doutores: Agostinho e Tomás de Aquino. Vimos ainda que diante da impossibilidade de fundar o ordenamento na lei natural, Pascal o concebe como atuação da força e da imaginação. Esse ordenamento tem como propósito a administração dos bens temporários e nele prevalece a concupiscência dos homens. Por essa razão procuramos descrever como esse

ordenamento está vinculado ao conceito de lei da concupiscência postulado pela teologia e filosofia tomista.

Ainda procuramos apontar para o fato de que Pascal acolhe o conceito aristotélico de natureza como princípio de movimento assim como ele foi pensado também pela tradição cristã. No entanto, indicamos que a noção de pecado original introduzida pela tradição cristã, parece receber uma tonalidade mais forte por Pascal ao descrever a sua noção de natureza humana. Para ele, no seu atual estado, a natureza humana é totalmente dominada pela concupiscência. Essa concupiscência se tornou nos homens a sua segunda natureza por causa do pecado original. O princípio que alimenta a concupiscência é o amor próprio e o desejo mais forte do amor próprio é o da dominação. Diante de um quadro que em muitos aspectos relembra o estado de natureza proposto por Hobbes, em que prevalece a ambição incontida de cada indivíduo, prevalece a força. O ordenamento surge de maneira espontânea sempre orquestrada pela força na medida em que seres dominados pela concupiscência procuram ajustar suas relações no propósito de ver o seu desejo satisfeito. Procuramos descrever ainda como um ordenamento assim fundado encontra no costume uma maneira eficiente de disfarçar a eficácia incômoda da força, ocultando a sua origem. Também mostramos o papel que assume o costume regido pela imaginação em perpetuar o ordenamento e emprestar-lhe o caráter justo que demanda a razão desavisada dos homens que não compreendem a razão dos efeitos que se opera na ordem social.

Por fim, procuramos descrever a relação entre o direito estabelecido e a justiça essencialmente justa. Retomamos a dinâmica da formação do ordenamento para verificar o tipo de relação que se passa entre a justiça das leis estabelecidas e a justiça da lei eterna. Constatamos que a relação entre as duas justiças pode ser compreendida como castigo ou pena. Esse é o tipo de ordenamento que seres concupiscentes merecem como punição pelo desvio da lei eterna. Apontamos para o fato de que o ordenamento se relaciona também com a justiça da lei eterna na medida em que ele forma um quadro da caridade. Destacamos a sua utilidade e a

sua legitimidade: ele é útil na medida em que nos tira da diversidade e garante a paz civil. A sua legitimidade está no fato de que não temos mais acesso à justiça essencial e a força é a grandeza própria capaz de gerar efeitos em sua ordem. Destacamos ainda que embora o ordenamento careça de um princípio de justiça que lhe seja inerente ele não é necessariamente tirânico por ser fundado na força. Finalmente, analisamos a décima quarta carta das *Provinciais* e verificamos que ali a postura de Pascal não contradiz a sua postura nos *Pensamentos*. E verificamos o quanto a postura dos jesuítas se mostra tirânica quando analisada dentro do conceito das ordens.

Assim podemos concluir que uma interpretação que alinhe e mantenha Pascal na esteira dos signatários do direito natural nos parece difícil de assimilar. Mas para um pensador profundo como Pascal, para quem nada se apresentava de forma simples e que jamais tratou com simplicidade qualquer tema, não basta indicar o seu rompimento com a tradição do direito natural clássico e cristão. Seria trair a genialidade desse brilhante pensador se deduzíssemos da sua rejeição do direito natural a sua imediata filiação à corrente do que veio se tornar um século mais tarde o positivismo jurídico. Se o direito na cidade dos homens é destituído de justiça na sua essência, ele ainda conserva o seu vínculo com ela pelo viés da negatividade, isto é, enquanto pena e castigo. Se o direito não é justo em si ele é instrumento da justiça divina e, enquanto tal, se vincula a esta justiça. Desse modo, o direito serve a dois propósitos bem específicos no pensamento de Pascal: regular a concupiscência dos homens e denunciar sua fome de justiça. Pelo primeiro ele se liga a terra e aos bens da concupiscência, e nesse sentido é apenas um regramento bem ordenado respaldado pela força que nasce da desordem natural. Pelo segundo ele se liga ao céu e às grandezas dessa ordem, não de forma imediata, mas oblíqua, ao referir-se à sua primeira natureza de onde nasce essa fome de justiça, de verdade, de ordem; enfim, de felicidade. Se o ordenamento terreno não realiza o fim do homem fazendo-o feliz na sociedade, como queria os antigos, ele ao menos o relembra ou o revela. Não como um fim que

visa uma felicidade social limitada, mas um fim que está inscrito na sua natureza e do qual não pode se livrar, pois não se pode deixar de querer ser feliz. Um fim que anseia por uma felicidade de natureza constante, uma felicidade própria da primeira natureza.

Para concluir gostaríamos de citar apenas mais um fragmento: *A natureza tem perfeições para mostrar que é a imagem de Deus e tem defeitos para mostrar que é apenas a imagem* (L934-B580). Se aplicarmos o mesmo princípio ao ordenamento político, podemos afirmar que o ordenamento tem qualidades para mostrar que é imagem do ordenamento perfeito, mas tem defeitos para mostrar que é apenas imagem. De qualquer modo, percebemos nesse jeito de raciocinar de nosso autor a mesma paixão pulsante que o moveu através de toda diversidade de temas abordados nos *Pensamentos*. Se ao abordar o tema do direito ele não o fez para elaborar um impressionante sistema ou uma sofisticada teoria política, com certeza o foi para conduzir o seu leitor a um ponto privilegiado a fim de enxergar, por meio das perfeições e dos defeitos do ordenamento, algo ainda mais aquilatado: um vestígio de Deus. Podemos constatar também por esse expediente aquele propósito maior que permeia todos os temas dos *Pensamentos* – a apologia. Desse modo podemos concluir dizendo que o ordenamento tirado da desordem que ordena seres naturalmente desordenados é uma evidência da nossa necessidade original de ordem.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, *A cidade de Deus, Petropolis* ; São Paulo : Vozes : Federação Agostiniana Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_, *Confissões*, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*, São Paulo : Paulus, 1995.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, São Paulo: Edições Loyola, 2010

ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Lisboa, Instituto Piaget. 1997.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de Literatura Ocidental*, São Paulo: 34 Letras, 2007.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o Direito Natural*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: EdUnB, 1997.

CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos – uma história da igreja cristã*, trad. Israel Belo de Azevedo, São Paulo, Sociedade Religiosa Vida Nova, 1990.

CÍCERO, Marco Tulio. *Da República*, São Paulo: Atena, 1985.

\_\_\_\_\_. *Dos deveres*, trad Angélica Chiapeta, revisão: Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tratado das Leis*, Introd., trad. e notas: Marino Kury. – Caxias do Sul: EducS, 2004.

COGNET, Louis. *Le Jansénisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

DOMAT, Jean. *Les loix civiles dans leur ordre naturel* . Seconde édition. 1697 – Versão digital da Bibliothèque Nationale de France disponível em gallica.bnf.fr

ESPINOSA, Baruch de, *Tratado da correção do intelecto*. Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1983.

FERREYROLLES, G. *Pascal et la Raison du Politique*. Paris: PUF, 1984.

GOLDMANN, Lucien, *le dieu cache*. Paris: Gallimard, 1955

GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal Conversão e Apologética*, trad. Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago, São Paulo, Discurso Editorial, 2005.

GOYARD-FABRE, Simone. *Les Embarras Philosophiques du Droit Naturel*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2002.

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da paz*, Ijuí, Editora Unijui, Volume I, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

JOUSLIN, Olivier. *La campagne des Provinciales de Pascal – Étude d'un Dialogue Polémique*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007.

LAZZERI, C. *Force et Justice dans la Politique de Pascal*. Paris: PUF, 1993.

LEBRUN, Gerard. *Blaise Pascal*. Sao Paulo: Brasiliense, 1983.

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

LIMONGI, Maria Isabel. *O Homem Excêntrico*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Pascal e a ordem da concupiscência*. Kriterion, Belo Horizonte, v. 47, n. 114, dez. 2006 .

MARTINS, Roberto de Andrade. *Tratados físicos de Blaise Pascal*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência [série 2] 1(3): 1-168, 1989.

MESNARD, Jean. *Pascal et la justice à Port-Royal*, Commentaire 2008/1 (Numéro 121), p. 163-174.

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.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*, Trad. Sérgio Milliet, São Paulo, Nova Cultural – Coleção Pensadores, 1972.

NICOLE, P. *Essais de Morale*. Paris, PUF, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Ecce-Homo, Porque sou tão Sagaz*, 3, Coleção: Textos Clássicos de Filosofia, Covilhã, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos, KSA XI*, Munique, 1980.

\_\_\_\_\_. *Vontade de Potência*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011.

OLIVA, Luis César Guimarães. *As Marcas do Sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história de Pascal*; São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2004.

\_\_\_\_\_. *Graça e livre arbítrio em Pascal*, p.330. Caderno de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 327-338, jan.-dez. 2002.

OLIVEIRA, Wilson de, *A condição humana em Pascal a partir da noção de justiça*. 2011. 103 f. dissertação (Mestrado em Filosofia). UFPR. Curitiba. Paraná. 2011.

PASCAL, B. *Les Provinciales*, Paris : Larousse, 1934

- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- \_\_\_\_\_. *O Espírito da Geometria, da Arte de Persuadir*, Lisboa: Didáctica, 2000
- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Pensadores, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, Louis Lafuma, Paris, Seuil, L'Intégral, 1963
- \_\_\_\_\_. *Tratados físicos de Blaise Pascal*. Seleção, tradução e notas de Roberto de Andrade Martins. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* [série 2] 1 (3): 49-168, 1989.
- PÉCHARMAN, Martine. *Pascal et le politique* In: L'Etat classique (1652-1715) Edited by: J. Cornette, H. Méchoulan. 113-132 Paris: Vrin, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La justice selon Pascal*. In: La Justice Edited by: G. Samama. 113-128 Paris: Ellipses, 2001.
- PILLA, Maria Cecília Barreto Amorim. *Elementos Para a Construção do Honnête homme na França do Século XVII: Civilidade, Bienséance e Domínio da Palavra*, in: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento. Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR. Campo Mourão, v. 8, n. 14, jan./jun. 2016, 284p
- PLATÃO. *A República*, trad. J. Guinsburg, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1965.
- ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da Loucura*, São Paulo, Nova Cultural, Coleção Pensadores, 1972.
- STRAUS, Leo. *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo, Editora 34, 2006.
- TUCK, Richard. *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1981.
- VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.