

CLÁUDIO JOSÉ DE FREITAS

O CETICISMO TRÁGICO:
A CONDIÇÃO EPISTEMOLÓGICA DO HOMEM NO
CRISTIANISMO PASCALIANO À LUZ DA INTERPRETAÇÃO
TRÁGICA DOS *PENSAMENTOS* REALIZADA POR LUCIEN
GOLDMANN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Professor. Dr. José Raimundo Maia Neto, na Linha de Pesquisa História da Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Belo Horizonte,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais.

1999

100
F866c
1999

Freitas, Cláudio José.

O ceticismo trágico: a condição epistemológica do homem no cristianismo pascaliano à luz da interpretação trágica dos pensamentos realizada por Lucien Goldmann / Cláudio José de Freitas. - Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

198 p.

Orientador: José Raimundo Maia Neto

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia.

1. Pascal, Blaise, 1623-1662. 2. Goldmann, Lucien, 1913-1970. 3. Filosofia 4. Filosofia Moderna – séc. XVII. 5. Ceticismo 6. Epistemologia 7. Tragédia I. Maia Neto, José Raimundo II. Título.

À

D. Seda (minha mãe),
que viveu uma fé pascaliana
por excelência, embora sem o saber.

AGRADECIMENTOS

Aos amigos Professor Ivan Ribeiro Gonçalves, parceiro de estudo, de trabalho e grande estimulador, direto e indireto, dos meus estudos e esforços e à Professora Regina Célia Vaz Ribeiro Gonçalves, sua esposa e grande amiga, que, com suas competentes e pacientes aulas, conduziu-me do bê-á-bá da língua francesa até à leitura dos textos dos filósofos clássicos, amigos sem os quais esse trabalho jamais teria sido possível.

À Tida, minha querida esposa, a quem devo todo esse trabalho, desde o simples estímulo que me proporcionou, passando pelas ajudas inestimáveis dadas na própria digitação do texto, até às prestimosas ajudas nos árduos trabalhos de revisão dos textos, uma vez que, não sendo filósofa profissional, podia ver melhor a sua clareza ou obscuridade. Sem a sua ajuda amorosa e carinhosa não haveria dissertação.

Ao Professor José Raimundo Maia Neto, que me ensinou a gostar dos trabalhos árduos de uma pesquisa sistemática, rigorosa e séria, única forma de progresso no que tange à redação filosófica; pela criação do grupo de estudos de Pascal, do qual pude participar por vários semestres,

cujas discussões muito contribuíram para que eu tivesse uma compreensão cada vez mais clara do pensamento pascaliano em todos os seus aspectos.

À Professora Telma de Souza Birshal, com quem tive ocasião de discutir no grupo de estudos referido, cujas opiniões muito enriqueceram a minha compreensão do pensamento de Pascal.

Ao amigo Márcio Lara, pelo estímulo, pela acolhida afetuosa nos momentos em que o desânimo parecia comprometer a decisão de levar os trabalhos a termo e pelas discussões que muito contribuíram para cultivar e reforçar ainda mais o meu gosto pelo conhecimento rigoroso, sem, contudo, jamais perder o bom humor.

Aos meus irmãos, Maria Ângela (pelas alegrias e tristezas compartilhadas, ato de companheira, ou seja, aquela com quem dividi o pão, a vida dessa tarefa), Ciro e Ilma (pelo amor e alegria com que me estimularam e ajudaram), Márcia (pela fé nos meus esforços e pelo afeto com que me estimulou), Walter (pelas discussões intelectuais sempre ricas de ensinamentos) e à Emília (pelo seu silêncio amistoso, no qual se percebe sempre um grande e terno apoio aos esforços que tive de fazer), a todos, enfim, pelo apoio, carinho e estímulo direto e indireto com que sempre pude contar e conto sempre como grande base de todos os meus projetos.

À FAFICH-UFMG e em especial ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, que, a despeito das inúmeras dificuldades derivadas do pouco apoio que os nossos governos têm dado à pesquisa e à educação, nos proporciona um excelente núcleo de pesquisa e cursos com os mais qualificados professores e pesquisadores, garantindo, com isso, a qualidade da nossa formação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio dado a todas as minhas atividades, desde as primeiras pós-graduações lato senso que levei a ter-

mo, até agora, sempre me socorrendo com as bolsas de estudo, apoio sem o qual não teria conseguido me qualificar como professor de nível superior e iniciar-me na carreira de pesquisa.

À Andréa Rezende Baungratz, pela disponibilidade paciente com que me acolheu em todas as minhas dificuldades junto à Secretaria do Departamento de Pós-graduação e, para todas, soube encontrar a melhor solução.

Aos meus alunos de Filosofia, em especial aos mais exigentes, que, no presente e no passado, sempre contribuíram, conscientemente ou não, para aumentar o meu gosto pela Filosofia.

“[...] se cai no infortúnio, tal acontece
não porque seja vil e malvado,
mas por força de algum erro [...]”

(Aristóteles, *Poética*. 13/70)

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS	10
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	19
A TRAGÉDIA GREGA E A TRAGÉDIA COMO “VISÃO DE MUNDO” MODERNA	19
1.1 - Introdução.....	19
1.2 - Considerações acerca do trágico	20
1.3 - Análise temática da tragédia grega.....	24
1.3.1 - Contexto cultural e histórico da tragédia.....	26
1.3.2 - A desmedida e a soberba	32
1.3.3 - O Paradoxo na Tragédia Grega	37
1.3.4 - O paradoxo trágico quanto à categoria do divino.....	42
1.4 - A tragédia moderna como “visão de mundo”, segundo a interpretação de Goldmann...47	
1.4.1 - O conceito de “visão de mundo”	47
1.4.2 - O paradoxo trágico quanto ao divino.....	50
1.4.3 - O paradoxo trágico na cosmologia pascaliana	60
1.4.4 - O paradoxo trágico na antropologia pascaliana	64
CAPÍTULO 2	68

LIMITES E POSSIBILIDADES DA INTERPRETAÇÃO DE GOLDMANN PARA A COMPREENSÃO DA EPISTEMOLOGIA PASCALIANA NUMA PERSPECTIVA TRÁGICA	68
2.1 - Introdução.....	68
2.2 - A epistemologia.....	70
2.2.1 - A consciência e a ‘máquina’: o problema das relações entre o pensamento e a ação.....	71
2.2.2 - O problema do conhecimento do individual e a categoria de “totalidade”	73
2.2.2.1 - A categoria de “totalidade” e a metodologia historiográfica de Goldmann	79
2.2.3 - A tese e a antítese: o problema das verdades contrárias.....	84
2.2.4 - Comentário sobre a interpretação de Goldmann do papel do ceticismo e do dogmatismo na obra de Pascal.....	97
2.2.5 - O ceticismo trágico de Pascal.....	103
CAPÍTULO 3.....	109
A TRAGÉDIA NA EPISTEMOLOGIA PASCALIANA	109
3.1 - A tragédia no conflito entre dogmatismo e ceticismo.....	109
3.2 - O cristianismo como raiz teológica do conflito.....	118
3.3 - A tragédia na atitude cética	134
3.4 - A tragédia na atitude dogmática.....	147
3.4.1 - É possível a tragédia no conhecimento do “coração” (<i>coeur</i>)?.....	152
3.4.2 - É possível a tragédia no conhecimento oriundo da graça?.....	166
CONCLUSÃO.....	177
O DEVER DO HOMEM SEGUNDO A TRAGÉDIA PASCALIANA	177
BIBLIOGRAFIA.....	188
RESUMO.....	193

LISTA DE ABREVIATURAS

As abreviaturas relacionadas abaixo, indicam como as obras irão ser mencionadas ao longo dos textos e das notas de rodapé. Esclarecemos, ainda, que as suas referências bibliográficas completas aparecerão somente na bibliografia.

Fr: PASCAL, B. *Pensamentos*. 1988.

EG..... PASCAL, B. *Écrits sur la grâce*.1991.

ES..... PASCAL, B. *Entretien de M. Pascal e de M. de Sacy sur la lecture de Épicteto e Montaigne*.1991.

LDC..... GOLDMANN, L. *Le Dieu caché*. 1959.

DC..... GOLDMANN, L. *Dialética e Cultura*. 1991.

ARS..... MONTAIGNE, M. *Apologia de Raymond Sebond*. In. *Ensaio*.1972.

AF..... LUKÀCS, G. *El alma y las formas*. 1975.

PV..... MCKENNA, A. *De Pascal à Voltaire: Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*. 1990.

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por objetivo o estudo de um dos momentos da história do pensamento trágico que, provindo dos domínios da arte grega, não tardou a alcançar a esfera filosófica, sob variadas formas, por toda a história, desde os pré socráticos (como realçaram Nietzsche e Heidegger, sobretudo), passando pela filosofia moderna, com a obra de Pascal e Kant (como mostrou Goldmann), até o nosso século, com alguns expoentes característicos do movimento existencialista como Sartre e Camus, por exemplo.

Porém, como o estudo da tragédia nas suas variadas formas históricas seria por demais pretensioso para os limites de uma dissertação como essa, elegemos como representante do pensamento trágico o filósofo francês Blaise Pascal, em cuja obra a perspectiva trágica tem um lugar marcante. Basta para isso lembrar os vários estudos de que foi objeto a vertente pascaliana da tragédia. Como exemplo, podemos citar os escritos de Goldmann sobre o tema¹; a obra de Walter

¹ LDC, DC.

Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*², que apresenta algumas teses dos *Pensamentos* entre as bases trágicas do drama barroco alemão; a obra *Les Pensées de Pascal*, de Jeans Mesnard, talvez o maior nome entre os intérpretes atuais de Pascal, onde é dedicado um capítulo inteiro ao tema da tragédia nos *Pensamentos* e, - diga-se de passagem – Mesnard, nesse capítulo, tece sua análise da tragédia pascaliana fundamentando-se inteiramente no *Le Dieu Caché* de Goldmann, que ele considera o melhor estudo sobre o tema. Isso, para comentar somente os principais.

Com tantos bons estudos sobre a tragédia pascaliana, o que mais sobra para fazermos nesse terreno que não seja mera repetição ou síntese do que já foi apresentado por todos esses pesquisadores? Não conhecemos ainda nenhum estudo que verse sobre a tragédia na epistemologia pascaliana e, em especial, que verse precisamente sobre o tema do conflito entre o dogmatismo e o ceticismo, instalado constitutivamente no interior do homem decaído, nas suas possibilidades existenciais básicas. A nossa proposta será, portanto, a análise desse conflito sobretudo nos *Pensamentos* e em alguns outros escritos fundamentais de Pascal acerca do tema, como, por exemplo, os *Escritos sobre a graça (Écrits sur la grâce)*, o *Diálogo de Pascal e Sacy sobre a leitura de Epicteto e Montaigne (Entretien avec M. Pascal et de M. de Sacy sur la lecture d'Épictète et de Montaigne)*, o *Do espírito geométrico (De l'esprit géométrique)*, entre outros que trabalharemos oportunamente. Nossa hipótese é que não existe possibilidade existencial do homem que escape à tragédia na dimensão epistemológica, exceto, é claro, o estado de inocência, ou seja, o estado de Adão, antes do pecado original, e o estado da glória, ou seja, o estado da alma do homem resga-

² BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 1984.

tada por Deus depois da morte. Outra hipótese que alimenta o nosso trabalho é a de que a dimensão cética é que põe o acento trágico nesse conflito epistemológico.

Elegemos como principais interlocutores para o diálogo acerca desse tema os trabalhos de Lucien Goldmann já mencionados, acerca dos quais caberá elucidar as limitações e o alcance de suas teses principais sobre a tragédia para o desenvolvimento do tema que nos propusemos.

Considerando tudo isso, o nosso trabalho ficou subdividido em três capítulos, com as suas respectivas temáticas, que passaremos a apresentar brevemente.

A tragédia grega foi uma forma de arte que já nasceu adulta e teve tal vigor na sua origem que continuou sendo, num ou noutro de seus aspectos, a força que vivifica e confere identidade a todas as demais formas de expressão trágica que ocorrerão na história vindoura, seja no terreno das artes ou no terreno do pensamento. Foi por essa razão que dedicamos uma primeira subdivisão do nosso primeiro capítulo ao estudo de certos elementos dominantes da tragédia grega, em especial algumas peças de Sófocles, por serem as que mais se aproximam da tragédia pascaliana, objeto central da nossa pesquisa.

Fizemos preceder a essa primeira parte uma tentativa de aproximação daquilo que poderíamos chamar um esboço conceitual da tragédia considerada em certas linhas dominantes que, embora talvez não possam ser frequentemente encontradas reunidas em todas as formas de arte ou pensamento trágico, aparecem, de alguma forma, nas expressões trágicas dominantes através da história. Auxiliaram-nos, nessa tarefa, algumas obras fundamentais sobre a tragédia grega³ e, em especial, os trabalhos já citados de Goldmann e a obra de Lukàcs *La alma y las formas*.

Ainda no primeiro capítulo, na sua segunda subdivisão, trataremos especificamente da teoria de Goldmann acerca da tragédia moderna (Séculos XVII e XVIII) entendida à luz do seu

conceito de “visão de mundo”. A tragédia de Pascal, Racine e Kant é apresentada por Goldmann como tendo um papel na história das idéias de fazer a intermediação entre a visão de mundo do individualismo burguês e aquela da dialética hegeliano-marxista, que teria a tarefa de realizar de forma imanente na história, através da revolução proletária, os valores morais e a verdade cuja realização só podia ser esperada pelo pensamento trágico no plano transcendente e a-histórico. É importante realçar que Goldmann se vale inteiramente do conceito de tragédia cunhado por Georg Lukács, sem nenhuma restrição que comprometa o trabalho do pensador romeno. Nas palavras do próprio Goldmann:

Acrescentamos que nós encontramos uma primeira elaboração suficientemente poderosa desse conceito no último capítulo da obra de Georg von Lukács, *A alma e as formas*, capítulo intitulado ‘metafísica da tragédia’. Nós citaremos frequentemente esse estudo nas páginas que seguem, permitindo-nos entretanto uma modificação da qual, desde agora, queremos advertir o leitor. Por razões que nós não compreendemos bem (talvez seja simplesmente a imprecisão provisória do pensamento de um jovem escritor que tivesse apenas ultrapassado a idade de vinte e cinco anos), Lukács emprega indistintamente os termos ‘drama’ e ‘tragédia’, ainda que de fato ele fale *somente* da visão trágica. Nós nos permitiremos portanto substituir por toda parte nas nossas citações, as palavras ‘drama’ e ‘dramático’ por ‘tragédia’ e ‘trágico’, sem acreditar, com isso, estar alterando o pensamento do autor. Acrescentamos que o jovem Lukács ainda kantiano, analisa a visão trágica fora de todo contexto histórico e referindo-se somente às tragédias de um autor pouco conhecido, Paul Ernst. Nós tentaremos, pelo contrário, fiéis nisso às posições filosóficas adotadas ulteriormente pelo próprio Lukács, precisar sua análise, ligando a visão trágica a certas situações históricas, e, sobretudo, servindo-nos dessa esquematização conceitual para o estudo dos escritos de autores especialmente importantes, a saber aqueles de Pascal, Racine e Kant”⁴.

³ LESKY, A. *A tragédia grega*. 1990; JAGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 1979; BORNHEIM, G. *O sentido e a máscara*. 1992.

⁴ LDC. p.32 e 33: “Ajoutons que nous avons trouvé une première élaboration suffisamment poussée de ce concept dans le dernier chapitre de l’ouvrage de Georg von Lukács, *l’Ame et les formes*, chapitre intitulé ‘Métaphysique de la tragédie’. Nous citerons souvent cette étude dans les pages qui suivent, nous permettant cependant une modification dont nous voudrions dès maintenant avertir le lecteur. Pour des raisons que nos n’avons pas très bien comprises (peut-être est-ce simplement l’imprécision provisoire de la pensée d’un jeune écrivain qui avait à peine dépassé l’âge de vingt-cinq ans), Lukács emploie indistinctement les termes ‘drame’ e ‘tragédie’, bien qu’en fait il parle *seulement*

Já no primeiro contato que tivemos com a produção filosófica de Blaise Pascal, há cerca de três anos, causou-nos surpresa, primeiramente, o lugar de destaque que tem a epistemologia no seu pensamento e, em especial, nos fragmentos que deveriam compor o seu projeto de uma apologia do cristianismo, que acabaram resultando na coletânea agrupada sob o título de *Pensamentos*. Surpreendeu-nos ainda o fato de que, na epistemologia, o conflito entre dogmatismo e ceticismo, pelo impasse que geram essas atitudes filosóficas quanto ao problema da possibilidade da verdade, ganha em Pascal, além de uma conotação especificamente filosófica, também uma conotação teológico-cristã radical. O problema da verdade para Pascal, levado às últimas consequências, coincide com o problema de Deus e da salvação. Ora, a salvação depende unicamente da graça que, por sua vez, é um dom de Deus. Esse Deus é para Pascal, como muito bem nos lembra Goldmann, um Deus escondido. Isso que faz com que o conflito entre dogmatismo e ceticismo assumam um tom especialmente trágico e paradoxal para o homem pascaliano, um ser irremediavelmente destinado à verdade e ao bem, e em tudo extraviado dessa verdade e desse bem. Ora, esse conflito não aparece tratado na perspectiva trágica nem na obra de Goldmann nem em nenhuma outra de que temos conhecimento. O nosso segundo capítulo tratará precisamente dessa lacuna na interpretação trágica dos *Pensamentos* de Pascal, lacuna deixada por Goldmann, autor que mais exaustivamente trata da tragédia pascaliana. Apesar de ter um capítulo dedicado à epistemologia do filósofo jansenista, Goldmann, na sua obra *Le Dieu caché*, comprometido que está com a história da dialética, irá privilegiar uma interpretação da epistemologia pascaliana muito

de la vision tragique. Nous nous permettrons donc de remplacer partout dans nos citations les mots 'drame' e 'dramatique' par 'tragédie' et 'tragique', sans croire altérer pour autant la pensée de l'auteur. Ajoutons que le jeune Lukács encore kantien analyse la vision tragique en dehors de tout contexte historique et en se référant seulement aux tragédies d'un auteur peu connu, Paul Ernst. Nous essayerons par contre, fidèle en cela aux positions philosophiques adoptées ultérieurement par Lukács lui-même, de préciser son analyse en rattachant la vision tragique à certaines situations historiques, et surtout en nous servant de cette schématisation conceptuelle pour l'étude des écrits d'auteurs autrement importants, à savoir ceux de Pascal, Racine et Kant.

mais afeta à dialética hegeliano-marxista do que à tragédia. Procuraremos elucidar, nesse capítulo, o alcance que tem para a nossa interpretação da epistemologia de Pascal, a interpretação oferecida por Goldmann à luz da teoria da tragédia de Lukàcs. Embora Goldmann não nos dê uma interpretação trágica da epistemologia de Pascal presente, sobretudo, nos *Pensamentos*, acreditamos que, naquilo que concerne à interpretação trágica de outros aspectos do filósofo francês, Goldmann nos fornece subsídios importantes para a tarefa que intentamos levar a termo.

Discutiremos rapidamente nesse segundo capítulo a perspectiva historiográfica de Goldmann para a abordagem dos *Pensamentos* e, uma vez que a nossa pesquisa se insere no campo da história das idéias, apresentaremos rapidamente a nossa perspectiva e os pontos em que ela diverge daquela de Goldmann. Discutiremos somente a perspectiva de Goldmann justamente por ser o nosso interlocutor privilegiado para a análise do pensamento de Pascal na perspectiva trágica.

Nesse segundo capítulo apontaremos também as insuficiências da interpretação de Goldmann da dimensão trágica da epistemologia de Pascal, em especial quanto ao problema do conflito entre dogmatismo e ceticismo que o historiador romeno faz questão de afastar do campo dos seus interesses, além de mostrar o caráter problemático da sua interpretação precipitadamente “dialetrizante” de algumas teses pascalianas.

Por fim, evidenciaremos, ainda nesse segundo capítulo, o quanto a epistemologia é, sem dúvida, no pensamento de Pascal, um dos aspectos que mais ricamente se presta a uma interpretação trágica. Veremos então que é o ceticismo que põe o acento trágico na epistemologia pascaliana. Daí termos sido levados a nos referirmos à epistemologia do filósofo jansenista, considerada do ponto de vista trágico, com o conceito de “ceticismo trágico” que, no nosso entender, subsume e adequa para o nosso fim o conceito de “paradoxo trágico” de Goldmann. Dessa forma,

acreditamos ter preparado o terceiro capítulo, onde desenvolveremos o núcleo mesmo da nossa pesquisa, tendo esses dois capítulos anteriores um caráter meramente propedêutico.

No terceiro capítulo, aplicaremos o conceito de “ceticismo trágico” a variados aspectos da epistemologia pascaliana. Em primeiro lugar elucidaremos a tragédia no conflito entre dogmatismo e ceticismo e mostraremos como, em Pascal, a correta interpretação desse conflito não o apresenta meramente como choque de atitudes filosóficas constituídas em seitas através da história, mas muito mais como conflito entre forças em luta no interior da consciência humana, como seus aspectos epistemológicos constitutivos. Em seguida evidenciaremos que, para Pascal, esse conflito, essa dualidade epistemológica do homem só pode ser satisfatoriamente explicado pela teologia cristã e satisfatoriamente resolvido pela via sobrenatural do resgate do homem por Deus, no estado de glória. Assim, mostraremos que a saída para o conflito oferecida pelos cétricos é insuficiente para eliminar a tragédia e analisaremos alguns argumentos cétricos de Pascal para comprová-lo. Aqui nós nos valeremos bastante das teses do professor Maia Neto⁵ sobre a cristianização do pirronismo feita pela dramatização operada por Pascal na equipolência dos cétricos, impedindo que se chegasse a alcançar a “ataraxia” por via da “époche”.

Em seguida evidenciaremos a insuficiência da alternativa dogmática para a eliminação da tragédia. Mostraremos isso inclusive dentro das próprias alternativas propostas pelo cristianismo pascaliano, indicando a presença do ceticismo mesmo lá naquelas esferas epistemológicas mais seguras para o homem, onde, para muitos intérpretes, a certeza seria total, sem nenhum rastro de ceticismo, logo, sem nenhum rastro de tragédia, quais sejam: o conhecimento do coração e a certeza oriunda da graça. Quanto ao conhecimento do coração, Goldmann já mostra em seu *Le Dieu caché* o seu caráter paradoxal e trágico, de certeza, ao mesmo tempo, absolutamente certa e ab-

⁵ MAIA NETO, J. R. *The christianization of pyrrhonism and faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. 1995.

solutamente incerta, porém sem explorar especificamente os fragmentos em que Pascal trata do assunto. Em seguida, valendo-nos, sobretudo, da interpretação cética do conhecimento do coração oferecida por McKenna nas obras citadas, analisaremos, para além de Goldmann, o ceticismo trágico presente nessa esfera do conhecimento humano segundo os *Pensamentos* de Pascal.

Quanto à presença da tragédia na certeza oriunda da graça, não encontramos nenhuma indicação em nenhum intérprete consultado, nem mesmo em Goldmann. Porém, mesmo aqui, nessa esfera sagrada do conhecimento, encontramos elementos dramáticos que nos fizeram acreditar seguramente na presença de elementos trágicos marcantes que tornam a condição do homem trágica mesmo nessa possibilidade existencial privilegiada, dada pelo socorro divino. A causa da tragédia humana, em geral, e da tragédia humana na esfera epistemológica, em especial, como ficará claramente evidenciada em nossa pesquisa, será, para Pascal, de natureza seguramente teológica... e de teologia definitivamente cristã. Daí que a nossa pesquisa, nesse terceiro capítulo, será uma investigação da condição epistemológica do homem, segundo o cristianismo pascaliano, uma vez que a tragédia em Pascal se configura genuinamente na esfera do cristianismo tal como Pascal o concebeu e – ousáramos supor – tal como ele o viveu.

CAPÍTULO 1

A TRAGÉDIA GREGA E A TRAGÉDIA COMO “VISÃO DE MUNDO” MODERNA

1.1 - Introdução

A análise que faz Lucien Goldmann da tragédia na Idade Moderna se encontra dispersa em algumas obras de maior fôlego - como os livros *Le Dieu caché* e *Origens da dialética: a comunidade e o universo em Kant* - e em alguns opúsculos - como *A aposta foi escrita "para o libertino"?* e *Observações sobre o jansenismo: a visão trágica do mundo e a nobreza togada (a Noblesse de Robe)*⁶ -, cujas teses principais apresentaremos no presente trabalho, buscando prioritariamente elucidar a compreensão que tem Goldmann da tragédia em Pascal e apontando o

⁶ Os textos de Goldmann: *A aposta foi escrita "para o libertino"?* e *Observações sobre o jansenismo: a visão trágica do mundo e a nobreza togada (a Noblesse de Robe)* foram publicados na coletânea *Dialética e cultura* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991), constante da lista de abreviaturas, na forma como doravante nós nos referiremos a esses dois textos.

alcance e os limites da sua teoria para a interpretação trágica do conflito existente entre o dogmatismo e o ceticismo na epistemologia do filósofo jansenista. A interpretação trágica desse conflito será o objeto dessa nossa dissertação no seu terceiro capítulo. Devemos esclarecer, ainda, que o conceito de tragédia que informa a perspectiva de Goldmann para a interpretação do pensamento pascaliano origina-se dos estudos de Lukàcs apresentados em sua obra *El alma y las formas*, de que, também, nos valeremos sempre que se fizer necessário. O presente capítulo obedecerá a seguinte seqüência: faremos, primeiramente, um estudo rápido da tragédia em geral, a partir de algumas pinceladas que nos dá Goldmann, Lukàcs e outros estudiosos desse tema; em seguida, faremos um estudo breve da tragédia grega em alguns dos seus temas principais para a compreensão da tragédia moderna; por último, faremos um estudo da tragédia moderna, entendida como visão de mundo, na qual se insere Pascal, Kant e Racine, tal como no-la apresenta Goldmann, sobretudo no *Le Dieu Caché*, a partir de uma perspectiva dialética.

1.2 – Considerações acerca do trágico

Apesar de Goldmann considerar desproporcionada a pretensão de elaborar um conceito de tragédia que pudesse abarcar toda a diversidade das obras trágicas desde a antigüidade até o nosso século, vamos observar que, de certa forma, ao longo dos seus textos, ele vai destacando certos traços gerais de um tal conceito. Daí que, tratando da tragédia antiga, que Goldmann chama “tragédia do destino”, da tragédia de Shakespeare e da tragédia de Port-Royal, que ele denomina “tragédia da recusa” (o modelo de Barcos, Pascal, Racine, etc.), Goldmann aponta um elemento fundamental da tragédia em geral que já fora realçado por Bornheim⁷ e Lesky⁸, que é o fato de

⁷ BORNHEIM, G. Op. cit.

que todas as formas de consciência trágica exprimem “uma crise profunda das relações entre os homens e o mundo social e cósmico”⁹. É importante notar que, para Goldmann, “toda consciência é a expressão de um equilíbrio *provisório e móvel* entre o indivíduo e o grupo social e seu meio”¹⁰. Quando, porém, esse equilíbrio se rompe em momentos de crise aguda, instala-se corretamente uma crise no equilíbrio da consciência. Essa crise é o solo fértil que propicia o surgimento das formas trágicas de expressão artística e filosófica. Escreve Goldmann: “Poder-se-ia definir a tragédia como um universo de questões angustiantes para as quais o homem não tem resposta.”¹¹.

Por isso, Goldmann não considera a tragédia um ponto de vista absoluto sobre a realidade. Pelo contrário, a tragédia realiza-se como perspectiva de uma consciência para a qual o seu equilíbrio com o real se rompeu. Não que seja uma perspectiva estritamente individual, mas que, pertencendo à tônica dominante de uma época e de um lugar, certos indivíduos privilegiados conseguem captá-la e sintetizá-la em suas obras.

Outra característica igualmente importante da tragédia em geral que Goldmann realça é a sua negação do valor da historicidade. É o caráter estático do paradoxo trágico, que Goldmann descreve nos seguintes termos:

⁸ LESKY, A. Op. cit.

⁹ LDC p.51: “[...] une crise profonde des relations entre les hommes et le monde social et cosmique.”

¹⁰ LDC p. 58: “Toute conscience est l’expression d’un équilibre *provisoire et mobile* entre l’individu ou le groupe social et leur milieu.”

¹¹ LDC p.52: “On pourrait définir la tragédie comme un univers de questions angoissantes pour lesquelles l’homme n’a pas de réponse.”

“*estático*, porque, afirmando o valor único e exclusivo da síntese (verdade verdadeira, justiça justa, etc.), ele [o pensamento trágico] nega toda possibilidade, não somente de realizá-la, mas também de aproximá-la [...]”¹².

Com efeito, a tragédia nega a possibilidade do progresso no interior do tempo para afirmar o salto súbito do tempo para a eternidade. E, uma vez atingida a dimensão trágica, tudo o que para a consciência temporal e mundana pode ser considerado etapa no processo que a levou à tragédia é por ela agora desvalorizado como tal, dada a desproporção criada pela nova compreensão da vida e do mundo em face da anterior.

Convém lembrar que aquilo a que hoje chamamos tragédia (na arte, na filosofia, etc.) tem sua origem no teatro ático. Porém, logo se vê pela arte que configurou, que a tragédia se enraíza na vida mesma, como uma dimensão que pode possibilitar uma forma específica de vivência que caracteriza a perspectiva trágica em geral. Para caracterizar essa dimensão trágica do humano, Gerd Bornheim recorre à expressão sartreana de “separação ontológica”, segundo a qual há um conflito do homem com o seu horizonte existencial, seja a justiça, o sentido último do real, os deuses [Deus], o cosmos, etc., conforme o momento histórico específico de uma certa comunidade, por sua vez caracterizada pela crise dos seus valores principais¹³. Essa perspectiva de Bornheim permite-nos ver que, talvez, a relação causal entre a perspectiva trágica e o teatro trágico grego pudesse ser invertida: não foi o teatro trágico que engendrou a perspectiva trágica, mas certamente foram os elementos trágicos latentes ou manifestos na existência humana a partir de certo contexto histórico que engendraram o teatro trágico e – por que não? – também uma filosofia trágica, a filosofia dos físicos antigos, como Anaximandro e Heráclito, por exemplo¹⁴. Daí

¹² LDC. p.219: “*statique*, parce qu’affirmant la valeur unique et exclusive de la synthèse (vérité vraie, justice juste, etc.), elle nie toute possibilité, non seulement de la réaliser, mais encorre de l’approcher [...]”

¹³ BORNHEIM, G. Op. cit. p.72.

que, certamente, a palavra tragédia perde bastante o seu vínculo com os elementos do mito dionisíaco com os quais se relacionava, para expressar, sobretudo na modernidade, uma visão dramática das relações entre o homem e o seu horizonte existencial¹⁵. É isso, talvez, o que permite à visão trágica extrapolar o campo da arte cênica e poética. Por isso nós podemos falar, com Aristóteles¹⁶, da arte trágica como aquela que representa certas vidas e ações que têm características trágicas, assim como podemos falar, também, independentemente de Aristóteles, de uma filosofia trágica, entendida como a reflexão teórica sobre certos elementos dramáticos característicos da tragédia e presentes na condição humana.

Seja como for, o próprio Bornheim nos lembra, no mesmo contexto, que os estudiosos são unânimes em observar que a tragédia grega já nasceu adulta e que todas as demais formas de arte que se desenvolveram no ocidente sob essa denominação trazem alguma espécie de influência dessa sua origem clássica. E poderíamos dizer que mesmo as filosofias que chamamos trágicas, guardam forte relação com a tragédia ática, em um ou vários de seus aspectos. Disso teremos um bom exemplo na análise que faremos do pensamento trágico de Pascal.

Todas essas considerações justificam decididamente que dediquemos um primeiro momento das nossas reflexões à análise dos elementos da tragédia grega que nos interessarão na presente pesquisa. Análise que já foi esboçada por Goldmann ao abordar a tragédia de Sofocles¹⁷, como veremos adiante de forma mais detalhada.

¹⁴ Vale lembrar os estudos de Nietzsche sobre a tragédia na filosofia grega nascente, apresentado em suas obras *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* e *O nascimento da tragédia*. Também não poderíamos deixar de citar os vários estudos que faz Heidegger, em uma série de textos dispersos sobre os primeiros filósofos, abordando-os, também, numa perspectiva trágica, tais como: *A sentença de Anaximandro*, *Conferências e Ensaios*, entre outros.

¹⁵ ROMILLY, J. *A tragédia grega*. 1998, p.19: vale lembrar o antigo provérbio: “Aí não há nada que diga respeito a Dioniso”.

¹⁶ ARISTÓTELES *Poética*. 1973. p.448.

¹⁷ LDC p.51-55.

Objeto difícil de apreender conceitualmente, que habita regiões que se referem a certas experiências-limite vividas por certos homens em certas condições concretas¹⁸ a tragédia, na sua forma clássica (ou em qualquer das suas formas modernas), é talvez um dos objetos que menos provavelmente se prestaria a uma definição acabada. Não pretendemos traçar os contornos de toda a tragédia grega. Tentaremos, sim, uma aproximação teórica capaz de descobrir o sentido dessa atitude trágica através da sua variedade. E mesmo essa aproximação só pode ser tentada através do tratamento de alguns temas que nos parecem mais característicos de certos escritores clássicos da tragédia, sempre com o fim de subsidiar o trabalho que pretendemos levar a termo. Ora, essa escolha de temas e escritores já mostra que uma certa perspectiva nos orienta. E, talvez, a tragédia da qual vamos tentar nos aproximar não seja mais que uma das formas do trágico entre muitas outras possíveis; mas é justamente essa variedade, apesar de desnorteadora, que faz a riqueza histórica da tragédia. Ademais, não cabe nos limites do presente trabalho uma tipologia da tragédia e suas respectivas definições, nem sabemos sequer se isso seria possível sem cair na superficialidade dos manuais.

1.3 – Análise temática da tragédia grega

Pode parecer estranha essa introdução em que vamos falar da tragédia grega, visto que os propósitos do nosso trabalho dizem respeito, como vimos, à tragédia do século XVII; mas é que nas origens de uma obra de arte madura, nas suas primeiras formas de manifestação, está presente a força que lhe manterá viva a estrutura, como uma referência constante para todas as demais formas de expressão cultural que se desenvolverão à sua luz através dos séculos. Assim, nos nos-

¹⁸ BORNHEIM, G. Op. cit. p.71

sos estudos, pudemos notar uma série de elementos da tragédia grega que se assemelham a certos elementos presentes também no pensamento de Goldmann e Lukàcs sobre a tragédia e, sobretudo, na filosofia de Pascal, a qual, guardadas as devidas especificidades, formam estruturalmente um núcleo analógico. Não pretendemos, é claro, que esse núcleo de semelhanças possa servir para uma definição futura da tragédia, mas apenas para mostrar como a tragédia grega continua a vivificar isso a que chamamos vagamente de consciência trágica, continua a surgir através das obras de vários teatrólogos, filósofos, poetas, romancistas, músicos, entre outros, através da história.

É assim que Lesky sintetiza a fala de Odisseu, no Prólogo do *Ajax* de Sófocles: "é a própria vida, em seu fatídico entrelaçamento de sofrimento e desventura, em sua indefesa submissão a poderes superiores, que devemos reconhecer no jogo que se representa no palco"¹⁹. A grandeza da tragédia grega não se deixa medir como obra de arte de profundidade filosófica, senão por espelhar a vida humana nas suas vicissitudes, as quais, aos olhos dos próprios homens, aparece ligada a um destino misterioso e fortemente ameaçador, em face do qual os homens vivem alimentados por uma esperança cuja realização jamais poderão cabalmente se dar conta e jamais poderão abandonar. Os homens não podem saber quando o mundo ou os deuses lhes são hostis ou propícios, quando a sorte lhes será auspiciosa nos dias que transcorrem rumo a uma iniludível desgraça ou à felicidade plena, se no fim da jornada haverá prêmios que esperam os justos dados por divindades também justas, ou se é só a morte que os espera a todos. Nesse último caso, não há justiça e nem propósito na vida e nos esforços dos homens, e tanto a vida como os esforços se tornam um absurdo cego, onde justos e injustos têm sorte semelhante, às vezes até com maior felicidade para os injustos. É inclusive contra esse absurdo que se bate o herói trágico para atra-

¹⁹ LESKY, A. Op. cit. p.154.

vessar o homem a ponte que conduz à felicidade do justo, mostrando sempre que o homem é capaz de grandes feitos, é capaz de ser maior do que é de fato, acreditando no significado dos seus atos para uma divindade justa, contra a bestialidade de um destino indiferente. Por isso Aristóteles escreve que a tragédia procura imitar os homens “melhores do que eles ordinariamente são”²⁰.

1.3.1 – Contexto cultural e histórico da tragédia

A tragédia grega tem início num período em que o mito domina como interpretação global da realidade, destinado a dar ao homem um conhecimento sagrado das origens de todas as coisas, explicando por que elas são assim, ensinando a usá-las, fornecendo-lhe os paradigmas do seu modo de ser, enfim, dando-lhe uma orientação significativa no mundo em que se encontra. O mito tem, pois, o papel de ordenar a realidade, a princípio caótica para o homem.

Salta aos olhos essa constatação que as modernas análises do mito põem diante de nós, que a vida das sociedades tribais não representa aquela integração pacífica do homem com a natureza, como nos podia fazer crer o "Mito do Bom Selvagem", surgido na Europa com a descoberta dos índios americanos, tão explorado mais tardiamente por Rousseau. Pelo contrário, o mito nos revela uma cesura profunda entre o homem e a natureza, que se lhe apresenta, por um lado, propícia, trazendo-lhe um manancial de fartos recursos para a sua vida, e, por outro, extremamente hostil, ameaçando-lhe a existência com um sem número de intempéries incontroláveis. Trata-se de uma natureza que precisa ser humanizada, pois que é um lugar onde o homem não se sente em casa. O mito representa, assim, um primeiro conhecimento que organiza o caos da realidade no espaço e no tempo, dando ao homem uma primeira e sólida orientação para que ele su-

²⁰ ARISTÓTELES Op. cit. p. 444.

pere essa visão caótica de um mundo estranho e inóspito, tornando-o familiar e tratável, fornecendo-lhe assim uma orientação segura e um sentido real a sua existência²¹.

Enquanto os mitos ou quaisquer construções religiosas de justificação, orientação e significação da existência humana sedimentam de forma eficaz a vida das pessoas que estão no interior da sociedade que se baseia neles, a vida ou a morte ou a felicidade não são motivos de grande angústia para elas, pois, afinal, essas coisas se encontram organizadas e essa ordem justificada por uma tradição teórica e ritualística de sobrevivência secular e já cristalizada na consciência do povo. A tensão entre o homem e o mundo, através do seu sistema de significados, é mínima. Porém, quando a ordem do real se altera profundamente, reinstaurando o caos e exigindo novos procedimentos *ordenadores*, a vida torna-se insegura e capaz de lançar o homem no espanto e na perplexidade que deram origem aos mitos. Razão por que Aristóteles diz que "perceber uma dificuldade e admirar-se, é reconhecer a própria ignorância, e por isso amar os mitos é, de certo modo, mostrar-se filósofo, porque o mito é composto do maravilhoso"²². Dessa forma, parece que o próprio Aristóteles reconhece no mito o caráter de conhecimento organizador que dota de sentido o real. Assim, é no contexto de uma possível desordem inicial que o mito surge, bem como será no contexto de mitos que já não respondem mais satisfatoriamente aos anseios do homem que a tragédia vai ter lugar, exigindo um restabelecimento da ordem anteriormente assegurada, em grande parte, pela trama sagrada do mito e, portanto, reestabelecendo a força da religião.

Bornheim verifica, muito a propósito, aliás, que somente em dois períodos históricos a tragédia foi cultivada como gênero literário: na Grécia do séc. V a.C. e na Europa moderna²³. Em ambos os casos experimentou-se um processo de laicização da vida humana e uma crise das res-

²¹ GUSDORF, G. *Mito e metafísica*. 1980. p.23-26.

²² ARISTÓTELES *Metafísica*. 1973. p. 214.

pectivas crenças religiosas que estruturavam significativamente a vida do homem dos dois períodos: a religiosidade homérica, na qual viveram Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, e a religiosidade cristã medieval, da qual – acrescentaríamos - eram herdeiros Pascal e Racine. Instaura-se, assim, em ambos os casos, uma crise entre o homem e o seu mundo com um conseqüente desajuste das interpretações religiosas da vida nesse estado de crise. Essa crise é o estofamento social que fertiliza o surgimento da consciência trágica, ao mesmo tempo, como uma consciência viva da crise e como um esforço de restabelecer a ordem perdida.

Foi no século VI a. C., num período extremamente turbulento em que os atenienses construía politicamente a sua emancipação, período em que as mudanças atingem da forma mais radical todos os setores da vida, que apareceram os principais escritores trágicos. Tais mudanças, das quais trataremos apenas duas, levaram a um enfraquecimento gradual da força religiosa dos mitos, sem que o cidadão grego se esquecesse da lição homérica segundo a qual os homens nada são sem a ajuda dos deuses. Ao mesmo tempo, essas mudanças fizeram com que os atenienses aumentassem a confiança em si próprios e assumissem o compromisso de fazer suas próprias leis e instituições, às quais deveriam se submeter. Essas mudanças propiciaram o surgimento da tragédia (e, mesmo, podemos completar, da Filosofia). A primeira que poderíamos citar é a conquista dos mares (sobretudo o Mediterrâneo e o Egeu), levando o homem grego a por em cheque o sentido dos mitos que povoavam o oceano de ninfas, sereias, etc., bem como as terras distantes de titãs, deuses, heróis e coisas parecidas, posto que nada disso fora encontrado nos mares e nem nas terras existentes além dos mares. A segunda é a própria mudança no regime político, que coloca os destinos da cidade nas mãos dos cidadãos que, fazendo as suas leis, percebem que os erros e os acertos são um produto das decisões humanas nos embates da assembléia coletiva e não

²³ BORNHEIM, G. Op. cit. p.81.

de um rei que recebe as leis diretamente dos deuses ou, indiretamente, através dos seus sacerdotes. Nesse contexto, o poeta se vale da tragédia para reabilitar o mito e a religião no novo contexto social e institucional emergente. A tragédia surge como uma experiência do homem da cidade, da pólis, do advento da democracia. Um homem que assume nas próprias mãos a tarefa de construir o seu destino, com todo o risco que isso implica, mas não mais submetendo-se a um destino misterioso. Como nos lembra Marilena Chauí:

“O primeiro aspecto, apontado por Jean-Pierre Vernant, é o da tragédia como uma instituição social de cunho democrático. [...] as tragédias foram trilogias e, na terceira peça, os deuses, que determinam a obrigatoriedade da vingança, sempre se reúnem e discutem se, afinal, devem continuar impondo esta lei aos mortais, ou se cabe aos mortais julgar os próprio mortais, criando as leis e os tribunais. Decidem que os mortais julguem os mortais. A tragédia narra, assim, o advento da *pólis*, das leis, do direito e da política democrática”²⁴.

Não obstante o enfraquecimento do mito, é preciso, porém, salvar a religião de todas as ameaças. É necessário um trabalho de educação do povo no espírito dessa religião que, apesar de rivalizar com forças novas, deve manter o seu lugar na cidade. A obra teatral aqui não tem meramente o sentido de uma competição nas festas dionisíacas. Ela terá, entre outras, a função de explicar ao povo aquelas partes dos mitos de mais difícil compreensão devido ao seu caráter paradoxal. Como, por exemplo, no caso de Édipo que, sendo predestinado por Apolo a cometer os abomináveis crimes do parricídio e do incesto, se vê obrigado a punir-se por ordem de si mesmo, não antes de decair da mais alta glória moral que um homem pode atingir pelos seus feitos. Ora, isso é, de certa forma, incompreensível se partirmos do princípio de que o deus é justo. Por isso, o teatro trágico grego deve ter esse caráter educativo apontado não só pelos seus principais estu-

²⁴ CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 1994. p.113.

diosos modernos como Jager²⁵ e Lesky²⁶, por exemplo, como já reconhecido na antigüidade, por exemplo, na passagem da comédia de Aristófanes, *As Rãs*, onde ele põe na boca de Ésquilo as seguintes palavras: "[...] O poeta trágico é para a idade viril o que o preceptor é para a infância. Nada devemos dizer além do proveitoso"²⁷. Daí a tragédia se transformar na grande festa do povo (cidadãos) ateniense, que se reúne nos anfiteatros

"[...] para ouvir a voz dos seus poetas, que, ao mesmo tempo que lhes explicam os mitos do passado, considerados história, o ajudam na luta para continuar a fazer história, a longa luta da sua emancipação. O povo sabe que os poetas dizem a verdade: é a sua função própria instruí-lo nela"²⁸.

Quanto à sua origem, que também não é assunto que nos cabe discutir exaustivamente, sabemos pela obra de Aristóteles²⁹ que a tragédia nasceu dos solistas do ditirambo de Dioniso que, como nos explica Lesky "é um canto religioso dionisíaco que imaginamos cantado por um coro com entoadores"³⁰. Mais adiante o próprio Lesky nos dá uma notícia sobre o culto do herói Adastro, onde, segundo Heródoto, cantava-se os tormentos hauridos de seus feitos, através de coros trágicos, que após a reforma de Clístenes, tirano da cidade de Corinto (início séc. VI a. C.), passam a ser, por sua determinação, dedicados não mais a Adrasto, mas ao novo deus Dioniso. Pelo que consta, esses cantos não mudaram o seu conteúdo dramático dos tempos em que canta-

²⁵ JAGER, W. *Paidéia*. 1979. p. 271.

²⁶ LESKY, A. Op. cit. p.36-39.

²⁷ ARISTÓFANES *As Rãs*. 1996. p. 264.

²⁸ BONNARD, A. *A civilização grega*. 1980. p.161.

²⁹ ARISTÓTELES *Poética*. 1973. p.20.

³⁰ LESKY, A. Op. cit. p.53.

vam os tormentos de Adrasto³¹. Isso explica, segundo Lesky, ao mesmo tempo, porque a tragédia, nascida das cerimônias de um deus, passa, no seu conteúdo, a abordar mais os mitos dos heróis do que dos deuses. Por outro lado, ainda explica por que, ainda quanto ao conteúdo, essas tragédias passam a ter uma natureza muito mais apolínea - de impor ao homem a justa medida - do que dionisíaca - de ser um convite a ultrapassar a medida humana para partilhar o divino. O que corresponde ao testemunho de Aristóteles, segundo o qual a tragédia, com a sua evolução a partir dos ditirambos de Dioniso, cantados, certamente por sátiros, evoluiu de assuntos menores para temas mais elevados³², perdendo toda a sua forma cômica, mais afeta ao caráter de Dioniso, para tratar de assuntos graves, que devem mostrar ao homem a sua justa medida em face dos deuses. O conteúdo das tragédias passa a versar sobre os mitos dos heróis - filhos da união amorosa de divindades com mortais -, seres que, embora tendo uma superioridade sobre o homem que os aproxima do divino (em especial pela sua inteligência), possuem, por outro lado, a mortalidade que os devolve à condição humana. Os heróis são meio humanos e meio divinos: humanos pela sua mortalidade e divinos pela sua inteligência. A tragédia grega exprime, de certa forma, o conflito existente no herói entre o humano e o divino, forças opostas existentes dentro dele. Os heróis, pelo que neles há de divino, representam a esperança pela qual o homem pode ser elevado a uma condição superior, superando a determinação cega do destino sobre suas vidas, alçada a uma participação no próprio divino, assimilando um pouco o caráter dos cultos a Dioniso que pretende, pelo êxtase do vinho, transportar as fronteiras da humana mortalidade para a participação no

³¹ LESKY, A. Op. cit. p.65. Vale lembrar, ainda, as palavras de Jacqueline de Romilly sobre a data e o local de nascimento da tragédia; ROMILLY, J. Op. cit. p.15-16: "Entre 536 e 533, Téspio produziu, pela primeira vez, uma tragédia para a grande festa dionisíaca. Ora, tratava-se da época em que reinava em Atenas o tirano Pisístrato, o único que ela conheceu.

Essa data tem para nós algo de emocionante: nenhum gênero literário possui um registro civil tão preciso. E não se conhece outra forma de expressão que tenha permitido cerimônias como as que aconteceram na Grécia, há alguns anos, por ocasião da celebração dos 2.500 anos da tragédia."

divino. Mas, não sendo mais que mortais, essa pretensão de equipararem-se aos deuses não será mais do que uma soberba desmedida (*hybris*), que os elevará sim, mas sobre o fundo da morte e dos revezes que dominam todo empreendimento humano, atraindo sobre si o peso do Destino cego, senhor indiferente a todos os projetos do homem.

1.3.2 – A desmedida e a soberba

Isso nos coloca no centro de uma questão importante da tragédia: a “*hybris*” do herói que tenta vencer os limites do humano, enveredando pelos caminhos da cega razão (*Ate*) - pois não conhece a medida real dentro da qual deve se manter, embora a busque - caindo por fim nos braços do destino cego (*Moirá*), que o punirá para dar uma lição apolínea do “nada em demasia” e do “conhece-te a ti mesmo”. É o excesso do qual o herói deve ser purgado para que veja o abismo que o separa, enquanto mortal, da condição dos deuses eternos. Tudo isso traz como que implícita uma proibição, conforme nos lembra Souza Brandão: “não te ‘dionizes’, não ultrapasasses a medida da miséria mortal, porque, se o fizeres, encontrarás os braços de bronze da fatalidade cega...”³³. Daí que a tragédia passa a ter, segundo Junito de Souza, um conteúdo muito mais apolíneo do que dionisíaco. Posto que Apolo é o deus da medida e da proporção, ao passo que Dioniso, sendo o inventor do vinho, é aquele que transporta o homem, através da mania e do êxtase de que se vê possuído o adepto de seus cultos, para uma dimensão sobre-humana, para um excesso que o leva além de si mesmo, numa entrega e comunhão total com o deus. Por essa razão, a tragédia trará no seu tom um sentimento nostálgico, a nos lembrar a perda de uma unidade primitiva do homem

³² ARISTÓTELES. *Poética*. p.446.

³³ SOUZA BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. 1992. p.132.

com os deuses, própria do mito de Dioniso - conforme narrado por Hesíodo³⁴, quanto à primeira geração dos homens que ainda viviam participando da vida dos deuses, alimentando-se sem esforços e morrendo como se ao sono tranqüilo fossem levados -, uma unidade que, em vão, os heróis tentam recuperar, mas sempre reafirmando a condição de mortais. E essa condição é claramente lembrada a Prometeu pelo coro, depois de este narrar todos os bens que trouxera aos mortais: "Não sabes, por acaso, em que consiste essa vida transitória, semelhante aos sonhos, que iludem os pobres seres humanos? Não sabes que seus esforços jamais conseguirão prevalecer contra a vontade de Júpiter?"; "[...] seres que não viverão mais que um dia"³⁵.

A lição da tragédia grega em geral é uma lição paradoxal sobre a desmedida. O herói deve ser, ao mesmo tempo, uma promessa de o homem poder ultrapassar-se e ser melhor do que é, por um lado, e, por outro, no próprio esforço de ultrapassar-se, ele deve assumir o risco de tropeçar na justiça dos deuses e reafirmar para o homem mesmo uma medida excessivamente exígua, da qual, precisamente, ele queria libertá-lo. Se isso acontecer, o herói, pelas suas qualidades morais, assumirá integralmente a culpa. O homem é um ser do mundo. Falível, portanto. O que significa que o ato do herói pode ou não ser coroado de êxito. E nenhuma grandeza a que chegue deve dar-lhe o orgulho da superioridade, pois entre qualquer grandeza humana e aquela dos deuses há uma distância infinita que põe o homem em face do seu nada. É Lesky que o diz brilhantemente, analisando o *Ajax* de Sófocles:

"Diante do seu poder [deusa Atená] a dignidade e a grandeza humanas não são nada, um curto dia as derruba de suas alturas. Não é orgulho o que aproveita ao homem, mesmo que a sorte o tenha aquinhoadado, porém uma refle-

³⁴ HESÍODO *Os trabalhos e os dias*. 1996. p.31.

³⁵ ÉSQUILO *Prometeu acorrentado*. 1993. p.125 e 116.

xão moderada sobre o efêmero de sua vida e a humildade diante do poder incomensurável dos deuses"³⁶.

Ainda que não provenha de um erro moral, como acentua Aristóteles, a “hybris” provirá freqüentemente da presunção e do orgulho que cega o homem quanto à sua medida própria, fazendo-o praticar ações culposas e atirando-o nos braços incansáveis do Destino cego, ao qual todos estão submetidos, homens e deuses, e que o punirá, gerando, da forma mais dramática, o conhecimento da medida humana e da dureza do juiz eterno. Lesky nos diz o seguinte acerca da justiça divina, comentando uma passagem de *Os Persas* de Ésquilo:

"Sentimos a luta do poeta com as indagações derradeiras sobre a natureza da culpa e do destino, quando faz que os deuses enviem os infortúnios não indiscriminadamente, mas que eles decorram, constantemente, da falta cometida. Mas esta culpa sobrevem sempre ao homem como um destino: sem dúvida, não como se estivesse eximido da responsabilidade, pois ele, e ninguém mais, permanece como o autor da falta, ainda que o deus tenha parte no cego proceder do homem"³⁷.

O homem é um ser que não pode viver plenamente na justiça nem na verdade, mas pela sua natureza híbrida, ele pode perder a noção da justa medida e, pelo orgulho do seu valor, tender a excessos culposos e imperdoáveis, atraindo sobre si a ira dos deuses. Diz um coro da *Antígona*, "Sutil de certo modo na inventiva / além do que seria de esperar, / e na argúcia, que o desvia `as vezes / para a maldade, às vezes para o bem, / se é reverente às leis de sua terra / e segue sempre os rumos da justiça / jurada pelos deuses ele eleva / à máxima grandeza a sua pátria"³⁸. Ou seja, o homem não tem nem o conhecimento nem os valores certos, de forma estável e constante, mas pode cair em desmedida sempre que o orgulho se apossar dele. Citemos aqui outra

³⁶ LESKY, A. Op. cit. ps.123 e 124.

³⁷ LESKY, A. Op. cit. p.87.

passagem da *Antígona*, segundo a qual Creonte perde a noção do seu poder ante o poder de Zeus e decide cumprir o seu édito régio mesmo contra os deuses: "Nem se quiserem as próprias águias de Zeus / levar pedaços de carniça até seu trono, / nem mesmo por temor de tal profanação / concordaria eu com o funeral"³⁹. Arrogância imperdoável de um mísero mortal ante o senhor do universo. Uma passagem do final da mesma peça dá uma boa ilustração desse aspecto negativo da *hybris*, desse seu lado culposo que ofende o ciúme do deus ou a sua justiça. O coro diz encerrando a peça:

"Destaca-se a prudência sobremodo
como a primeira condição
para a felicidade. Não se deve
ofender os deuses em nada.
A desmedida empáfia nas palavras
reverte em desmedidos golpes
contra os soberbos que, já na velhice,
aprendem afinal prudência"⁴⁰.

Uma bela lição apolínea do "nada em demasia" e do "conhece-te a ti mesmo" celebrado pelo oráculo de Delfos.

O herói trágico, como em *Édipo Rei*, por exemplo, não é infalível, justamente porque, espelhando a vida humana, ainda que para anunciar ao homem uma esperança, pode errar e frequentemente erra. Erra porque os seus juízos estão imerso num duplo de claro-escuro, onde o que lhe parece ser a verdade não passa de aparência que a sua razão não pode reconhecer. Aristóteles insiste que não se trata de um erro moral⁴¹, fruto de uma ignomínia escondida no interior do he-

³⁸ SÓFOCLES *Antígona*. 1997. p.210.

³⁹ SÓFOCLES Op. cit. p.238.

⁴⁰ SÓFOCLES Op. cit. p.251.

⁴¹ ARISTÓTELES *Poética*. 1973. p.454.

rói; trata-se de um erro intelectual, de um juízo falso acerca da realidade em que se encontra imerso, conforme a interpretação de Bornheim⁴². Enfim, o que vem à tona nesse jogo da verdade mesclada de aparências é um desvelamento da aparente grandeza que envolve a vida humana representada pelo herói. Essa falsa aparência é uma espécie de desconhecimento, no seu erro, da medida transcendente que justifica a vida humana justa, que o herói parece ignorar ou confundir com uma medida sua, particular. De fato, como diz Bornheim, "na tragédia, não se trata de reduzir a realidade do herói à realidade que o transcende, mas de ver no transcendente a medida do herói: da injustiça se passa à justiça, à harmonia entre homem e valores objetivos, mesmo no caso extremo do sacrifício final do herói"⁴³. Na tragédia se pergunta pela medida justa do homem para fazer ver que ela jamais pode vir do homem, que é mortal e falível, mas somente pode vir dos deuses, imortais, sábios e infalíveis, únicos capazes de uma lei justa que põe tudo em perfeita harmonia e equilíbrio.

Numa passagem de *Os Persas* de Ésquilo, podemos ler:

"que nenhum dos mortais deve ter pensamentos superiores à fragilidade humana.
Ao amadurecer, a audácia sem limites
produz apenas as espigas do pecado,
cuja colheita é um manancial de lágrimas.
[...]
Zeus reservou para si mesmo a incumbência
de castigar os pensamentos motivados
pela soberba extrema e nos obriga um dia
a uma prestação de contas pavorosa"⁴⁴.

Daí o dito do oráculo de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo", para que o homem não exceda a própria medida e queira, em vão, ambiciosa e orgulhosamente, superar-se. Porém, o esforço de

⁴² BORNHEIM, G. Op. cit. ps.75 e76.

⁴³ BORNHEIM, G Op. cit. p.85.

se ultrapassar, de vencer os obstáculos que impedem o homem de usufruir uma vida mais plena, alargando seus horizontes, dando-lhe uma nova medida, tudo isso é a vocação do herói que, só por isso, é herói. Daí que o seu freqüente fracasso pode nos encher também de alegria, a nós espectadores, justamente porque tal fracasso, oriundo de ações honrosas, apesar de mostrar que o homem não pode ir além do homem, haurindo mais além de si uma vida dadivosa e feliz junto à divindade, mostra, porém, que o homem não deve deixar de empreender ações que possam contribuir para melhorar o próprio homem e – quem sabe? – a divindade misteriosa poderá premiá-lo. Existe, diríamos, uma positividade da *hybris* do herói que aponta na direção do eterno, único capaz de realizar a esperança infinita do homem. Essa positividade aparece insinuada, por exemplo, no *Édipo em Colono* de Sófocles, quando tudo parece mostrar que o rei deposto fora arrebatado pela divindade para a participação no eterno.

1.3.3 - O Paradoxo na Tragédia Grega

Acabamos de falar de uma verdade que só é dada ao herói em meio a erros, de uma aparência de verdade que o seduz e o conduz às ações mais contrárias a sua vontade. Isso nos põe inteiramente dentro do tema do paradoxo na tragédia grega. Tema que já aparece em Aristóteles, que nos fornece, aliás, dados importantes para a análise da questão. Segundo o estagirita, a tragédia é "imitação de uma ação de caráter elevado [...] que, suscitando o 'terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções"⁴⁵. O que nos interessa aqui para os nossos propósitos são as emoções de "piedade e terror" de que fala Aristóteles insistentemente como elemento intrínseco à

⁴⁴ ÉSQUILO *Os persas*. 1992. p.57 e 58.

⁴⁵ ARISTÓTELES *Poética*. 1973. p.447.

tragédia e ao seu fim quanto ao público assistente. Mais adiante, o próprio Aristóteles nos dirá explicitamente que "estas emoções se manifestam principalmente quando se nos deparam ações paradoxais"⁴⁶ (P-56), ou seja que ora parecem uma coisa, justas por exemplo, mas que, no desenrolar da peça, se mostram como coisa contrária, injustas, potanto.

No capítulo XV da mesma obra, dando a descrição daquilo que entende por caráter das personagens, Aristóteles nos diz o seguinte: "ainda que a personagem a representar não seja coerente nas suas ações, é necessário, todavia, que, no drama, ela seja incoerente coerentemente"⁴⁷, ou seja, que a sua ação, considerada isoladamente ou relativamente a alguma outra, embora possa parecer incoerente, resulte porém coerente na totalidade da trama dos fatos. O protagonista só agirá incoerentemente em relação ao fim que persegue: evitar uma injustiça, por exemplo. Porém, por uma ignorância de todos os desdobramentos que poderão ter a sua ação, pode ser que o resultado seja incoerente com a intenção que desencadeou toda a trama. Assim, todas as ações do herói se combinam harmoniosamente entre si quanto às intenções que as orientaram. Por isso, ainda que para deus e para o próprio protagonista a ação do herói pareça condenável, ela não o é para o público que saberá que ela brota de um caráter reto involuntariamente caído em desgraça, cometendo uma ação pérfida moralmente. Dessa forma ele foi incoerente, na medida em que errou, mas foi coerente na medida em que, tratando-se de um caráter reto e bom, o erro não foi moral, mas intelectual e, por conseguinte, não foi voluntariamente feito para obter aquele fim pérfido, mas um outro fim reto e nobre. Embora possa permanecer obscura e paradoxal a ação do deus que parece confundir o herói para puni-lo, nós - público ateniense ou moderno - não podemos com as nossas humanas medidas culpar o deus de injustiça... tampouco o herói.

⁴⁶ ARISTÓTELES Op. cit. p.452.

⁴⁷ ARISTÓTELES Op. cit. p.456.

Exemplo claro disso nos dá Sófocles em *Édipo Rei*. Nesta peça, as ações de Édipo, seu zelo para com o povo que lhe confiara o reino, parecem fazê-lo insuspeito quanto à prática dos crimes que maculariam a cidade de Tebas e fariam cair sobre ela grandes desgraças. Também os oráculos de Apolo parecem inocentá-lo. Porém ele vai se descobrir irremediavelmente culpado e abandonado pelos deuses, unicamente na graça dos quais saberia viver. Mas Édipo, um crente acima de tudo, não vai tomar as divindades como injustas. Mesmo desconhecendo porque o deus lhe dera aquele destino infeliz, parecendo mesmo enganá-lo, permanece-lhe fiel, declarando, por um lado, que "Foi Apolo! Foi sim, meu amigo! / Foi Apolo o autor de meus males, / de meus males terríveis; foi ele! / Mas fui eu quem vazou os meus olhos. / Mais ninguém. Fui eu mesmo, o infeliz!"⁴⁸. E, logo adiante, o próprio Édipo diz "Mas os deuses desprezam-me agora / por ser filho de seres impuros / e porque fecundei – miserável! – as entranhas de onde saí"⁴⁹. Como que a sentir-se miserável, como dissemos, mais pelo abandono da divindade, que ele considera justa, do que pela punição que se dera. Mesmo não tendo humanamente a culpa dos crimes cometidos, já que ignorava tudo, foi pela sua vontade que matara aquele velho e foi por ela que aceitara o seu reino e desposara aquela mulher. Problema moral difícil de resolver, pois a vontade que quer não pode se desfazer das conseqüências que se desdobram daquilo que ela quis. Mas na medida em que tais conseqüências escapam a ela, por desconhecimento, a própria vontade parece estar lançada num jogo do acaso. Um jogo de que não participa. Mas o homem trágico verá que da sua vontade nasceram os piores crimes, sabendo que os poderia ter evitado, já que foi por ela que agira daquela forma quando outra alternativa era possível.

⁴⁸ SÓFOCLES *Édipo Rei*. 1997. p.88.

⁴⁹ SÓFOCLES Op. cit. p.89.

O tema do conflito dos opostos na condição do homem trágico, é, evidentemente, o tema do paradoxo. Esse conflito é marcado pela perda da ordem axiológica positiva do real, perda de uma situação de fortuna moral ou religiosa, para cair em desdita, ou vice-versa. Por isso Aristóteles diz que a tragédia é imitação de ações provenientes de um caráter elevado que pode levar o herói à passagem da infelicidade para a felicidade ou desta para aquela⁵⁰. Devemos lembrar que a ação, uma vez praticada, torna-se um ser estranho que tem curso próprio no mundo, engendrando novas ações, envolvendo novos agentes e que aquele que deu origem à cadeia já não a controla mais; isso sem dizer que a sua própria ação já se encontra inserida numa cadeia anterior, por ele desconhecida em grande parte, e que, portanto, faz com que o próprio herói jamais possa avaliar o resultado do que faz. Porém, como a sua ação está lá no meio de toda essa cadeia e, com ela, a sua vontade, a sua culpa também lá está. Daí o que leva a essa passagem da felicidade para a infelicidade ou vice-versa, é característica própria do conflito trágico, está permeado pela culpa do herói, que, no desenrolar da ação trágica, vai se desocultando aos seus próprios olhos, despertando-o para o conhecimento da verdade do mundo e do destino dos quais ele é parte. Para a perspectiva trágica, tem grande importância a ciência ou a ignorância das personagens em relação ao seu papel específico na trama dos acontecimentos que se desenrolam, quer derivada da sua própria ação, quer derivada da ação de outros, a cujo destino se liga em certo ponto o destino do próprio herói.

"Todo espetáculo trágico é, com efeito, o espetáculo de um conflito"⁵¹, diz-nos Bonnard na sua obra sobre a civilização grega. Idéia partilhada por muitos dos estudiosos da tragédia grega, sobretudo Lesky e Bornheim, o conflito é espelhado pelas ações do herói que é a imagem mais

⁵⁰ ARISTÓTELES Op. cit. p.450.

⁵¹ BONNARD, A .Op. cit. p.153.

próxima do homem empenhado, conscientemente ou não, em vencer os limites humanos mais aniquiladores e amesquinhadores. O herói ilustra em ato, pela sua luta, o poder do homem de resistir à adversidade e de transformá-la em grandeza e alegria humanas.

Os escritores trágicos, religiosos como eram, interpretaram na forma teatral os mitos mais difíceis, para mostrar que, apesar do conflito entre o fracasso e a glória em que está lançada a vida humana, existe uma divindade justa a apreciar o valor dos esforços do homem, ainda que ele não possa compreendê-la nem tampouco às suas leis. Ouvimos esses ecos trágicos mais de dois mil e quinhentos anos depois nas palavras de Miguel de Unamuno, num contexto muito mais dessacralizado do que o de Sófocles: "Se Deus não existe, façamos ao menos com que isso seja uma injustiça"⁵². Ou seja, viver a vida em meio a mil tormentos e fartos de risonhas esperanças, tendo que existir no meio de circunstâncias onde, por força mesma dos atos do próprio homem, a morte, a derrelição, a miséria, a doença, a loucura e toda sorte de outros males habitam paredes-meias com as intenções e os esforços mais vigorosos do homem, é viver num mundo totalmente hostil onde "Melhor seria não haver nascido;" e, "como segunda escolha, bom seria voltar, logo depois de ver a luz, à mesma região de onde se veio"⁵³.

Talvez seja por isso que Ésquilo colocou entre os bens que Prometeu deu aos mortais, pelos quais estes passaram a não mais desejar a morte, a "esperança infinita no futuro"⁵⁴ como remédio contra o desespero. Bela dádiva... quando se trata só de uma esperança para seres que não podem ir além dos limites mortais que lhes foram prescritos por Zeus⁵⁵. Segundo Ésquilo,

⁵² UNAMUNO, M. *Do sentimento trágico da vida*. 19... (Não consta o registra do ano da publicação). Citação feita pelo editor na contracapa da obra.

⁵³ SÓFOCLES *Antígona*. 1997. p.167.

⁵⁴ ÉSQUILO *Prometeu acorrentado*. 1993. p.119.

⁵⁵ ÉSQUILO Op. cit. p.119.

Prometeu ainda deu aos mortais o conhecimento das coisas das entranhas dos animais que eram agradáveis aos deuses. Esses mortais que tudo confundiam e viviam no desespero até o desejo da morte receberam uma esperança infinita e o saber de que podiam agradar aos deuses. E isso de um deus. Ora, a realidade passa a ter, dessa forma, uma ordem axiológica positiva, que, na perspectiva dos deuses, se for de alguma forma rompida pelos mortais, pode instaurar-se o conflito trágico. Mas, se não for rompida, a esperança dada por Prometeu pode se cumprir.

1.3.4 - O paradoxo trágico quanto à categoria do divino

O paradoxo ou o conflito trágico é vivido pelo herói em todas as suas dimensões. É conflito com a cidade, cujas leis o interditam (*Antígona* de Sófocles, por exemplo); é conflito com o cosmos, que também, nas adversidades que lhe manda ou ao seu povo, parece conspirar contra ele (*Édipo Rei* de Sófocles, por exemplo); mas é conflito mais completamente trágico, abrigando em si todas as formas anteriores, porque o mais angustiante, como conflito vivido quanto à experiência do divino, que, como valor máximo, se opõe à qualquer valor relativo, e consequentemente põe à prova qualquer pretensão humana de valor que supere sua condição miserável de ser mortal, sujeito a todo sofrimento e sujeito à vanidade de tudo que é e faz.

Sendo o fracasso e o horror uma das faces permanentes da vida tanto quanto o triunfo e a felicidade formam a outra, o conflito trágico, na sua forma mais originária, é o estar suspenso entre uma e outra, porém com a consciência comprometida da forma mais dolorosa com a felicidade. Dolorosamente comprometida porque ciente de que a outra face (o horror e o fracasso) não a deixa, mesmo ante o mais forte indício do sucesso da tarefa do homem na existência, posto que como último fracasso está posta a morte. Ora, a única esperança que pode tomar o homem num

abraço alentador é a da divindade como fonte pura da felicidade, dadivosa, compensadora dos justos, punidora dos que não foram capazes do amor mais verdadeiro. Mas se o terror quase sempre mostra com clareza a sua face e aniquila impiedosamente homens bons, não é verdade, porém, que o poder justificador dos deuses se mostra aos homens com toda clareza. E, mesmo que se mostrasse, o caráter falho da razão humana não seria suficiente para reconhecê-lo, senão misturado de aparências equívocas. É como se essa razão tivesse um parentesco tanto com o terrífico quanto com a divindade promissora. Se o terror se mostra, um halo de esperança emerge, ainda que tímido, para a salvaguarda da consciência do homem. Porém, se algum sinal aparentemente infalível parece lhe dar o divino, logo se insinua a dúvida perturbadora. Assim, se o homem pode deturpar tudo, será que sempre o faz? Serão os deuses verdadeiramente justos e bons? Ou não está o homem entregue a deuses cruéis que em tudo se deliciam em lhe enganar quanto mais comprometido está na sua lida cotidiana, lida na qual cada um coloca todo o seu ser e toda a sua esperança, enquanto eles se divertem em vê-lo cair cheio de terror no abismo que cavou com cada um dos atos pelos quais pretendia se erguer ao patamar mais próximo dos deuses, por acreditar que eram justos e bons?

Ora, o herói trágico se faz emergir unicamente pelo valor maior de ser homem, ou seja, pelo cultivo da virtude. E toda essa grandeza se ergue sobre o pano de fundo do abandono, da morte e dos males mais cruéis. Tudo isso é claramente exemplificado pelo *Édipo Rei* de Sófocles. Os oráculos parecem confundir o herói; parecem ter duplo sentido que submetem o herói a uma lógica perversa, a qual ele segue como lógica do triunfo, com o zelo de quem só quer ser o melhor na prática das virtudes e no cumprimento do dever, e ela, tão clara no princípio, o conduz sinistramente ao mais grave dos vícios. Os oráculos estavam certos, porém não foram revelados de forma que pudessem ser corretamente interpretados pelo herói. Fala-lhe o deus claramente,

mas ele entende incorretamente. Em tudo ele se comporta como quem quer ouvir a verdade por mais dolorosa que seja, e ele merece essa verdade, pelo seu valor moral. Trata-se de um deus obscuro que, caracteristicamente é o deus das tragédias de Sófocles, em especial do *Édipo Rei*.

Ainda que parecendo vítima de um engano, o homem não só não pode viver apartado dos deuses, como, também, não pode encontrar no mundo um fundamento para as suas esperanças. Édipo, por exemplo, no fim da tragédia de Sófocles, vai, depois de cometer erro involuntário, mas contra a justiça divina, separar-se do mundo humano pela violência do castigo que se aplica. Um sinal claro de que ele foi buscar no mundo dos deuses a punição que os homens não lhe dariam, reconhecendo que, no fundo do cosmos, existe uma divindade sagrada que a tudo preside e ante a qual todo ato praticado pelo homem tem de ser justo e não pode jamais perturbar o equilíbrio sagrado decretado por suas leis eternas. Édipo separa-se, mas continua sua vida miserável pelo mundo que também não pode negar, pois a sua tarefa é aqui. Até que, misteriosamente, desaparece (*Édipo em Colono*), para se unir ao deus como testemunha de que neste mundo não se pode viver senão à sombra da verdade. Suporta sua vida de miséria e sofrimento até o fim, para mostrar que é aqui que se tem de viver tudo, o mais autêntica e plenamente possível (até mesmo uma existência de engano). Édipo mostra também que o homem que leva a existência a sério, mesmo admitindo o absurdo do abandono dos deuses, e levando a sério que sem eles a vida não se justifica, vive como se eles, existindo, reinassem incognoscíveis, tendo na face um olhar que tudo vê e sendo suas próprias faces, as faces da justiça implacável. Ao mesmo tempo que deverá viver segundo os deuses da forma mais perfeita no mundo, sabe que tudo do mundo é enganador e não permite viver autenticamente segundo as suas leis. Simbolicamente ele se cega nos olhos mundanos para não ver o engano mundano e ter os olhos interiores voltados para o conhecimento perfeito, como os têm Tirésias, o adivinho cego que, não obstante vê o que ninguém consegue ver.

Eis o paradoxo em que se encontra esse personagem de Sófocles. O poeta não o abandona até os últimos anos de sua vida, quando escreve o *Édipo em Colono*, uma peça cujo tema a coloca como a segunda da trilogia dedicada ao mito de Édipo e não como a terceira e última, de acordo com a ordem histórica da sua composição pelo autor.

Devemos lembrar ainda, só para finalizar, a passagem de um fragmento de Sófocles⁵⁶, segundo Lesky, sobre o tema da obscuridade dos deuses: "É impossível reconhecer o divino quando os deuses o ocultam, mesmo que na investigação se recorra a qualquer meio imaginável". Ou seja, o homem está totalmente a mercê do desespero e do acaso, se o abraço salvador de deus não o tirar da ignorância para o saber verdadeiro e que realmente importa. Mas os deuses da tragédia, sobretudo da tragédia sofocliana, é um deus que se oculta. Por isso, entre os trágicos antigos, Goldmann vai considerar Sófocles como o mais autêntico. Pois Ésquilo, por exemplo, ainda escreve trilogias que se resolvem com a solução dos conflitos que as dinamizaram. Sabemos, por exemplo, que o *Prometeu Acorrentado* era seguido ainda por mais duas peças, o *Prometeu Portador da Tocha* e o *Prometeu Libertado*, onde ocorre a reconciliação de Prometeu com Zeus.

Se Sófocles é, de fato, o mais autêntico representante da tragédia é coisa cuja avaliação justa vai além das nossas pretensões no presente trabalho. Todavia, parece-nos, sem dúvida, que, entre os trágicos antigos, é Sófocles que melhor se aproxima do conflito trágico tal como aparece em Pascal. Razão por que também nós nos valem sobretudo das tragédias de Sófocles para o estudo dos aspectos da tragédia grega que interessam à nossa análise do conflito epistemológico na obra do filósofo francês. Nas palavras de Goldmann:

"A tragédia autêntica aparece [...] com a obra de Sófocles, cuja significação fundamental nos parece ser a afirmação de uma ruptura insuportável entre o

⁵⁶ LESKY, A. Op. cit. p.141 - Fr 833N.

homem, ou mais exatamente, certos homens privilegiados, e o mundo humano e divino”⁵⁷.

O mundo se torna confuso na tragédia de Sófocles, os deuses e os homens parecem não estarem mais unidos pela força de um destino que governa a ambos, como na tragédia de Ésquilo; as vozes dos deuses se tornaram distanciadas e não se manifestam mais ao homem através de oráculos claros e inequívocos; parecem contraditórias e paradoxais as exigências divinas para o homem que vive num universo também tornado equívoco e ambíguo: "Universo insuportável para o homem, que não pode mais viver doravante senão no erro e na ilusão”⁵⁸. Os oráculos dos deuses, não sendo mais claros como eram, tornam-se portadores de duplo sentido: um falso e aparente, outro verdadeiro e escondido, capazes mais de iludir o homem do que de orientá-lo, de que nos dá tão bom exemplo o *Édipo Rei*. Os deuses não mais falam claramente aos homens, mas seu olhar implacável repousa sobre eles e os pune, a todos aqueles que perturbam as suas eternas leis. Ésquilo, num texto que nos dá, sem referência, André Bonnar, afirma:

"Não é fácil conhecer o desígnio de Zeus.
Mas eis que em todos os lugares
Ele flameja de súbito no meio das trevas...
Os caminhos do pensamento divino
Seguem para o seu destino por entre espessas sombras
Que nenhum olhar poderia penetrar”⁵⁹.

E justo Ésquilo que é o trágico das trilogias conciliadoras, onde, no final, ficam claros os desígnios do deus. Porém em Sófocles, fica claro apenas que esses desígnios existem, mas são impenetráveis e a compreensão humana da justiça de nada serve para avaliar a justiça perfeita dos

⁵⁷ LDC. p.54: "La tragédie authentique apparaît [...] avec l'oeuvre de Sophocle, dont la signification fondamentale nous paraît être l'affirmation d'une rupture insurmontable entre l'homme, ou, plus exactement, certains hommes privilégiés, et le monde humain et divin".

⁵⁸ LDC. p.54: "Univers insupportable pour l'homme, qui ne peut plus vivre désormais que dans l'erreur et l'illusion".

deuses. Esta para os mortais parece injustiça. Os homens só podem ver, porém, que pela sua fraqueza de seres mortais, a sua justiça nada é em face da justiça dos deuses imortais. Essa obscuridade é o que aproxima a tragédia de Sófocles da tragédia moderna, segundo a interpretação de Goldmann e a nossa.

1.4 – A tragédia moderna como “visão de mundo”, segundo a interpretação de Goldmann

1.4.1 – O conceito de “visão de mundo”

O que significa, segundo Goldmann, o conceito de “Visão de Mundo”? Para Goldmann não existe ação humana que tenha por sujeito um indivíduo isolado. O sujeito de uma ação qualquer é sempre um "nós", um grupo social, sujeito real de qualquer ação sobre um objeto físico ou social. Com isso evidentemente Goldmann não está dizendo que o indivíduo como tal é inválido e que só o grupo pode lhe vivificar a capacidade de por seu corpo e sua mente em movimento para a prática de qualquer ação. O que Goldmann está querendo dizer, isso sim, é que a ação individual jamais ganha sentido a partir dos propósitos do indivíduo, como se esses tivessem um sentido totalmente independente do conjunto social e da época em que está inserido, bem como das forças sociais que atuam sobre ele ou, ainda, independente da ideologia que o informa. Ora, segundo Goldmann, toda ação individual só ganha sentido a partir de uma estrutura significativa que a informa, que, por sua vez, é formada pelo conjunto dos interesses comuns do grupo a que o indivíduo pertence, que também, por seu turno, são interesses de ordem econômica, interesses que, nas palavras de Goldmann, "se exprimem ainda no plano ideológico por uma visão de conjunto do homem atual, de suas qualidades, de seus defeitos e por um ideal da humanidade futura,

⁵⁹ BONNARD, A. Op. cit. p.162.

do que devem ser as relações do homem com os outros homens e com o universo⁶⁰. Isso, aplicado à tarefa do historiador da filosofia, significa que uma obra filosófica só será bem compreendida se a interpretação que se fizer dela der conta também de esclarecer, além do seu sentido interno, suas razões estruturais, ou seja, que razões sociais e individuais estão presentes na obra estudada, que elementos daquela época específica e daquele lugar a partir dos quais ela foi possível estão nela presentes, as forças econômicas e políticas que atuaram sobre a formação do autor, os debates em meio aos quais a obra está inserida⁶¹, enfim, para usar as expressões de Marx, que elementos infra e superestruturais estão lá presentes.

Contudo, nós ainda não tratamos do cerne da nossa questão, senão apenas dos seus pressupostos que são tirados do método dialético marxista (Materialismo Histórico). Porém, seguindo a linha de pretensão desse método, o conceito de “Visão de Mundo” se quer como instrumento científico de trabalho do historiador das idéias, logo objetivo e controlável, que permitiria, primeiro, separar o essencial do acidental em uma obra estudada e, segundo, compreender a significação dos elementos parciais no conjunto dessa obra. Ora, o que seriam, segundo Goldmann esses elementos essenciais de uma obra filosófica a ser estudada? Trata-se dos elementos que exprimem a estrutura esquemática das idéias que ela comunica. Assim, se num conjunto de obras de escritores diferentes, enquanto indivíduos empíricos concretos, pudermos depreender uma estrutura esquemática análoga, isso nos autoriza a concluir que as suas obras exprimem uma realidade que não é mais puramente individual, mas é a expressão de uma consciência coletiva que esses indivíduos percebem e conseguem sintetizar de uma forma coerente no corpo de suas doutrinas. Pois bem: essa estrutura esquemática, expressão de uma consciência coletiva, nascida da realida-

⁶⁰LDC. p.26: “s'expriment ainsi sur le plan idéologique par une vision d'ensemble de l'homme actuel, de ses qualités, de ses défauts e par un idéal de l'humanité future, de ce que doivent être les relations de l'homme avec les autres hommes et avec l'univers”.

de concreta dessa coletividade é propriamente o que Goldmann chama “Visão de Mundo”. Nas suas palavras: “Uma visão de mundo é precisamente este conjunto de aspirações, de sentimentos e de idéias que reúne os membros de um grupo (mais freqüentemente de uma classe social) e os opõem aos outros grupos”⁶², dando uma forma definida de coerência às ações e aos pensamentos desse grupo. Nesse caso, quando citamos como exemplo as obras de Kant, Pascal e Racine como expressão de uma realidade análoga, independentemente das diferenças existentes entre os indivíduos Kant, Pascal e Racine e seus respectivos modos de vida, estamos dizendo que, como indivíduos excepcionais que eram, captaram e exprimiram melhor do que os indivíduos comuns, o clima humano e intelectual da época e apresentaram isso em suas obras. Nesse exemplo específico o que forma essa “Visão de Mundo” por eles tornada doutrina filosófica é a perspectiva trágica.

Outro elemento importante do conceito de “Visão de Mundo” é que, nascendo do solo concreto da vida humana, ela plasma a percepção das pessoas que estão inseridas no seu contexto em todas as esferas das suas vidas – e por isso mesmo é visão de mundo. Plasma, portanto, a percepção que o indivíduo tem da natureza, do próprio homem, de Deus e de si mesmo. Daí, a obra desses pensadores estarem repletas de estudos feitos sobre todos esses assuntos e, em todos esses estudos, lá está a visão trágica presente de certa forma. Não queremos, com isso, dizer que, na perspectiva de Goldmann, toda a obra de Pascal é trágica, mas que, a partir do momento em que ele se dá conta do esquema estrutural formado por certos elementos essenciais à forma de consciência trágica presentes no contexto em que ele está inserido, ela se torna, cada vez mais lucidamente, a expressão da visão trágica do mundo, ainda que Pascal mesmo não use sequer uma úni-

⁶¹ LDC. p.25-28.

ca vez a palavra tragédia ou trágico, por exemplo, nos *Pensamentos*, que é, segundo Goldmann, a sua obra mais específica sobre esse aspecto. Ela se torna, assim, uma visão globalizante, totalizadora, onde nenhum aspecto do real lhe escapa.

1.4.1 - O paradoxo trágico quanto ao divino

O propósito de Goldmann nos textos que estamos analisando, não é tanto o de apresentar um conceito geral de tragédia, que reúna um conjunto de traços gerais presentes em todas as suas modalidades históricas desde a antiguidade clássica até os nossos dias, mas antes o de apresentar os elementos característicos apenas da tragédia entendida como visão de mundo de alguns pensadores e artistas dos séculos XVII e XVIII, na França e na Alemanha. Goldmann considera esses pensadores herdeiros da visão de mundo do individualismo moderno (racionalista e empirista).

São três os pensadores modernos apontados por Goldmann como os principais representantes da tragédia, entendida como *visão de mundo* que antecede a dialética hegeliano-marxista: Pascal, Racine e Kant. E, junto aos dois primeiros, aparecem alguns outros nomes - todos jansenistas de Port-Royal - caracterizando, todos eles, aquilo que Goldmann chamou "tragédia da recusa" por oposição à tragédia grega, que Goldmann chamou "tragédia do destino"⁶³. A "tragédia da recusa" se caracteriza pelo fato de que o mundo social e humano não são mais os veículos pelos quais o homem se sente em contato com Deus, embora sintam que sua vida só tem sentido

⁶²LDC. p.26: "Une vision du monde, c'est précisément cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe (le plus souvent, d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes".

⁶³ LDC. p.51: "Pour l'instant, il s'agit seulement de connaître un monde *historique* précis, le monde correspondant à cette forme particulière de conscience tragique, qui s'est exprimée en France et en Allemagne dans certains écrits du XVII^e et XVIII^e siècle et que nous appelons la tragédie du refus (par opposition à la tragédie de l'illusion et de la destinée).".

se voltada para esse Deus. A “tragédia do destino”, por outro lado, se caracteriza pelo fato de que o homem se sente comprometido com valores absolutos que deve realizar, mas o seu fazer está de tal modo condicionado por um destino desconhecido, que, mesmo as ações dotadas dos melhores esforços e intenções podem ter os resultados mais perversos. Doravante trataremos somente das considerações de Goldmann sobre a tragédia da recusa.

É importante, ainda, citar, a propósito do grupo de Port Royal, a divisão que faz Goldmann da atitude trágica em duas formas distintas: de um lado, representada por um grupo de radicais - entre os quais se destacam Barcos, Singlin, la Mère Angélique, entre outros - aparece a forma trágica que Goldmann chamou "atitude da recusa unilateral do mundo e de apelo a Deus"⁶⁴. Aqui ocorre uma tendência trágica menos radical, pois Deus é claramente afirmado, ainda que distante do homem decaído, e a vida mundana claramente negada em função de uma vida solitária e dedicada exclusivamente a Deus. Trata-se, nesse caso, de uma coerência trágica relativa, uma vez que a salvação pode ser mais facilmente assegurada, pois a existência de Deus é posta como certa e toma-se a decisão de abandonar a vida mundana considerada incompatível com a vida dedicada a Deus. Logo a tensão trágica é suavizada por essas verdades tomadas como certas. De outro lado, aparece a outra forma de consciência trágica representada por Pascal (sobretudo nos *Pensamentos*) e por Racine (em algumas peças, o *Phèdre*, por exemplo) que Goldmann chamou atitude da “recusa intramundana do mundo e de aposta sobre a existência de Deus”⁶⁵. Essa é, segundo o filósofo romeno, a atitude trágica mais coerente e radical cultivada pelos membros de Port-Royal, pois aqui o mundo é sem sentido e o Deus que poderia salvar a exigência da consciência trágica de realizar valores e verdades absolutos é duvidoso. O homem deverá manter essa exigência, portanto, ante um mundo sem sentido e um Deus oculto. Razão por

⁶⁴LDC. p.62: “[...] l’attitude du refus unilatéral du monde et de l’appel à Dieu”.

que temos um aumento da tensão trágica em função desse conflito paradoxal. Portanto, será precisamente nessa última forma de consciência trágica desenvolvida em Port-Royal que o nosso autor encontrará os traços mais representativos da tragédia, de cuja correta compreensão depende o núcleo mesmo da nossa dissertação. Podemos ver, também, que trata-se do traço da tragédia pascaliana que mais se aproxima da visão de deus e do mundo que se pôde depreender da tragédia grega, em especial, a tragédia de Sófocles, de quem o *Édipo Rei* nos dá um exemplo sem par do caráter oculto do deus pela obscuridade dos seus oráculos, conforme vimos.

Ao assumir a perspectiva dialética como orientação metodológica de sua análise dos *Pensamentos* de Pascal, Goldmann o insere dentro de uma perspectiva histórica segundo a qual a tragédia desse período representa uma superação (eliminação do negativo e incorporação do elemento positivo) do individualismo moderno e uma preparação para uma nova superação, agora da própria tragédia, pela perspectiva dialética hegeliano-marxista. Com efeito, o pensamento trágico de Pascal e de Kant compreenderam ao mesmo tempo, a coerência, os elementos válidos e também os limites e as insuficiências do individualismo moderno, integrando o que nele encontraram de positivo à sua própria substância. Essa mesma relação de integração e ultrapassamento Goldmann irá considerar que acontece também a dialética em relação a tragédia. Goldmann apresenta a tragédia como tendo apenas uma função histórica de mediação entre a visão de mundo individualista do capitalismo em fase de consolidação e aquela do capitalismo decadente, ou seja, a do marxismo como proposta dialética de análise da história moderna como luta entre as classes burguesa e operária na direção da revolução proletária.

Acompanharemos, com Goldmann, o processo pelo qual o individualismo moderno supera a visão de mundo anterior e o modo como a visão trágica moderna, sobretudo representada

⁶⁵ LDC. p.62: "refus intramondain du monde et du pari sur l'existence de Dieu".

pelos *Pensamentos*, reage à nova ideologia. O individualismo moderno, sobretudo representado pelo racionalismo filosófico, apresentava para substituir as antigas ideologias “primeiramente a supressão de dois conceitos estreitamente ligados, os de *comunidade* e *universo*, que ele substituirá por dois outros: de *indivíduo racional* e de *espaço infinito*”⁶⁶.

A comunidade hierarquizada da Idade Média, formada de homens que possuíam nela cada qual o seu lugar próprio pelo qual podia julgar do seu valor pelo papel social que desempenhava frente àquele desempenhado pelo outro com o qual estava em relação direta, cede, pouco a pouco, lugar a uma sociedade de “indivíduos *isolados, livres e iguais*, três condições inerentes às relações de troca entre vendedores e compradores”⁶⁷. A nova ideologia atende, nesse aspecto, às necessidades do novo regime econômico emergente: o capitalismo. Diz Goldmann: “Ao homem social e religioso da Idade Média se substitui o *eu* cartesiano e fichteano, a mônada sem porta nem janela de Leibniz, o *homo oeconomicus* dos economistas clássicos”⁶⁸.

Para Goldmann, a visão de mundo dessa nova ideologia é tipicamente a-moral e a-religiosa:

“Sem dúvida, os grandes racionalistas do século XVII, Descartes, Malebranche, Leibniz, falam de moral e são - salvo talvez Spinoza - *sinceramente crentes*. Mas sua moral e sua religião não são mais que formas antigas que suas novas visões de mundo substituíram por um conteúdo *inteiramente novo*”⁶⁹.

⁶⁶ LDC. p.37: “Tout d’abord la suppression de deux concepts étroitement liés, ceux de *communauté* et d’*univers*, qu’il remplacera par deux autres: l’*individu raisonnable* et l’*espace infini*”.

⁶⁷ LDC. p.37: “[...] individus *isolés, libres e égaux*, trois conditions inhérentes aux relations d’échange entre vendeurs et acheteurs”.

⁶⁸ LDC. p.38: “[...]A l’homme social et religieux du moyen âge se substitue le *Je* cartésien et fichtéen, la monade sans portes ni fenêtres de Leibniz, l’*homo oeconomicus* des économistes classiques”.

⁶⁹ LDC. p.39: “[...] Sans doute, les grands rationalistes du XVII^e siècle, Descartes, Malebranche, Leibniz, parlent-ils de morale et sont-ils (sauf peut-être Spinoza) *sincèrement croyants*. Mais leur morale et leur religion ne sont plus que des formes anciennes que leurs nouvelles visions du monde ont remplies d’un contenu *entièrement nouveau*”.

Num individualismo conseqüente, não existe mais lugar para Deus com uma função própria e real nem para uma verdadeira moral. Porém, no individualismo existe, é claro, uma “moral”, a partir da qual se reconhece como fonte de normas o próprio indivíduo, segundo um ideal da sua força e da sua sabedoria individuais. A nova moral suprime toda realidade supra-individual habilitada a guiar o homem, propondo a ele normas que o transcendam, quer seja Deus ou a comunidade. Pois o individualismo suprime um e outra.

Talvez Pascal tenha sido, na opinião de Goldmann, o único contemporâneo a se dar conta disso com todas as suas conseqüências. Num mundo sem uma transcendência eficaz, capaz de se impor ao indivíduo e de guiá-lo com segurança para uma vida justa e plena “o bem e o mal se confundem com o racional e o absurdo, o sucesso ou o fracasso, a virtude torna-se a *virtu* da Renascença, e esta transforma-se na prudência e no saber viver do honesto homem do século XVII”⁷⁰. Nas mãos dos indivíduos isolados o outro se torna objeto do seu pensamento e da sua ação.

Quais foram, por outro lado, as conseqüências do individualismo no plano das concepções acerca do mundo físico, com a substituição do conceito de “universo” pelo de “espaço físico”? Nas palavras de Goldmann: “[...] ele destrói a idéia de *universo* ordenado, substituindo-a pela de um espaço indefinido sem limites nem qualidades, e do qual as partes são rigorosamente idênticas e intercambiáveis”⁷¹.

A única qualidade que o individualismo filosófico, representado na física por Galileu e Descartes, concede ao mundo físico é a extensão infinita que a tudo iguala. Essa concepção se

⁷⁰ LDC. p.40: “[...] Le bien et le mal se confondent avec le rationnel et l’absurde, la réussite ou l’échec, la vertu devient la *virtu* de la Renaissance, et celle-ci la prudence et le savoir-vivre de l’honnête homme du XVII^e siècle”.

⁷¹ LDC. p.41: “[...] il détruit l’idée d’*univers* ordonné, la remplaçant par celle d’un espace indéfini sans limites, ni qualités, et dont les parties sont rigoureusement identiques et interchangeables”.

opõe claramente à física aristotélico-tomista que concebia o espaço como antropologicamente organizado, onde se estabelecia uma hierarquia axiológica de lugares próprios para os objetos: os pesados embaixo, os leves no alto, e assim por diante. Isso quer dizer que a concepção do espaço da velha física dava às coisas diretrizes sobre os seus lugares próprios assim como a comunidade as dava ao homem, estabelecendo, dessa forma, a posição axiológica de tudo. O universo e a comunidade da antiga concepção era da ordem dos valores e não da ordem da utilidade como a sociedade e o espaço da nova física. Diz-nos Goldmann: “Homens e coisas tornavam-se simples instrumentos, *objets* do pensamento ou da ação do indivíduo racional e razoável”⁷².

É evidente que Goldmann não despreza a inadequação da antiga concepção do universo físico aos propósitos da técnica e, pelo contrário, a eficácia da nova concepção e dos novos métodos. Só que o homem que vive para a realização de valores absolutos não encontra lugar para a sua ação e para as suas exigências nessa nova sociedade que emerge e nesse novo universo. O homem que leva a sério essa nova concepção e mantém tais exigências quanto a realização dos valores absolutos viverá o drama de não poder renunciar ao mundo para se refugiar em Deus e nem poder viver inteiramente para Deus, pois, sendo claramente a-moral e a-regiliosa, a nova visão de mundo do individualismo racionalista não apresenta mais lugar para Deus nem para a realização de valores absolutos.

A consciência trágica não pode deixar de incorporar a novidade positiva do individualismo racionalista e empirista, com a sua noção de um espaço físico e de um método científico que possibilitaram todas as conquistas técnicas do futuro já possibilita várias no presente, facilitando a vida do homem. O problema é que tal concepção tornou o homem excessivamente utilitarista e individualista e colocou fora da sua perspectiva afetiva tanto o mundo físico como a sociedade.

⁷² LDC. p.41: “Hommes et choses devenaient de simples instruments, *objets* de pensée ou d'action de l'individu

Tudo se tornou indiferente e impessoal, estranho aos propósitos que alimentam sua vida. Por isso, Goldmann caracterizará da seguinte forma a consciência trágica nesse contexto:

“Pode-se caracterizar a consciência trágica, nesta época, pela compreensão rigorosa e precisa do mundo novo, criado pelo individualismo racionalista, com tudo o que ele continha de positivo, de precioso e sobretudo de definitivamente adquirido para o pensamento e a consciência humanas, mas, ao mesmo tempo, pela recusa radical de aceitar este mundo como a única chance e a única perspectiva do homem”⁷³.

Uma idéia ainda cabe destacar. A linguagem com a qual o universo físico, na antiga ideologia, dizia às coisas o seu lugar próprio, bem como aquela com que a antiga comunidade dizia aos homens os seus, era, no plano ideológico, a própria linguagem de Deus. Porém agora, privado desses instrumentos de comunicação com o homem, ou seja, a natureza e a comunidade, o deus do homem religioso, imerso na sua nova representação do mundo, não lhe fala mais claramente. Escreve Lukács, num texto que Goldmann expõe inteiramente, que o homem

“[...] espera das lutas das forças um julgamento de Deus, uma sentença sobre a verdade última. Mas o mundo que o rodeia segue seus próprios caminhos, indiferente às perguntas e respostas. Todas as coisas se tornaram mudas, as lutas distribuem indiferentemente os louros e as derrotas. Nunca mais voltarão a soar no curso do destino as claras palavras dos abertos julgamentos de Deus: foi sua voz que despertou o todo para a vida; agora, porém, tem que viver para si, só, porque a voz julgadora se calou para sempre”⁷⁴.

rationnel et raisonnable”.

⁷³ LDC. p.43: “On peut caractériser la conscience tragique à cette époque par la compréhension rigoureuse et précise du monde nouveau créé par l’individualisme rationaliste, avec tout ce qu’il contenait de positif, de précieux et surtout de définitivement acquis pour la pensée et la conscience humaines, mais en même temps par le refus radical d’accepter ce monde comme seule chance et seule perspective de l’homme”.

⁷⁴ AF. p.347: “[...] espera de las luchas de las fuerzas un juicio de Deios, una sentencia sobre la verdad última. Pero el mundo que le rodea sigue por sus propios caminos, indiferente a preguntas y respuestas. Todas las cosas se han vuelto mudas, las luchas regalan indiferentemente laureles y maldiciones. Nunca más volverán a sonar en el curso del destino claras plabras de abiertos juicios de Dios: fue su voz la que despertó el todo para la vida, ahora tiene que vivir para sí, solo, porque la voz jugadora se ha callado para siempre”.

Em face dos valores da nova mentalidade, os valores econômicos e científicos,

“[...] o pensamento trágico experimenta a *insuficiência radical* desta sociedade humana e deste espaço físico, no qual *nenhum valor humano autêntico* tem fundamento necessário, e onde, pelo contrário, todos os *não-valores* restam possíveis e mesmo prováveis”⁷⁵.

Diante deste espaço infinito cuja grandeza era, para os racionalistas, o signo da existência de Deus, Pascal, compreendendo o perigo que essa nova mentalidade trazia para a realização de valores e de verdades absolutos, numa comunidade verdadeiramente humana, exclamaria: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (Fr. 206).

À descoberta no campo da física da infinitude do espaço, Pascal opõe, segundo Goldmann, no campo da axiologia, o silêncio de Deus, ou seja, Deus não fala mais ao homem por meio do espaço. A natureza, ao mesmo tempo que o revela, o esconde. Isto porque, para elaborar essa noção de espaço, o homem do capitalismo nascente teve que renunciar a todo valor ético, em função do interesse econômico. Nas palavras de Goldmann:

“O problema central do pensamento trágico [...] é o de saber se neste espaço racional [...] existe ainda um meio, uma esperança qualquer de reintegrar os valores morais supra-individuais, se o homem poderá ainda encontrar Deus ou [...] a *comunidade e o universo*”⁷⁶.

⁷⁵ LDC. p.44: “[...] la pensée tragique éprouve l’*insuffisance radicale* de cette société humaine et de cet espace physique, dans lequel *aucune valeur humaine authentique* n’a plus de fondement *nécessaire* et où par contre toutes les *non-valeurs* restent possibles et même probables”.

⁷⁶ LDC. p.45: “Le problème central de la pensée tragique [...] est celui de savoir si dans cet espace rationnel [...] il y a encore un moyen, un espoir quelconque de réintégrer les valeurs morales supra individuelles, si l’homme pourra encore retrouver Dieu ou [...] *la communauté et l’univers*”.

“Verdadeiramente tu és o Deus escondido”⁷⁷, (Isaiás 45:15). Eis um dos pontos fundamentais do pensamento trágico. Com a condição de aqui, como em toda parte, dar às palavras de Pascal o seu sentido mais forte, sem jamais fazer qualquer concessão para adequá-las ao bom senso racionalista⁷⁸. Segundo Goldmann, a idéia do “Deus escondido” corresponde, em Pascal, à idéia de um Deus “sempre presente” e “sempre ausente”, não “presente” em algumas vezes e “ausente” em outras. Mas tremor constante. Ser “sempre presente” para o pensamento trágico, significa que Deus é “uma *presença permanente*, mais importante e mais real que todas as presenças empíricas e sensíveis, a única presença essencial”⁷⁹ ante a qual e somente pelos olhos de qual o homem trágico se mede. Por outro lado, ser sempre ausente significa a ausência “de toda regra geral e não contraditória que possa dar um sentido aos nossos atos no interior do mundo, pela impossibilidade de distinguir o bem do mal, a verdade do erro”⁸⁰. Como nos diz Goldmann: “Um Deus *sempre ausente e sempre presente*, eis o centro da tragédia”⁸¹. Paralelamente, diz-nos Lukács: “Deus tem que abandonar a cena, mas tem que seguir sendo espectador: esta é a possibilidade histórica da era trágica”⁸².

Acreditamos, com isso, ter caracterizado as razões que afirmamos no princípio sobre o fato de o pensamento trágico, na interpretação de Goldmann, integrar, ultrapassando-o, o individu-

⁷⁷ BÍBLIA sagrada. Edições Paulinas. 1980. Isaiás cap. 45. p.

⁷⁸ Goldmann cita a passagem do profeta Isaiás “Vere tu es Deus absconditus” (BÍBLIA sagrada. *Isaiás*. Cap. 45. 1980. p.834) que Pascal lembra no Fr. 194, e comenta: “Mais devant ce fragment il nous faut formuler une remarque qui vaut pour beaucoup d’autres textes pascaliens. C’est qu’il faut leur donner le *sens le plus fort* et surtout ne jamais les atténuer pour les rendre accessibles au bon sens de la raison cartésienne[...]” (LDC. p.45).

⁷⁹ LDC. p.46: “[...] une *présence permanente* plus importante et plus réelle que toutes les présences empiriques e sensibles, la seule présence essentielle”.

⁸⁰ LDC. p. 297: “[...] l’absence de toute règle générale et non contradictoire qui puisse donner un sens à nos actes l’*intérieur* du monde, par l’impossibilité de séparer le bien de la faute, la vérité de l’erreur”.

⁸¹ LDC. p.297: “Un Dieu *toujours absent et toujours présent*, voilà le centre de la tragédie”.

alismo (racionalista e empirista) a-moral e a-religioso, com a sua exigência de reencontrar, na sociedade e no universo físico da nova concepção, um fundamento para uma vida moral segundo valores absolutos, bem como um Deus que vivifique todas as coisas e conduza as ações humanas ao mesmo tempo em que as julga com uma voz que se faça ouvir claramente na fé viva do homem. Tudo isso sem desprezar as conquistas técnicas do individualismo que, segundo Goldmann, tornam a vida humana melhor. Porém, segundo Goldmann, essa exigência só poderá ser verdadeiramente satisfeita num plano, ao mesmo tempo, científico e moral, pelo pensamento dialético hegeliano-marxista que, ao mesmo tempo que integra em si o positivo do pensamento trágico, ele elimina os seus elementos negativos. Positivo, entendido como avanços tecnológicos que a nova concepção individualista do espaço tornou possível, além da sua exigência de realização de verdades e valores autênticos; negativo, entendido como a a-historicidade e conseqüente caráter estático e paralisador da consciência trágica que, angustiada, se sente entre um Deus escondido e mudo e um mundo ambíguo e contraditório, não deixando sentido para a sua própria exigência desses valores e dessas verdades dentro da história. A perspectiva dialética representa um ultrapassamento da perspectiva trágica, na medida em que propõe uma integração total do homem com o mundo e com o outro, formando uma autêntica comunidade capaz de usufruir de todas as conquistas tecnológicas trazidas pelo capitalismo, só que fundada na aposta sobre a capacidade do homem de transformar a natureza e a sociedade pelo trabalho através da história. Trabalho este que vai abrindo os sulcos da possível e dolorosa marcha revolucionária do proletariado, rumo à realização de valores e verdades absolutos. A dialética se funda num ato de fé na história e no poder do homem para fazê-la, através da tarefa da sua existência, construindo, a partir do passado que herda, as etapas graduais da sua emancipação futura, que só encontrará a sua realização cabal na sociedade comunista. Já a tragé-

⁸² AF, p.246: "Dios tiene que abandonar la escena, pero tiene que seguir siendo espectador: esta es la posibilidad

dia, tanto de Pascal como de Sófocles, se funda num ato de fé num Deus transcendente, premiador dos justos e castigador dos injustos, tal como se pode observar na *Trilogia Tebana* de Sófocles, onde, na peça intitulada *Édipo em Colono*, se pode notar a esperança de Édipo na sua reconciliação com Apolo, bem como o seu possível transporte pelo deus para uma imortalidade digna dos justos, como que a mostrar que essa é a esperança do próprio Sófocles, que tão cuidadosamente trabalha o carácter dos seus personagens, assim como a trama dos fatos, apontando para uma solução apaziguadora das angústias do homem ante o problema do seu destino: se será feliz, para os justos, habitando junto aos deuses; ou infeliz, para os injustos, como sombra exangue, vagando sem rumo no subterrâneo, no sombrio reino de Hades. O mesmo se pode notar na esperança trazida pelo cristianismo pascaliano quanto ao resgate do homem por Jesus Cristo no plano de eternidade.

1.4.2 - O paradoxo trágico na cosmologia pascaliana

Segundo Goldmann, a tragédia pascaliana, como todas as outras formas de consciência trágica, exprime uma crise profunda das relações entre certos grupos de homens e o mundo cósmico e social. Pergunta Lukács: “Pode ainda viver o homem sobre o qual caiu o olhar de Deus?”⁸³. Eis a questão trágica por excelência segundo Goldmann, pois, observa, “viver é viver no mundo”⁸⁴. E o mundo, para a consciência trágica, consciência que vive sob o signo do conflito, é “tudo” e “nada” ao mesmo tempo:

histórica de la era trágica”.

⁸³ AF. p.243: “[...]puede vivir aquel sobre el cual cae su mirada?”.

⁸⁴ LDC. p.58: “[...] vivre, c’est vivre dans le monde.”

“*Nada* porque o homem trágico vive *permanentemente* sob o olhar de Deus, porque ele exige e admite somente valores absolutos, claros e inequívocos [...] e que, medido por esta escala, o mundo aparece essencialmente ambíguo e confuso, e isto quer dizer *inexistente*”⁸⁵.

O mundo, então, não tem realidade autêntica porque a consciência trágica vive somente para Deus, ser realíssimo; e como o mundo em tudo se opõe a Deus, ele se opõe, consequentemente, à realidade. É, pois, um nada.

Por outro lado, o mundo é “tudo” porque, sendo o Deus da tragédia, sempre ausente e presente, pela sua ausência, o mundo se torna “a *única realidade* em face da qual se acha o homem e à qual ele pode e deve opor sua exigência de realização dos valores substanciais e absolutos”⁸⁶.

É segundo esse critério do “tudo” e “nada” ao mesmo tempo, que Goldmann interpreta o fragmento 906, sempre

“com a condição de dar às palavras de Pascal, o seu sentido mais forte, de o estrapolar mesmo ao ponto de dizer que tudo que é necessário segundo Deus é impossível segundo o mundo e, inversamente, tudo que é possível segundo o mundo não existe mais para o olhar de Deus”⁸⁷.

O fragmento 906 termina com as seguintes palavras: “Nada é mais fácil do que ter um grande cargo e grandes bens segundo o mundo; nada é mais difícil do que nele viver segundo Deus, e sem nele tomar parte e gosto”.

Goldmann dá a seguinte interpretação para essas palavras:

⁸⁵ LDC. p.58: “*Rien* parce que l’homme tragique vit *en permanence* sous le regard de Dieu, parce que’il exige et admet seulement des valeurs absolues, claires et univoques [...] et que, mesuré à cette échelle, le monde apparaît essentiellement ambigu et confus, et cela veut dire *inexistant*”.

⁸⁶ LDC. p.60: “[...] la *seule réalité* en face de laquelle se trouve l’homme et à laquelle il peut et doit opposer son exigence de réalisation des valeurs substantielles et absolues”.

⁸⁷ LDC. p. 59: “[...] à condition de donner [...] aux mots de Pascal leur sens le plus fort, d’extrapoler même au point de dire que tout ce qui est nécessaire selon Dieu est impossible selon le monde et inversement, tout ce qui est possible suivant le monde n’existe plus pour le regard de Dieu”.

“Aqui, como por toda parte, a tragédia não conhece senão uma forma de atitude válida, o *sim* e o *não*, o paradoxo: [...] *nele viver* significa conceder ao mundo a existência no sentido mais forte da palavra; *sem nele tomar parte e gosto* significa não lhe reconhecer nenhuma forma de existência real”⁸⁸.

Devemos precisar que a palavra *inexistência* tem, nesse contexto, um significado axiológico e não físico.

Segundo Goldmann, a tragédia, para ser autêntica, deve recusar toda possibilidade de transformar o mundo para realizar nele valores verdadeiros, por reconhecer o seu caráter irremediavelmente ambíguo e fragmentário. Como, porém, o Deus da tragédia é um Deus sempre presente e sempre ausente ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, no que concerne ao sentimento forte da sua ausência, o homem trágico não pode optar pela possibilidade de fugir de toda forma de existência mundana para se refugiar na cidade de Deus, como é a alternativa do grupo de Barcos, em Port-Royal. Assim como, no que tange ao sentimento da sua presença, o homem trágico não pode deixar de empenhar todos os esforços para viver no mundo em conformidade com valores absolutos e jamais em conformidade com os valores mundanos e relativos. Por isso, ele deverá recusar o mundo para viver segundo Deus; mas, como se trata de um “Deus escondido”, essa recusa restará sempre intramundana. Nessa mesma direção, Goldmann interpreta as palavras finais do fragmento 79, nas quais Pascal diz: “[...] não acreditamos que toda a Filosofia valha uma hora de trabalho”, ou seja, a mais bela tarefa mundana é apenas uma tarefa, como diz Pascal⁸⁹, segundo Goldmann, “[...] boa para fazer o ensaio, mas não o emprego de nossas forças”.

⁸⁸ LDC. p.60: “Ici comme partout, la tragédie ne connaît qu’une forme de pensée et d’attitude valables, le *oui et non*, le paradoxe [...]”

Y vivre signifie accorder au monde l’existence dans le sens le plus fort du mot; *sans y prendre de part et de goût* signifie ne lui reconnaître aucune forme d’existence réelle”.

⁸⁹ CARTA a Fermat. 1661. LDC. p. 60.

É importante realçar que, para Goldmann, a consciência trágica não conhece grau, nem transição ou aproximação entre o “nada” e o “tudo”, entre o “não” e o “sim” relativamente à vida. Ou ela tem todo valor ou não tem nenhum. Assim, tudo que diz respeito ao mundo é um *nada*, pois é uma contradição com Deus que é o ser pleno. Em face do Absoluto todo relativo deixa de ser.

Segundo Goldmann, o tudo e o nada, o sim e o não com respeito à vida no mundo é o que faz de Pascal o mais radical entre os jansenistas e confere aos *Pensamentos* uma posição especial na história do pensamento trágico: o paradoxo que não se pode atenuar, superar ou se conformar a ele. O paradoxo que não admite meio-termo entre os extremos opostos.

O que significa recusar o mundo para Pascal? Significa, segundo Goldmann, constatar que suas alternativas nada têm a ver com as exigências da consciência trágica, pois nenhuma é válida o suficiente diante do julgamento de Deus.. Tal recusa será, então, de escolher e se contentar com qualquer uma delas, reconhecendo o caráter insuficiente e fragmentário de todas? Não. Para a consciência trágica, valor autêntico equivale, segundo Goldmann, a exigência de totalidade e de síntese dos contrários e todo compromisso com uma alternativa é sinônimo de decadência. Goldmann cita os seguintes fragmentos de Pascal para sustentar a sua tese: 1) “Todos erram tanto mais perigosamente quanto cada qual busca uma verdade” (Fr. 863); 2) “Se há jamais um momento em que se deve fazer profissão dos dois contrários, é aquele em que se censura a omissão de um” (Fr. 865)⁹⁰.

Assim, a consciência trágica desprezará toda escolha e todo “talvez” para estar, ao mesmo tempo, no sim e no não acerca do mundo. Na síntese. Síntese que jamais é um meio termo sábio e

⁹⁰ É importante observar que Goldmann utiliza os fragmentos dos *Pensamentos* de Pascal, segundo a numeração estabelecida pela edição dessa obra feita por Léon Brunschvicg. Nós também utilizaremos essa mesma numeração

tranquilo, como, por exemplo, no entendimento da virtude por Aristóteles, como moderação das paixões. Pelo contrário, o meio-termo trágico conserva todo o conflito da necessidade de escolha pelo desejo forte do absoluto, ou seja, da verdade e do bem puros e sem mistura, e da impossibilidade da escolha, pois seus termos mundanos restam sempre insuficientes. Logo, há uma tensão dramática que compromete o homem todo e a sua felicidade enquanto ser do mundo.

Em face da exigência que tem o homem trágico de autenticidade e viabilidade da vida no mundo, nenhuma claridade, ainda que mínima, se oferece para eliminar a ambiguidade desse mundo de verdades e valores flutuantes. Resta somente “o silêncio eterno desses espaços infinitos” diante do paradoxo das alternativas contrárias e fragmentárias, no qual a verdade nunca está firmemente instalada onde o homem pudesse reconhecê-la. Que a natureza dissesse tudo ou nada a fim de que o homem trágico visse que partido tomar (Fr. 229). Tal paradoxo é para a consciência trágica, na feliz expressão de Goldmann, objeto permanente de “escândalo e de espanto”. Opondo à ambiguidade do mundo a sua exigência de realizar valores absolutos e irrealizáveis, o homem fará de sua vida um esforço que sempre acaba ante a finitude e a ambiguidade de tudo. Porém, como diz Pascal, o homem deve ultrapassar sempre infinitamente o homem (Fr. 434), ou seja, segundo Goldmann, fazer tudo para viver segundo Deus (valores e verdades absolutos).

1.4.3 - O paradoxo trágico na antropologia pascaliana

Segundo Goldmann, a tese fundamental dos *Pensamentos*

“[...]é que o homem para ser homem não poderia deixar de procurar uma verdade verdadeira, uma justiça justa, que no entanto jamais poderia encon-

trar. O homem é assim um ser paradoxal, grande por essa busca, pequeno por sua impossibilidade de êxito. O trágico de sua condição reside exatamente na impossibilidade de formular alguma verdade válida sem acrescentar-lhe seu contrário”⁹¹,

uma vez que, na sua condição falível, toda escolha é apenas meia verdade e meia falsidade. Por exemplo, afirmar que o homem é só paixões ou só razão, é mutilar o homem. Sendo assim, o paradoxo que constitui o homem projeta-se sobre todas as demais esferas da realidade com as quais ele está relacionado: a natureza, a comunidade e Deus. O mundo se torna paradoxal na medida em que se constitui como único lugar onde o homem pode fazer a tentativa da realização de valores absolutos, ao mesmo tempo em que se mostra contrário a todo absoluto, tanto como natureza quanto como sociedade. Deus se torna paradoxal na medida em que tanto se mostra através do mundo, como se esconde, de forma que existem sinais demais para negá-lo, assim como os há de menos para afirmá-lo (Fr. 229). A comunidade se torna paradoxal, pois não é possível a aliança entre justiça e força.

Afirmar o caráter paradoxal do homem é dizer que ele não pode nem determinar a verdade e o bem puros, nem se contentar com qualquer bem ou verdade relativos e ambíguos. E ele será grande por essa insatisfação e pequeno por essa impossibilidade de se satisfazer ontologicamente. Isso segundo Goldmann é o que, em Pascal, explica a necessidade do divertimento, ou seja, para impedir o homem de ver sua pequenez e sua miséria de ser mortal, ao mesmo tempo em que o ilude com bens e verdades relativas que, por um instante, parecem poder conduzi-lo ao absoluto quando, na verdade, o conduz à morte. Diz Goldmann:

“[...] o homem é um ser paradoxal, ao mesmo tempo grande e pequeno, forte e fraco. Grande e forte porque ele jamais abandona a exigência de uma verdade e de um bem puros, não misturados de falso nem de mal; pequeno e fraco, porque ele jamais pode chegar a um conhecimento ou a uma ação que,

⁹¹ DC. p.180.

mesmo que não atinjam a verdade e o bem puros, ao menos se aproximem desses valores.

A categoria do ‘tudo ou nada’, fundamental para o pensamento trágico, interdita simultaneamente todo abandono, mesmo temporário, da pesquisa dos valores, e toda ilusão sobre a validade, mesmo relativa, dos resultados intramundanos do esforço humano”⁹².

Goldmann analisa as três possibilidades existenciais de Pascal conforme apresentadas no fragmento 257. A primeira possibilidade existencial desse fragmento, é composta pelos indivíduos tocados pela graça de Jesus Cristo e que, por isso, são felizes e servem a Deus de coração. A terceira é composta pelos céticos e ateus, indivíduos que não foram tocados pela graça, não estando, portanto, convertidos ou preocupados em servir a Deus e, por isso, são loucos e desgraçados. Goldmann considera que a alternativa existencial por excelência é a dos indivíduos da segunda possibilidade, ou seja, os convertidos, mas ainda não tocados pela graça, que portanto procuram Deus de todo coração – e nisso são razoáveis -, mas que ainda não o encontraram plenamente – e nisso são infelizes. Buscando confirmar essa hipótese, Goldmann nos remete ao Fragmento 534, onde esse tipo humano exemplar que vive uma “existência autêntica” - para usar uma terminologia posterior - é identificado com o “justo pecador”. É importante observar ainda que inúmeros Fragmentos dos *Pensamentos* se referem a esse tipo intermediário dos que procuram “gemendo”, na forte expressão de Pascal (Fr. 194 e 421). Dessa forma, o homem pascaliano é, na interpretação de Goldmann, aquele que, estando consciente da sua condição limitada, por um lado, mas consciente do seu anseio do absoluto, por outro, ou disfarçará esse absoluto através dos bens relativos (divertimento) ou procurará com todas as forças, empenhando todas as suas facul-

⁹² LDC. p.220: “[...] l’homme est un être paradoxal, en même temps grand et petit, fort et faible. Grand et fort parce qu’il n’abandonne jamais l’exigence d’un vrai et d’un bien purs, non mélangés de faux ni de mal; petit et faible, parce qu’il ne peut jamais arriver à une connaissance ou à une action qui, même si elles ne les atteignaient pas, approcheraient au moins ces valeurs.

dades na tarefa de ultrapassar todos limites humanos para a realização de uma verdade plenamente verdadeira e de uma justiça plenamente justa. Nessa segunda alternativa, conforme Goldmann, é que consiste para Pascal a vida humana autêntica. Segundo Goldmann, a passagem do fragmento 434 segundo a qual “o homem ultrapassa infinitamente o homem”, deve ser interpretada do seguinte modo:

“[...] para Pascal, a condição autêntica do homem é exceder o homem, procurar Deus empenhando toda sua existência nessa busca, no êxito da qual ele deve apostar tudo, sem por isso perder um só instante a consciência do outro aspecto complementar da condição humana que é a de que essa não poderia ter êxito definitivo nessa vida, que a certeza incerta não poderia nunca ser suspensa, deixar de ser aposta para se transformar em certeza simples, íntegra e não paradoxal”⁹³.

Assim, o homem, para ser autêntico, deve escolher a alternativa de apostar na existência de Deus, ainda que essa lhe seja velada por causa da sua condição decaída. E isso se mostra razoável no argumento da “aposta”, inclusive no plano das luzes naturais. Apostar na existência de Deus significa assumir o compromisso de engajar toda a existência na realização de valores verdadeiros. Assim segundo Goldmann, a tragédia na forma que ela assume na obra de Pascal, considerada na perspectiva antropológica, deve ser entendida como o choque “radical e incontornável entre um mundo sem Deus e um homem que vive exclusivamente sob o olhar do Deus escondido e mudo”⁹⁴. A imagem do homem pascaliano, por excelência, para Goldmann, fica a de um ser que não consegue viver senão para a verdade e a justiça, puros e totais, porém incapaz, ao mesmo tempo de determinar uma tal verdade e uma tal justiça ou de ficar indiferente a elas.

La catégorie du ‘tout ou rien’, fondamentale pour la pensée tragique, interdit simultanément tout abandon, *même* temporaire, de la recherche des valeurs, et toute illusion, sur la validité, *même* relative, des résultats intramondains de l’effort humain”.

⁹³ DC. p. 187.

CAPÍTULO 2

LIMITES E POSSIBILIDADES DA INTERPRETAÇÃO DE GOLDMANN PARA A COMPREENSÃO DA EPISTEMOLOGIA PASCALIANA NUMA PERSPECTIVA TRÁGICA

2.1 – Introdução

Na terceira parte de sua obra *Le Dieu Caché*, Goldmann se propõe analisar o pensamento de Pascal em oito temas, quais sejam: as concepções pascalianas do homem, dos seres vivos, do universo físico, da epistemologia, da moral, da estética, da vida social e do cristianismo, sendo que, este último, tomado pelo argumento da “aposta”. Porém, não trataremos de todos eles, mas apenas do tema da epistemologia, pois é no contexto desse que o nosso trabalho se delinea.

⁹⁴ DC. p.159.

Apesar de se valer da teoria de Lukács, Goldmann vai orientar a sua interpretação dos temas de Pascal pela perspectiva da história da dialética, fazendo algumas interpretações que nos pareceram problemáticas e até mesmo comprometedoras do ponto de vista da perspectiva trágica da obra pascaliana. Por isso, tentaremos corrigir pequenos desvios provindos dessa orientação da interpretação que faz Goldmann do pensamento do filósofo jansenista.

Um segundo objetivo desse capítulo é evidenciar uma lacuna deixada pelas análises de Goldmann da epistemologia pascaliana, acerca da contraposição entre as perspectivas céticas e dogmáticas, não como simples crítica de Pascal a elas, mas como pólos complementares da condição humana, segundo o próprio Pascal, evidenciando, assim, o seu caráter trágico.

O núcleo do nosso trabalho no seu próximo capítulo será, então, elucidar essa tensão entre ceticismo e dogmatismo numa análise detalhada dos fragmentos em que Pascal trata dela de forma explícita, bem como naqueles em que a questão aparece de forma implícita, a saber nos fragmentos que se referem ao conhecimento do coração, seguindo as análises do próprio Goldmann, na obra citada, e de Antony Mckenna⁹⁵. Trataremos também do tema da tragédia no conhecimento oriundo da graça, esclarecendo que nenhum dos autores pesquisados trata desse tema na perspectiva trágica. Apenas Unamuno nos dá uma indicação dele na seguinte passagem: porém sem desenvolvê-lo através de uma análise mais detalhada dos fragmentos dos *Pensamentos* e dos *Écrits sur la grâce*, como pretendemos fazer:

“Mas num homem, num homem com barba na cara, num ser racional que tenha consciência da sua razão será que existe a fé que reconhece a possibilidade de demonstrar racionalmente a existência de Deus? Será possível o terceiro grau de obediência, segundo Inácio de Loyola? Cabe responder: sem a graça, não. E o que é isso, a graça? Outra trágica escapatória.”⁹⁶

⁹⁵ PV.

⁹⁶ UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*. 1991, p.107.

Mostraremos que o conceito de “paradoxo trágico”, tal como utilizado por Goldmann para tratar os demais aspectos do pensamento de Pascal, se aplica inteiramente para a análise da doutrina pascaliana da graça sob a perspectiva epistemológica, bem como do conflito entre dogmatismo e ceticismo na antropologia do Filósofo francês. Pretendemos mostrar, então, que o elemento trágico está presente na tensão provocada pela equipolência das teses contrárias, no interior mesmo do ceticismo pascaliano, evidenciando que ele tem, nas esferas que abarca, um movimento interno no sentido da negação de si, no sentido de “dogmatizar-se”. Nossa tese é que é exatamente esse movimento dramático do ceticismo pascaliano, que se revolta contra si mesmo no sentido da negação de si, que põe o acento trágico na epistemologia do filósofo jansenista.

Passemos, então, à análise que nos propusemos fazer acerca da interpretação de Goldmann dos temas do pensamento de Pascal que interessam à nossa pesquisa.

2.2 – A epistemologia

É no capítulo doze que Goldmann tratará dos problemas relativos à epistemologia pascaliana. Capítulo no qual nos demoraremos um pouco mais, tendo em vista que será precisamente aqui que deveremos circunscrever as contribuições que o nosso trabalho pretende dar à perspectiva goldmanniana da tragédia na antropologia de Pascal, quais sejam: 1) como crítica de certas pretensões das teses de Goldmann; 2) apontando as suas teses principais que fundamentam a nossa pesquisa; 3) como complemento ao trabalho de Goldmann na esfera da análise trágica da epistemologia pascaliana.

Em meio à multiplicidade de problemas que a epistemologia pascaliana coloca para o historiador, Goldmann se propõe estudar três, que ele considera importantes tanto para o desen-

volvimento posterior da história do pensamento, como para a compreensão interior da obra de Pascal. São eles: “a) o problema do conhecimento do individual e da categoria de Totalidade; b) a tese e a antítese: o problema das verdades contrárias; c) a consciência e a ‘máquina’: o problema das relações entre o pensamento e a ação.”⁹⁷

Dentre esses, nos deteremos mais diretamente no segundo problema, pois é precisamente aí que se delinea o tema central da nossa pesquisa. Para tratá-los, nós nos valeremos também de outros textos⁹⁸ que servirão para apresentar variantes das posições de Goldmann apresentadas no *Le Dieu Caché* sobre o tema do conflito entre ceticismo e dogmatismo como elementos constitutivos da condição humana em Pascal.

2.2.1 – A consciência e a ‘máquina’: o problema das relações entre o pensamento e a ação

Iniciaremos o capítulo sobre a epistemologia, pelo terceiro item tratado por Goldmann, por ser aquele que menos pertinência tem para a nossa pesquisa e por representar uma introdução aos temas que abordaremos mais longamente, quais sejam, o primeiro e o segundo, nos quais o nosso tema se delinea como investigação em História da Filosofia. Em seguida, trataremos do primeiro dos três temas, para só então nos dedicarmos ao segundo deles, que será tratado à guisa de introdução ao tema específico do terceiro capítulo.

Nesse primeiro tema que nos propusemos tratar, Goldmann se propõe comentar a passagem do fragmento 233 (sobre a “aposta”), quando o interlocutor, já convencido racionalmente da necessidade de apostar na existência de Deus, diz que, apesar disso, não pode crer e Pascal sugere

⁹⁷ LDC. p. 264: “a) le problème de la connaissance de l’individuel et de la catégorie de la Totalité; b) la thèse et l’antithèse, le problème des vérités contraires et c) la conscience et la ‘machine’, le problème des relations entre la pensée et l’action.”

que ele se bestialize. Nesse contexto, Goldmann propõe uma instigante pergunta: por que é necessário, na ausência da crença, tomar água benta, dizer missas e fazer tudo como se tivesse fé para diminuir as paixões? Por que, afinal, bestializar-se? Goldmann propõe o conceito de *totalidade* para auxiliar a compreensão dessa passagem do fragmento 233. Sabe-se que para a epistemologia marxista, “a consciência está intimamente ligada à ação, uma age sobre a outra, e inversamente, de forma que não existe consciência *verdadeira* senão na medida em que ela está já engajada, nem ação *autêntica* enquanto ela não levou à compreensão e à consciência.”⁹⁹

Goldmann quer mostrar que, para Marx, tanto quanto para Pascal, o pensamento jamais é autônomo. Assim não existe para Pascal pensamento autêntico enquanto ele não se engajar em alguma ação que lhe corresponda. Para assimilar, de forma significativa, a verdade que o interlocutor apreendeu demonstrativamente, Pascal lhe sugere agir em consonância com essa verdade intelectual, exigindo pela ação o ultrapassamento da fé, na espera de que Deus toque, com a graça, o homem que assim se comporta.

Esse uso que faz Goldmann do conceito de “totalidade” parece-nos bastante adequado para interpretar as relações entre o pensamento e a ação em Pascal. Trata-se da impossibilidade de separar, no homem, o pensamento da vida.

⁹⁸ DC. Conforme nota nº 1.

⁹⁹ LDC. p.288: “Nous savons que pour l’epistémologie marxiste, la conscience est intimement liée à l’action, l’une agit sur l’autre, et inversement, de sorte qu’il n’y a de conscience *vraie* que dans la mesure où elle est déjà engagée, ni d’action *authentique* tant qu’elle n’a pas mené à la compréhension et à la conscience.”

2.2.2 – O problema do conhecimento do individual e a categoria de “totalidade”

A partir de uma breve síntese da perspectiva lukácsiana da epistemologia de Marx, Goldmann destaca duas consequências suas que, segundo a sua interpretação, encontram eco na epistemologia de Pascal:

- a) observa-se duas formas metodológicas de progresso no pensamento científico, ambas aplicáveis a qualquer objeto de qualquer ciência, sendo, porém, que uma delas se justifica prioritariamente em ciências naturais e quase nunca em ciências humanas, e a outra inversamente. Pela primeira, o pensamento progride do individual para o geral, entendendo-se por individual o fato empírico dado e, por geral, a lei que rege todos os fenômenos do mesmo tipo. Pela segunda “o pensamento vai do *abstrato* ao *concreto*, e isso significa das partes ao todo e do todo às partes”¹⁰⁰, pois o abstrato é tanto o todo que se tenta compreender autônoma sem estudar suas relações internas, como as partes quando se tenta ter delas uma compreensão autônoma sem buscar compreendê-las pelas suas relações com o conjunto que as circunda e constitui, de forma cada vez mais abrangente. Sendo que, nesse caso, o todo é sempre um todo relativo e parcial, carecendo sempre de ser inserido em contextos mais abrangentes de relações;

- b) quando se trata do conhecimento da realidade histórica e social

“[...] nossa tomada de consciência não se faz mais do exterior, mas do interior, pois, nós mesmos fazemos parte do todo que é necessário estudar, e nossa consciência se acha por isso mesmo inevitavelmente situada em uma perspectiva particular, resultante do nosso lugar no conjunto.”¹⁰¹

¹⁰⁰ LDC. p.266: “La seconde va de l’*abstrait* au *concret*, et cela signifie des parties au tout et du tout aux parties[...]”.

¹⁰¹ LDC. p.266: “[...] notre prise de conscience ne se fait plus de l’extérieur mais de l’intérieur, car nous faisons nous-mêmes partie du tout qu’il faut étudier, et notre connaissance se trouve par là même inévitablement placée dans une certaine perspective particulière, résultant de notre place dans l’ensemble.”.

Goldmann considera que partes dessas idéias já estão claramente presentes em Pascal, sobretudo no fragmento 72¹⁰², quais sejam:

- a) a exigência de que o conhecimento das partes individuais se concretise somente no todo e inversamente;
- b) a impossibilidade para o homem de atingir um tal conhecimento, devido à sua própria posição ontológica, pois ele mesmo é parte integrante do todo que determina a significação dos fenômenos e seres particulares.

Goldmann reconhece que Pascal quer com esse fragmento 72 apenas evidenciar que um tal conhecimento é impossível. Mas, fazendo-o, Pascal, de acordo com a interpretação goldmaniana, formula explicitamente a idéia central sobre a qual deveria se fundar um tal conhecimento que se concretizaria na dialética hegeliano-marxista, a idéia de “totalidade”. Goldmann faz observar ainda que, muito provavelmente, Pascal, ao formular esta exigência, pensava no conhecimento da natureza e não no conhecimento dos fatos históricos ou simplesmente humanos. Note-mos porém que o grande mérito de Pascal foi, segundo Goldmann, observar que esse critério que vai das partes ao todo e inversamente, exclui todo conhecimento definitivo e rigorosamente válido. Isso o leva direto na linha que vai do racionalismo e do empirismo à dialética marxista, sobretudo. Pascal, segundo Goldmann, antecipa exatamente o conceito dialético de “totalidade”.

Comenta Goldmann que, para o pensamento racionalista, que parte da existência de idéias inatas e evidentes, assim como para os empiristas que partem das sensações como dados cognitivos primeiros e exatos, é possível uma marcha retilínea do conhecimento, onde se dispensa um retorno sobre os conhecimentos já adquiridos com segurança, seguidos, é claro, os procedimentos

¹⁰² Fr. 72: “Se o homem se estudasse a si mesmo antes de mais nada, perceberia logo a que ponto é incapaz de alcançar outra coisa. Como poderia uma parte conhecer o todo? (...) E como todas as coisas são causadoras e causadas, auxiliadoras e auxiliadas, mediatas e imediatas, e todas se acham presas por um vínculo natural e insensível que une

metodológicos prescritos por essas correntes. Assim, no que concerne ao racionalismo, por exemplo, os conhecimentos progridem gradualmente das partes para o todo, onde o conhecimento de cada parte é completo enquanto tal, ou seja, enquanto constrói o significado daquela parte do todo a que pertence, e as totalidades adquiridas são compreendidas como definitivas em relação às partes e acabadas em relação à nova incógnita de cuja solução é resultado parcial. Daí que, nesses termos, podemos dizer que, uma vez proposto certo problema, tendo sido este subdividido nos problemas menores que o compõem, e, tendo sido cada um estudado e resolvido, pode-se falar de uma solução definitiva do problema geral, conforme o ideal da geometria, tomando-se, é claro, o cuidado de fazer revisões constantes, a fim de verificar se nenhum detalhe teria sido negligenciado¹⁰³.

Para o método dialético, porém, não existe, segundo Goldmann, “pontos de partida certos nem problemas definitivamente resolvidos”, pois “o pensamento jamais segue em linha reta”¹⁰⁴, já que toda verdade parcial, concreta ou empírica, tomada isoladamente, é abstrata e totalmente desprovida de sentido, só recebendo sua verdadeira significação quando integrada ao conjunto a que pertence, e, este, ao outro conjunto mais amplo que, por sua vez, o integra, com suas outras verdades parciais, e assim sucessivamente até à totalidade do real; mas, por seu turno, cada conjunto só ganha sua verdadeira significação pelo conhecimento das partes que o compõe, formando assim totalidades cada vez mais amplas. De modo que nunca existem problemas definitivamente resolvidos, nem verdades definitivamente acabadas, nem pontos de partida ou chegada definitivos, pois, cada verdade adquirida enriquece o todo e exige uma reavaliação de todas as

as mais afastadas e diferentes, estimo impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as partes.”.

¹⁰³ DESCARTES, R. *Discurso do Método*, parte segunda. 1971. p.45-46.

aquisições anteriores e do próprio conjunto. Assim, o conhecimento progride, na perspectiva dialética, numa oscilação perpétua entre o todo e as partes e entre as partes e o todo, num movimento constante de esclarecimentos e reavaliações recíprocos. A imagem mais clara para representar o conhecimento na perspectiva dialética é a do círculo que se amplia à medida em que se enriquece e se revê, numa superação contínua de si mesmo. Segundo Goldmann, sobretudo no fragmento 72, Pascal teria antecipado de tal forma esse princípio epistemológico dialético que ele chega, além do que já vimos a respeito, até mesmo a usar a imagem do círculo para falar do conhecimento perfeito e acabado¹⁰⁵.

Já para o pensamento pascaliano, que só vê a realização de uma tal consumação da totalidade do conhecimento em Deus (Fr. 72) e sendo o próprio Deus incerto, dado ao homem somente como uma aposta, só resta, então, a angústia trágica de um conhecimento sempre incerto que, por poder sempre ser reavaliado e invertido na existência que o persegue, só permite, segundo Goldmann, uma resposta válida acerca de cada problema fundamental do homem: “a dialética trágica que responde ao mesmo tempo *sim e não*”¹⁰⁶ sempre, nunca sim ou não. Para Goldmann, a atitude trágica não comporta, como a dialética, a historicidade do conhecimento, a graduação na aquisição da verdade: ela é sempre dominada pelo “sim e não” simultâneos, no que se refere ao conhecimento, e pelo “tudo ou nada” no que se refere à vida segundo o mundo ou à vida segundo Deus. E nessa síntese consiste a possibilidade da “totalidade”.

¹⁰⁴ LDC. p.15: "points de départ certains, ni de problèmes définitivement résolus, que la pensée n'avance jamais en ligne droite".

¹⁰⁵ Fr. 72: “Acreditamos muito naturalmente sermos mais capazes de alcançar o centro das coisas que de abraçar-lhes a circunferência [...]”.

¹⁰⁶ LDC. p.21: "la dialectique tragique qui répond à la fois *oui et non* [...]”.

Contudo, parece-nos problemática essa interpretação do fragmento 72 à luz do conceito de “totalidade”, como contendo uma exigência manifesta de um conhecimento do todo da natureza e do homem que só pode ser válido com um conhecimento exaustivo das partes e vice-versa, progredindo sempre das partes para o todo e do todo para as partes. Essa interpretação não nos parece sustentável nem pela letra nem pelo espírito do fragmento pascaliano. Parece-nos que, antes que conter uma exigência desse ou daquele tipo de conhecimento, o fragmento mostra uma certa inquietação por não se poder conhecer a natureza com uma certeza satisfatória. Não há indicação no fragmento de que o tipo de certeza que Pascal estaria afirmando ser satisfatória seria essa antecipação da dialética da totalidade. Os céticos, na época de Pascal, e em particular a propósito deste argumento¹⁰⁷, tentavam se colocar no campo da exigência de conhecimento dos dogmáticos para refutá-los¹⁰⁸. Somos da opinião de que Pascal tem com esse texto uma intenção ética de sustentar a insignificância do homem que frequentemente se arroga uma superioridade sobre outros indivíduos humanos, e que, pela metáfora da desproporção epistemológica do homem em face da infinitude da natureza, Pascal evidencia a sua insignificância moral, igualando-o, como ser finito, ao nada; é claro, se considerado sem o socorro da graça, à maneira de Montaigne na sua *Apologia de Raimond Sebond*¹⁰⁹. Pascal vai mais longe do que Montaigne, porque este último se limita a equiparar o homem nesse estado aos animais, enquanto Pascal equipara-o ao nada.

Quanto ao fato de que no fragmento 72 Pascal fala de dois extremos radicalmente separados da condição atual do homem e que se encontram em Deus, não temos como discordar de Goldmann. Que tal fragmento pode ser interpretado tragicamente, também concordamos. O pro-

¹⁰⁷ GASSENDI, P *Select Works*, 1972, p.68

¹⁰⁸ REALE, G. *História da Filosofia antiga*. 1994, vol. 4, p160: o terceiro tropo de Agripa também realça essa inter-relação entre as coisas que impede a filosofia dogmática de obter uma verdade certa, como nos diz a seguinte passagem referida: “O terceiro tropo refere-se à relação e destaca que cada coisa não pode ser considerada por si mesma, mas só em relação, seja ao que julga, seja às outras coisas percebidas junto com ela”.

blema é como interpretá-lo assim, sem nos desviarmos do ambiente intelectual de Pascal e do conceito de tragédia com o qual Goldmann trabalha e que aceitamos inteiramente. É importante notar para esse fim que, o mesmo fragmento 72, além do sentido cético que lhe constitui o tom mais forte numa mistura de Montaigne, Descartes e Gassendi, tem também um sentido dramático que põe nele um acento trágico muito mais visível do que a exigência de “totalidade” para a qual Goldmann chama a atenção. Atestam isso as seguintes passagens que tratam dos extremos com os quais o homem não tem proporção:

“Em suma, as coisas extremas são para nós como se não existissem, não estamos dentro de suas proporções: escapam-nos ou lhes escapamos”.

Eis o nosso estado verdadeiro, que nos torna incapazes de saber com segurança e de ignorar totalmente. Nadamos num meio-termo vasto, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para outro. Qualquer objeto a que pensemos apegar-nos e consolidar-nos abandona-nos e, se o perseguimos, foge à perseguição. Escorrega-nos entre as mãos numa eterna fuga. Nada se detém por nós. É o estado que nos é natural e, no entanto, nenhum será mais contrário à nossa inclinação. Ardemos no desejo de encontrar uma plataforma firme e uma base última e permanente para sobre ela edificar uma torre que se erga até o infinito; porém, os alicerces ruem e a terra se abre até o abismo.

[...]

Diante desses infinitos, todos os finitos são iguais; e não vejo razão para basear a imaginação num deles de preferência a outro. A simples comparação entre nós e o infinito nos acabrunha.”

Essas passagens apontam, no mínimo, para uma suposição de que esse estado intermediário no qual o homem se encontra é insuportável para ele, além de evidenciar o conflito entre dogmatismo e ceticismo como aspectos igualmente insuportáveis da condição humana, pois, através dele Pascal mostra que o estado de incerteza total (ceticismo) é tão estranho ao homem como o estado de certeza total (dogmatismo). O homem é, portanto, uma mistura insuportável dos dois estados, onde a flutuação, entendida como risco, é o seu lugar epistemológico natural.

¹⁰⁹ ARS p.283.

Tirado o caráter dramático que essa flutuação assume em Pascal, ela, não obstante, está de acordo com o ceticismo de Montaigne ao descrever na *Apologia de Raymond Sebond* a condição pirrônica: “[...]Somos da escola que diz que o falso por toda parte se mistura ao verdadeiro, e a isto se assemelha tanto, que é impossível distingui-lo de modo preciso”¹¹⁰. Um pouco antes, Montaigne já considerava: “Imagine-se uma contínua confissão de ignorância, um juízo sempre indeciso acerca de todos os assuntos e ter-se-á a escola de Pirro”¹¹¹. Porém, isso não gera inquietação em Montaigne como em Pascal.

2.2.2.1 A categoria de “totalidade” e a metodologia historiográfica de Goldmann

Nos textos sobre Pascal, Goldmann não inclui um capítulo dedicado à metodologia historiográfica a ser utilizada. Suas idéias sobre o assunto surgem espalhadas em vários desses textos, nos quais fica claro que, para o estudo da obra de Pascal, Goldmann adota o método dialético que ele define da seguinte forma:

“Quando nos propomos estudar um texto, o método dialético consiste em primeiro lugar em integrá-lo em conjuntos significativos cada vez mais amplos, ou seja, na obra de onde ele foi extraído, na íntegra da obra do autor, no conjunto das correntes literárias, filosóficas e religiosas da época e do país em que ele foi escrito e, finalmente, no conjunto da vida social, econômica e política”¹¹².

Isso significa muito simplesmente em linguagem pascaliana que é “impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as par-

¹¹⁰ ARS. p.239.

¹¹¹ ARS p.238.

¹¹² DC. p.176.

tes” (Fr. 72). Segundo Goldmann, o conceito de “totalidade”, central na dialética, aparece aqui perfeitamente delineado por Pascal. Nas palavras do próprio Goldmann:

- a) “as partes só podem ser compreendidas através do conhecimento do conjunto a que pertencem e, inversamente, o conjunto pelo conhecimento das partes e suas relações;
- b) os conjuntos devem ser seccionados nos diferentes estágios de pesquisa, de modo a obter-se, em níveis cada vez mais amplos, estruturas coerentes possuindo significação própria”¹¹³.

Dessa forma, o conhecimento dos fatos empíricos permanece superficial e abstrato, enquanto não for inserido no todo a partir do qual eles ganham sentido, e inversamente. Por isso, Goldmann considera impossível obter uma interpretação coerente e eficaz da obra de um pensador apenas com um estudo interno do seu conteúdo ou mesmo levantando as influências que esse autor recebeu, as obras a que teve acesso, enfim seu diálogo com a tradição do pensamento acerca dos temas que ele aborda, método esse que Goldmann vai chamar “positivista”¹¹⁴. Por esse método, pode-se considerar a obra e a tradição intelectual dentro da qual ela se insere como passíveis de serem compreendidas independentemente do contexto social, econômico e político do qual ela brota. Já para a perspectiva dialética, a obra não é senão um aspecto parcial do conjunto histórico da totalidade da vida social que a gestou, em relação ao qual ela ganha um significado não raro desconhecido do seu próprio autor, e que é, para Goldmann, o seu verdadeiro significado concreto.

Consideramos, com Goldmann e os céticos, que as partes de um todo têm tal ligação com esse todo e vice-versa, que de fato fica impossível ter um conhecimento perfeito se ele não envolver simultaneamente o todo como tal e todas as suas partes. Porém, como Pascal e Goldmann,

¹¹³ DV. p.176.

consideramos que um tal conhecimento fica meramente no plano ideal. O que acreditamos poder conhecer, e mesmo assim de forma imperfeita, são algumas partes de um todo que mantêm relações próximas entre si, resultando, dessa forma, num conhecimento meramente provável, sempre sujeito a críticas e revisões que podem mesmo anulá-los. Acreditamos na provisoriedade de todo saber. Não pretendemos, nem de longe, apresentar um estudo definitivo sobre a tragédia na epistemologia pascaliana. Ademais – e agora pensando diferentemente de Goldmann - levando-se em conta o princípio lógico segundo o qual quanto maior a extensão do objeto do conhecimento, menor é a compreensão que dele temos, acreditamos que veremos com maior nitidez os aspectos trágicos da epistemologia pascaliana se a relacionarmos apenas com objetos culturais especificamente trágicos, por um lado, e, por outro lado, com as epistemologias que podem ter influenciado Pascal por compor o seu ambiente intelectual direto, seja o ambiente atual, seja a tradição histórica com a qual estava em contato. Enfim, acreditamos mais no sucesso do nosso trabalho por essa via do que tentando compreender o nosso tema considerando-o a partir de toda a envergadura das exigências do método dialético.

Foi com base nesse princípio que elegemos a tragédia grega - em especial, a tragédia de Sófocles -, além de alguns estudiosos modernos da tragédia que num ou noutro ponto nos serviram como parâmetro para a análise que intentamos empreender sobre os elementos trágicos da epistemologia de Pascal, em especial os textos de Goldmann. Para os limites do presente trabalho, pensamos poder compreender a epistemologia de Pascal, estudando alguns textos que certamente compunham o ambiente intelectual de Pascal acerca do assunto, textos sobretudo de Montaigne, Gassendi, Descartes e alguns textos do ceticismo antigo, além dos textos de alguns intérpretes das suas respectivas epistemologias. Sendo assim, ficando nos domínios da tradição epis-

¹¹⁴ LDC. p.17.

temológica que precedeu Pascal e com a qual ele esteve em contato, cremos estar em condições de fazer uma análise mais substancial dos seus textos sobre o assunto, elucidando as suas relações possíveis com a tragédia. O que não acontece com Goldmann que, tomando a perspectiva da história da dialética como referência, preocupa-se com a filosofia trágica de Pascal muito mais enquanto precursora de Hegel e Marx do que enquanto representante do pensamento trágico.

Observamos ainda que as exigências do método dialético, tal como descrito por Goldmann, superam em muito o tempo previsto para a conclusão do nosso trabalho, razão por que pretendemos nos manter dentro de pretensões mais limitadas, porém que pensamos permitir um trabalho mais seguro. É importante, inclusive, lembrar que, por ter pretensões arrojadas, o método dialético não é necessariamente ineficaz, no que concerne ao estudo de obras filosóficas. Haja vista os excelentes resultados conseguidos por Marx na *Ideologia Alemã*, quanto crítica das obras dos socialistas utópicos e dos membros da esquerda hegeliana, evidenciando o caráter conservador de ambas, enquanto se pretendiam revolucionárias. O que queremos salientar é que o nosso propósito não é o de analisar o papel da tragédia pascaliana na história das relações entre a mentalidade europeia e a ascensão da burguesia, como parece ser a perspectiva de Goldmann, mas apenas queremos analisar a epistemologia pascaliana, evidenciando-lhe os elementos trágicos. Para isso acreditamos excessiva a perspectiva historiográfica de Goldmann e preferimos atuar mais proximante daquela perspectiva que Goldmann chamou positivista, como vimos.

Poder-se-ia objetar que estaríamos condenando ao fracasso todos os nossos esforços para interpretar tragicamente a epistemologia pascaliana, se considerarmos a nossa pretensão de nos valermos do conceito de tragédia utilizado por Goldmann, desprezando, contudo, os princípios metodológicos dentro dos quais esse conceito vai aparecer como instrumento utilizado por Goldmann para a interpretação de Pascal. A propósito, causou-nos tranquilidade, por outro lado,

o fato de o próprio Goldmann utilizar um conceito de tragédia não oriundo da dialética - que é o conceito de Lukács, cunhado numa época em que o seu autor ainda era kantiano e não marxista-hegeliano, como se tornaria depois - e, não obstante, tirando dele resultados importantes e bastante fundamentados nos seus trabalhos sobre Pascal. Razão pela qual pensamos poder alimentar altas esperanças para o nosso estudo do pensamento do filósofo francês, valendo-nos do mesmo conceito de tragédia do filósofo romeno sem, contudo, valermos-nos de sua perspectiva metodológica.

Com o nosso retorno à perspectiva não-dialética do conceito de tragédia elaborado por Lukács, esperamos dar uma contribuição para a compreensão do trágico na esfera epistemológica do pensamento pascaliano, esfera essa tão aparentemente distanciada do lugar de origem da perspectiva trágica, ou seja, a arte, a religião e a moral, esferas próprias da filosofia prática e não da filosofia teórica. Isso fez com que os principais estudiosos da tragédia, esquecendo-se de que o homem é uma totalidade, negligenciassem a dimensão trágica da esfera teórica do homem pascaliano. Ora, em se tratando de uma perspectiva ou atitude extrema das relações do homem com o seu horizonte existencial, a tragédia compromete o homem todo que vive nessa perspectiva, pois, as experiências extremas jamais habitam uma única dimensão sua, mas tencionam e convocam todas as suas faculdades – da ação, do sentimento e do conhecimento – a fim de que possam colaborar na solução da tensão. Assim, o homem trágico é todo trágico e não trágico apenas na moral, na religião e na arte. A tragédia invadirá, acreditamos, fortemente a sua atividade cognitiva, pois, a perspectiva trágica em tudo se relaciona com a orientação do homem quanto ao sentido da existência. Ora, o conhecimento se relaciona diretamente com essa orientação existencial. Não há como excluí-lo da perspectiva trágica sem mutilá-la e sem mutilar o próprio homem trágico.

Foi baseando-nos nessas reflexões, além das evidências que encontramos nos textos epistemológicos de Pascal, que assumimos a iniciativa de encetar a nossa pesquisa, numa metodologia historiográfica mais próxima do que Goldmann chama de “positivismo” do que da dialética.

2.2.3 - A tese e a antítese: o problema das verdades contrárias

Ao tratar especificamente do tema das verdades contrárias, Goldmann, por estar extremamente interessado em ver como a tragédia pode levar à dialética, não olha muito para Pascal no seu tempo como homem desse tempo, preferindo olhar para certas consequências que podem ter o seu pensamento para a história da filosofia a partir da própria perspectiva da história de Goldmann. Por isso, Goldmann, no seu capítulo sobre a epistemologia, prefere deixar de lado o modo como Pascal relaciona o ceticismo e o dogmatismo na sua epistemologia, para ver como o pensamento de Pascal pode ser relacionado com a dialética. O resultado é que Goldmann não se detém a analisar sistematicamente o pensamento de Pascal sob esse aspecto, além de apresentar uma noção equivocada do ceticismo pascaliano.

Seduzido pela perspectiva dialética e pela sua justificação histórica através da perspectiva trágica, Goldmann se interessará, na epistemologia, muito mais pelo tema da categoria de “totalidade” e da “união das verdades contrárias”, do que pelo tema do conflito entre o dogmatismo e o ceticismo como elementos da condição pós-lapsária do homem que é, na nossa interpretação, o mais afeto à interpretação trágica dos *Pensamentos*.

O próprio Goldmann enuncia claramente na segunda parte do capítulo sobre a epistemologia pascaliana que, embora reconhecendo a importância de tratar da crítica feita por Pascal ao

racionalismo e ao ceticismo, esta não seria tratada por ele. Citemos a passagem completa de Goldmann a respeito desse assunto:

“Um estudo exaustivo da epistemologia pascaliana deveria, abordando a exigência de reunião das verdades contrárias, analisar a dupla crítica que Pascal desenvolve a partir dessa exigência. Crítica do racionalismo, que admite a existência de primeiros princípios e de verdades evidentes deduzidas ou constituídas a partir desses. Crítica do pirronismo que acreditava poder se abster de toda síntese e não sente o escândalo do paradoxo.

Malgrado a importância capital que tem na obra pascaliana essa crítica – já que tanto o pensamento de Pascal foi elaborado em oposição a Montaigne e a Descartes, como o de Kant em oposição ao racionalismo em geral e a Hume – ela não nos deterá aqui. Será de fato fácil ao leitor encontrá-la nos textos pascalianos, sobretudo a partir do que nós acabamos de dizer sobre isso no parágrafo precedente e do esboço geral que nós traçamos dos *Pensamentos*.

Parece-nos, pelo contrário, bem mais importante insistir sobre a relação estreita que existe entre esta idéia central da epistemologia pascaliana, *que nenhuma verdade é válida senão com a condição de lhe acrescentar a verdade contrária*. Idéia a tal ponto importante, que Pascal define o erro (fr. 862, 865) e a heresia (fr. 9, 863) como sendo a exclusão de uma dessas duas verdades, e o que antes constitui para nós um dos principais progressos realizados por Pascal na história do pensamento filosófico e científico moderno: o esboço dos fundamentos de uma consciência científica das totalidades relativas, ou, se se prefere um termo menos abstrato, dos fatos e dos seres individuais.”¹¹⁵

A proposta do nosso trabalho é tratar exatamente dessa crítica ao dogmatismo – que Goldmann reduz aqui ao racionalismo - e ao ceticismo, através dos fragmentos em que Pascal

¹¹⁵ LDC. p. 277: “Une étude exhaustive de l'épistémologie pascalienne devrait, en abordant l'exigence de réunion des vérités contraires, analyser la double critique que Pascal développe à partir de cette exigence. Critique du rationalisme, qui admet l'existence de premiers principes et de vérités évidentes déduites ou construites à partir de ceux-ci. Critique du pyrrhonisme qui croit pouvoir se passer de toute synthèse et ne sent pas le scandale du paradoxe.

Malgré l'importance capitale qu'a dans l'oeuvre pascalienne cette critique – puisqu'aussi bien la pensée de Pascal s'est élaborée, par opposition au rationalisme en général et à Hume) – elle ne nous arrêtera pas ici. Il sera en effet facile au lecteur de la retrouver dans les textes pascaliens, surtout à partir de ce que nous venons d'en dire au paragraphe précédent et de l'esquisse générale que nous avons tracée des *Pensées*.

Il nous paraît par contre bien plus important d'insister sur la relation étroite qui existe entre cette idée centrale de l'épistémologie pascalienne, *qu'aucune vérité n'est valable qu'à condition de lui ajouter la vérité contraire*, idée à tel point importante que Pascal définit l'erreur (fr. 862, 865) et l'hérésie (fr. 9, 863) comme étant l'exclusion d'une de ces deux vérités, et ce qui d'après nous constitue un des principaux progrès réalisés par Pascal dans

trata do assunto, evidenciando a fertilidade do conceito de “paradoxo trágico” utilizado por Goldmann para a compreensão do pensamento de Pascal sobre esse aspecto. Acreditamos poder encontrar nestes fragmentos uma fertilidade bem maior do que aquela encontrada nos fragmentos escolhidos por Goldmann para dar conta da epistemologia pascaliana na perspectiva da tragédia.

Ao longo dos seus escritos sobre a tragédia em Pascal, Goldmann vai, então, tocar muito esparsamente nesse conflito e não vai analisar, sob o prisma da tragédia, nenhum dos fragmentos que a revela de forma mais direta, como veremos. Entre os fragmentos mais específicos sobre o problema do conflito entre dogmatismo e ceticismo como aspectos da condição humana¹¹⁶, Goldmann só comenta alguns deles e, mesmo, assim, muito mais na perspectiva dialética do que na perspectiva trágica. Entre esses, Goldmann comenta em especial os fragmentos 72, na perspectiva dialética da categoria de “totalidade”¹¹⁷; 431, citado no comentário sobre a moral, a fim de sustentar que, segundo Pascal, nem as paixões nem a razão poderiam dar ao homem a felicidade¹¹⁸, mas somente a síntese de ambas; 434, riquíssimo do ponto de vista trágico que Goldmann cita várias vezes, interpretando a sua passagem que diz que “o homem ultrapassa infinitamente o homem”, mostrando, por ela, que o homem só é homem porque aspira incessantemente a realização de valores infinitos e de uma verdade verdadeira, porém imerso em condições que tornam

l’histoire de la pensée philosophique et scientifique moderne, l’ébauche des fondements d’une connaissance scientifique des totalités relatives, ou si l’on préfère un terme moins abstrait, des faits et des êtres individuels.”

¹¹⁶ entre os quais apontamos, em primeiro lugar, os que foram enfatizados por Wetsel em sua obra *Pascal and Disbelief: Catechesis and Conversion in the Pensées*, p. 51, quais sejam: os fragmentos 392, 434, 783, 375, 387, 377, 390, 391, 385, 51, 696, 73, 394, 184, 374 da edição Brunschvicg; em segundo lugar acrescentaríamos ainda os fragmentos 378, 72, *273, 384, 430, 431, 437, 435, 436, 526, 525, os quais, direta ou indiretamente, pretendemos comentar no capítulo terceiro.

¹¹⁷ LDC. p.15,230,231,259, 268, 269,272, 273, 275, 281, 282.

¹¹⁸ LDC. p.394.

impossível a sua realização;¹¹⁹ por último, Goldmann comenta o fragmento 61, a fim de explicar que os *Pensamentos*, na sua forma literária fragmentária, combina bem o estilo com o conteúdo, ou seja, que nenhuma forma literária é mais conforme ao pensamento trágico do que o paradoxo e o fragmento, formas estas que permitem contrastar no mesmo todo verdades antitéticas.

Ou seja, dos fragmentos trabalhados por Goldmann que tratam do nosso tema, somente o 434 é interpretado diretamente na perspectiva do paradoxo trágico, fornecendo-nos o esquema para a análise que queremos fazer do conflito entre dogmatismo e ceticismo, exatamente como essa exigência de verdade e de valores unívocos e plenamente reais contida na obra de Pascal e que, não obstante, o homem, embora sentindo uma dificuldade infinita para realizá-los, deve, contudo, manter uma esperança sempre viva no socorro divino. Goldmann parece desconsiderar essa esperança, na medida em que entende o paradoxo trágico como manifesto no fato de que “o homem para ser homem não poderia deixar de procurar uma verdade verdadeira, uma justiça justa, que no entanto jamais poderia encontrar”¹²⁰. A palavra “jamais” sugere que o homem trágico, na perspectiva goldmanniana, sabe que os valores e as verdades que procura são irrealizáveis. O que, na nossa opinião, não é o caso de Pascal, uma vez que a doutrina da graça pretende apontar para a possibilidade de realização dessa esperança humana, evitando que ela caia no vazio e no absurdo, tão contrários ao pensamento de Pascal. Ora, a graça traz, segundo Pascal, exatamente a possibilidade da posse de uma tal verdade pelo indivíduo agraciado.

A exigência de união das verdades contrárias como critério da verdade válida para Pascal é utilizada por Goldmann como princípio para interpretar todo o texto dos *Pensamentos*. Ora, na

¹¹⁹ LDC. p.69: Temos aqui inclusive a concepção mais acabada do paradoxo trágico, segundo Goldmann. Só que Goldmann não explora todo o restante desse último fragmento, todo ele bastante representativo do conflito dogmatismo-ceticismo e nem sequer dá a sua referência bibliográfica, limitando-se apenas a citar essa frase como momento mais característico da elevação da tensão trágica na consciência humana.

¹²⁰ DC. p.181.

dialética, tal conceito pretende que os opostos sejam forças contrárias que se entrecrocaram, produzindo um movimento em que cada uma se transforma em direção a uma conciliação sintética. Goldmann pretende que, em Pascal, a oposição dos contrários se dá em termos análogos. Na medida em que o mundo nada tem de unívoco, o pensamento de Pascal exigiria a síntese dos contrários como condição para a realização de uma verdade válida para o homem trágico: o “sim” e o “não” com respeito à vida intramundana, o conhecimento das partes e do todo com respeito ao conhecimento da natureza, o sim e o não com respeito à vida para Deus, a união no homem do animal e do anjo, de matéria e espírito, de paixão e razão, de máquina, coração e espírito, a união do bem e do mal, etc.. Assim Goldmann sustenta que segundo Pascal, nenhuma verdade pode ser válida se não lhe acrescentarmos a verdade contrária, ou seja, o esquema da verdade para Pascal é, como em Engels, o “sim” e o “não” ao mesmo tempo e jamais “sim” ou “não”¹²¹, o que torna Pascal bem acessível a uma interpretação dialética.

Esse esquema da verdade nada tem a ver com a equipolência dos céticos, a qual pensamos ser mais afeta ao pensamento de Pascal nesse ponto. Trata-se, segundo Goldmann, de dar o assentimento a teses antitéticas para não incorrer em erro. Trata-se de acolher verdades contrárias. Pensamos que, em Pascal, manter teses antitéticas é exatamente uma posição insustentável para o homem que leva a existência a sério. Em face de teses equipolentes e contrárias o que se deve fazer é apostar na verdade da religião cristã e passar a viver como cristão à espera do socorro de Deus pela graça. Trata-se de fazer valer apenas uma tese: o cristianismo; e quanto ao resto, basta ir vivendo a vida exteriormente como cristão e ir buscando tudo compreender como cristão, à espera de que, pela graça, Deus torne íntima e verdadeira essa vida e essa compreensão, plenifi-

¹²¹ LDC. p.278: “Ainsi pour Pascal – comme plus tard pour Hegel, Marx et pour tous les penseurs dialectiques – aucune affirmation concernant une réalité individuelle n’est vraie si on ne lui ajoute l’affirmation contraire qui la

cando o homem que assim aposta. Não se trata portanto de sustentar teses opostas nem tampouco de propor a “epoché” dos céticos, tão contrária a Pascal como a sustentação de verdades contrárias. Mas, na impossibilidade de decidir, fica-se com o conflito, como dirá Unamuno: “Não procurava uma síntese entre a tese e a antítese; ficava-se, como Proudhon, outro pascaliano à sua maneira, pela contradição. *‘Nada nos agrada mais do que o combate, mas não a vitória’*”¹²².

Assim, esse critério da assunção de verdades contrárias jamais seria assumido por Pascal. Pelo contrário, ele representa a marca da miséria do homem decaído, miséria que põe como única e última esperança o cristianismo e a possibilidade da graça que poderia libertar o homem da síntese de contrários que já é o seu estado enquanto ser corrompido: primeira natureza, herdada do estado pré-lapsário e representada pelo anseio de verdade, e segunda natureza, corrupção oriunda do estado pós-lapsário e representada pela dúvida na qual o homem está imerso. A dificuldade de manter essa interpretação de Goldmann é posta exatamente pela doutrina da graça que prevê a possibilidade de um resgate do homem curando-o de suas concupiscências, conduzindo o homem à verdades e a valores puros, sem contradição, pois segundo Pascal toda mistura contamina a verdade e a justiça. Acreditamos que essa síntese goldmanniana em Pascal corresponde a essa mistura impura totalmente contrária à inclinação humana e que constitui, para o homem, condição de miséria¹²³.

complète. Pour employer une expression célèbre d’Engels, le schéma logique de la vérité n’est pas ‘oui, oui’ et ‘non, non’ mais *oui et non*.”

¹²² UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*. 1991, p.106.

¹²³ Fr. 385: “*Pirronismo* – Cada coisa é aqui verdadeira em parte, falsa em parte. A verdade essencial não é assim: é toda pura e toda verdadeira. Essa mistura desonra-a e anula-a. Nada é puramente verdadeiro, e assim nada é verdadeiro, entendendo-o como puro verdadeiro. [...] Só em parte temos o bem e a verdade, e misturado com o mal e a falsidade.” É importante evidenciara correspondência entre o texto de Pascal e o de Lukács, embora, segundo Goldmann, Lukács o tenha escrito sem certamente estar pensando em Pascal: “La vida es una anarquía del claroscuro: nada se cumple del todo en ella y nada llega a su fin; siempre se mezclan nuevas voces, que todo lo confunden, en el coro de las que sonaban antes. Todo Fluye y se mezcla, sin inhibiciones, en mezcla impura; todo se destruye y derriba, jamás florece nada hasta la vida real” (AF, p.244).

Goldmann, analisando o paradoxo pascaliano, coloca o acento indevidamente na exigência de síntese dos contrários. Isso, sem dúvida, torna a sua interpretação de Pascal conducente à dialética. Mas ele faz indevidamente essa interpretação, porque retira certos fragmentos pascalianos do seu contexto e aplica a eles instrumentos de análise estranhos às suas categorias mais próprias. Tomemos como exemplo o fragmento 684, que trata da interpretação do texto bíblico, texto especial para Pascal. Ora, quando nesse texto Pascal fala de verdades contrárias que subsistem admiravelmente, ele fala de verdades contrárias que são contrárias porque o homem tem uma natureza dupla e contraditória que, sendo fruto do pecado, lhe é hostil, contrária à sua inclinação mais natural, como confirma o Fragmento 72. Logo, são verdades acerca do estado pós-lapsário que, não obstante, não têm necessariamente que serem definitivas. Ao contrário, o cristão deve manter sempre acesa a esperança de se libertar delas. Mas, como existem indivíduos depravados que justificam a obscuridade do texto bíblico, assim também existem os eleitos, amparados pela graça, que justificam a sua clareza e, por isso, se justifica a religião cristã que evidencia a causa dessa dupla natureza do homem e do texto revelado. Essas contradições são compreendidas por Pascal como aspectos bem distintos da condição humana.

Já os fragmentos 862, 863 e 865 que tratam do erro e da heresia, também citados por Goldmann na segunda parte do seu capítulo dedicado à epistemologia no *Le Dieu Caché*, referem-se, na nossa interpretação, não à exigência de união dos contrários, mas muito mais a um lamento de que, pelo pecado, as coisas tenham se tornado contraditórias no homem, por um lado, e referem-se a uma alegria, por outro lado, porque a religião cristã esclarece ao homem a razão de suas contradições e lhe promete o socorro, prevenindo contra o seu desespero possível. Assim, segundo, por exemplo, o fragmento 862, os heréticos são heréticos porque não vêm em Jesus Cristo e na igreja que o representa a dupla natureza do homem idealmente configurada. Essa uni-

ção de contrários é verdadeira para a condição atual do homem; indesejável para todos os homens conscientes dessa condição; justa porque o homem se fez merecedor dela pelo pecado; mas não necessariamente definitiva, porque pela graça Deus pode socorrer o homem, não enquanto promove a síntese das suas contradições, mas enquanto o liberta delas, libertando o homem de sua natureza corrompida. Assim, a síntese não é exigida por Pascal, mas constatada enquanto realidade atual do homem e negada enquanto realidade ideal. Dela jamais pode vir a pacificação dos contrários, mas somente da graça.

Em suma, Goldmann, a nosso ver, não explora o aspecto dramático de tais fragmentos, à luz da doutrina da graça, que é propriamente o que evidenciaria o elemento trágico deles em Pascal. Ele os explora somente tendo em vista apresentar um Pascal precursor da dialética, propondo assim interpretações problemáticas, na medida em que não levam em conta a doutrina da graça, tão central em Pascal. É evidente que essa síntese a qual referimos em Pascal não tem o sentido dialético goldmanniano, mas sim o de ser simplesmente uma reunião de atributos diferentes – e, nesse caso, contraditórios – no mesmo todo, qual seja, o homem.

Por todas essas razões, achamos que, na doutrina das verdades contrárias, em Pascal, o acento deve ser posto não na exigência de síntese, como na interpretação de Goldmann, mas sobre a equipolência mesma de verdades excludentes entre si, que não se conciliam, que não permitem ao homem ver a favor de qual delas ele deve tender, que não o deixa sequer não desejar a resolução do conflito. Ou seja, pensamos que o acento deve ser posto sobre o ceticismo pascaliano, a constatação de uma equipolência que, longe de ser o estado natural do homem, com o qual ele deve naturalmente se contentar, como para Montaigne, por exemplo, atesta, pelo contrário, exatamente que o homem decaiu de um estado melhor que é preciso não poupar esforços para

recuperar. Daí um ceticismo dramatizado. É o que diz claramente o fragmento 437, tão negligenciado na história da crítica:

“Aspiramos à verdade e só encontramos incertezas. Buscamos a felicidade e só achamos miséria e morte.

Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes da certeza ou da felicidade. Deixam-nos este desejo tanto para nos punir como para nos fazer sentir de onde caímos.”

A primeira frase nos coloca claramente ante o problema que tentamos elucidar. O fato de só encontrarmos incertezas, nos diz precisamente das verdades contrárias que, em face da verdade buscada, constituem miséria. Entendemos a felicidade, em Pascal, como um conceito que subsume, ao mesmo tempo, as esferas prática e teórica do homem, pois desejar teoricamente a verdade e não ser capaz de determiná-la também nesse nível é, sem dúvida, uma limitação insuperável para o anseio de felicidade. Poder-se-ia imaginar que a infelicidade seria menor se não fosse realizada teoricamente do que se não o fosse praticamente. Porém, como a felicidade, em Pascal, não admite meio termo, mas gravita em torno do “tudo” ou “nada”, ela não se realiza na falta de um dos seus termos, por mínima que seja a sua importância. O que significa que a felicidade não seria completa sem o mínimo de compreensão teórica das verdades importantes para o homem. Isso fica claramente confirmado pelo fragmento 430 onde Pascal imagina o estado pré-lapsário como aquele em que o homem esteve cheio de luz, de inteligência e de bem. Assim, as verdades contrárias se mantêm no estado pós-lapsário na angustiante necessidade de serem eliminadas, estado que está longe de levar à superação da dialética. O que se quer é ter a clareza da verdade ou simplesmente escapar à dúvida. Isso só pode acontecer, segundo Pascal, pela graça ou pela glória.

Voltemos ao fragmento 437. Quando Pascal escreve que “somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade”, ele mostra exatamente que o estado em que vive o homem é lamentável não só por estar impossibilitado de escolher entre teses equipolentes, mas sobretudo por estar impossibilitado de fazer como pretendem os cétricos, ou seja, impossibilitado de não desejar, impossibilitado de suspender o juízo e alcançar a imperturbabilidade. Sendo assim, que seres, segundo Pascal, podemos pensar que não desejam a verdade e a felicidade? Certamente os animais, os vegetais, os minerais - por não sentirem a falta dela - os anjos e Deus – por a terem em plenitude. Ou seja, em face do conflito que estamos analisando, arriscaríamos a dar a essas palavras o seu sentido mais radical (segundo Goldmann), ou seja, em face de tal conflito ser pedra ou anjo teria o mesmo valor, importando a libertação do conflito. O que pode ser confirmado pelo fragmento 229, quando Pascal, falando de como a natureza esconde Deus, exprime angustiadamente:

“Mas vendo demais para negá-lo, e de menos para afirmar com segurança, sinto-me num estado lamentável no qual desejei cem vezes que, se um Deus sustenta essa natureza, ela o apontasse sem equívoco; e que, se as marcas que dele nos dá são enganosas, que as suprimisse por completo: que dissesse tudo ou nada, a fim de que eu visse o partido a ser tomado.”

Verifica-se assim que não há dificuldade de interpretar todos esses fragmentos – a saber: 229, 437, 385 - na vertente trágica. O mesmo não acontece com aqueles escolhidos por Goldmann. Sendo que, nesse caso, não correríamos o risco de ter que recorrer a conceitos estranhos aos pensados pelo próprio Pascal, tais como os de “síntese dos contrários” e de “totalidade”. Neles está bem marcada a presença do ceticismo, oriundo da condição pós-lapsária do homem, bem como a exigência de certeza, remanescente da sua condição pré-lapsária.

Nesse capítulo sobre a exigência de verdades contrárias como critério da validade da verdade para Pascal, Goldmann vai tecer alguns comentários importantes sobre o conhecimento do

coração, no sentido de tornar Pascal mais afeto à orientação dialética da sua interpretação dos *Pensamentos*.

Goldmann sustenta a tese de que o “coração” é uma terceira faculdade que aparece na obra de Pascal ao lado da razão e da sensibilidade e que desempenha um papel de síntese. Sua característica é que ele exige, para o homem, a síntese dos contrários em geral (matéria e espírito, por exemplo) e das duas outras faculdades (teórico e prático), em particular. Se, porém, segundo a interpretação de Goldmann, para Pascal o coração exige a síntese¹²⁴ – exigência absoluta, mas conscientemente irrealizável -, ao contrário, para Hegel e Marx, a razão, seu correspondente na história, realiza essa síntese pelo processo histórico do espírito, para o primeiro, e da sociedade, para o segundo. Achemos esta interpretação problemática, pois, como vimos, a doutrina da graça aponta exatamente na direção da esperança da realização, por meio de um salto do relativo para o absoluto, não necessariamente na direção de uma síntese. Goldmann cita os fragmentos 278 e 72, para sustentar essa tese. Já que Deus, em Pascal, é prioritariamente revelado ao coração; e já que os dois infinitos que tudo abarcam, tornando possível a compreensão do individual concreto, se encontram somente em Deus; logo, é o coração que exigirá imperiosa e permanentemente a síntese dos contrários, sem contudo poder realizá-la, pois não pode intuir a essência de Deus.

Segundo Goldmann, o *coração*, exigindo a síntese, realiza uma tarefa de superação do prático e do teórico, superação que conserva o que há de positivo nos dois e elimina o que há de negativo, em perfeita correspondência com o conceito de “Aufhebung” (*superação*) tal como utilizado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. O conceito hegeliano de “Aufhebung”, significa precisamente isso, ou seja, conservação do elemento positivo da tese e da antítese e eliminação dos seus elementos negativos, a partir do que a síntese resulta numa mudança qualitativa da

¹²⁴ O mesmo fará, segundo Goldmann, a razão em Kant (LDC. p.281)

tese e da antítese, erigidas em uma terceira realidade mais ampla e completa relativamente aos opostos anteriores, porém, igualmente provisória, pois inaugurará um novo par de opostos, destinado, também, à superação, e assim por diante, até atingir o Espírito Absoluto que poderia ser considerado como pacificação de todos os conflitos e plenificação do real ou simplesmente como “fim da história”. Isso é o que faz com que Goldmann encare o pensamento trágico como momento importante que funciona como uma ponte que leva do individualismo - racionalista-dogmático e empirista-cético – ao pensamento dialético, como momento histórico da emancipação da classe operária.

Consideramos que essa assimilação do conceito de “coração” de Pascal pelo de “Aufhebung” de Hegel equivale a “dialelizar” prematuramente o pensamento do filósofo francês e, por isso, corre o risco de tirar dele exatamente o que lhe é mais próprio como pensamento trágico, que, nesse ponto, é a tensão entre os contrários, teórico e prático, espírito e matéria, etc., não obstante o próprio Goldmann concordar que o “coração” apenas exige a síntese, sem qualquer perspectiva de realizá-la na ordem da vida mundana. Mas, novamente esta interpretação é igualmente problemática, pois, colocando a consciência da irrealização como fato da perspectiva trágica, teremos mais o pessimismo schopenhauriano do que a tragédia de Pascal, uma vez que essa supõe a esperança no socorro divino, esperança desmentida e reafirmada a cada instante. O nada e o absoluto estão inseparáveis em cada ato humano, embora todo ato seja acompanhado de um compromisso com a plenitude; jamais com o nada. Nesse contexto, seguindo as análises que faz Antony Mckena¹²⁵, apontando a presença do ceticismo no conhecimento do coração, buscaremos evidenciar, no próximo capítulo, os sinais da tensão trágica também nesse domínio da epistemologia pascaliana. A nossa tese principal é que o ceticismo põe sem dúvida o acento trágico na

¹²⁵ MCKENNA, A. *PV e Entre Descartes et Gassendi: La première édition des Pensées de Pascal.* 1993.

epistemologia pascaliana. Desprezá-lo é desprezar a tragédia nesse aspecto fundamental do pensamento de Pascal.

Ora, se o “coração” aparece, em Goldmann, como certeza paradoxal, certa e incerta ao mesmo tempo, porém num nível de certeza superior àquele que pode ser obtido pelas esferas teórica ou prática pelo fato de exigir a síntese, pretendemos mostrar que essa superioridade é meramente aparente, pois, o “coração” é, na nossa interpretação, faculdade prática por excelência, ou seja, faculdade que apreende imediatamente, intuitivamente o seu objeto, não tendo, por conseguinte, nada de teórico, entendendo-se por este todo conhecimento discursivo. Se por outro lado, a despeito de tudo isso, Pascal opta pela fé, isso não se inscreve somente na esfera do coração, mas, em todas as outras simultaneamente (Fr. 245), na medida em que todas são meios de crer¹²⁶. Nesse sentido, o conhecimento do coração (instinto ou sentimento) não é entendido por nós como síntese do teórico e do prático, mas como faculdade prática por excelência, exatamente porque é o sentimento ou instinto que, pelo seu operar corpóreo, apreende o que lhe é acessível. Isso não significa que essas partes do homem não se intercambiem, exatamente por considerarmos que o homem é, em Pascal, uma totalidade indivisa, toda corrompida, toda saudosa das origens pré-lapsárias que antecederam esse seu estado.

Numa passagem de *A aposta foi escrita “para o libertino?”*, Goldmann vai ainda mais longe na tendência de “dialetizar” o pensamento de Pascal, tentando demonstrar que o critério estabelecido pelo próprio Pascal nos *Pensamentos* (Fr. 862 e 865) para o conhecimento do homem é o da síntese dos contrários. Nas palavras do próprio Goldmann: “O homem é assim um

¹²⁶ “É preciso que, para tornar o homem feliz, ela lhe mostre que há um Deus; que somos *obrigados* a amá-lo; que a nossa verdadeira felicidade é estar nele, e o nosso único mal estar separado dele; que reconheça que estamos cheios de trevas que nos impedem de conhecê-lo e de amá-lo; e que, assim como os nossos *deveres nos obrigam* a amar a Deus, e as nossas concupiscências nos disviam dele, estamos cheios de injustiça.” (Fr. 430 {os gripes são nossos}). Mencionamos, ainda, os fragmentos 524 e 540 sobre o mesmo tema.

ser paradoxal, grande por essa busca, pequeno por sua impossibilidade de êxito. O trágico de sua condição reside exatamente na impossibilidade de formular alguma verdade válida sem acrescentar-lhe seu contrário.”¹²⁷

Pensamos que a condição de contrariedades pertence ao homem no seu estado pós-lapsário. Não concordamos, porém, que, para Pascal, nesse estado se possa considerar teses contrárias como verdade válida. O fato de o homem não conseguir ultrapassá-las, só faz justificar o espanto que se experimenta em face dessas antinomias, mostrando ao homem trágico que ele não pode se contentar com esse estado de coisas e deve buscar a todo custo libertar-se dele.

2.2.4 – Comentário sobre a interpretação de Goldmann do papel do ceticismo e do dogmatismo na obra de Pascal

Nos dois textos em que Goldmann menciona esses temas, ainda que de forma muito lacunar e assistemática, quais sejam, no *Le Dieu Caché* e no *A aposta foi escrita “para o libertino?”*, notamos uma certa tensão entre as posições do historiador romeno. No primeiro, Goldmann afirma uma total separação entre o pensamento de Pascal e o ceticismo, evidenciando que a crítica pascaliana dessa corrente ocorre no sentido de eliminá-la como posição insuficiente e errônea¹²⁸. No segundo, Goldmann parece compartilhar a tese de que, para Pascal, o ceticismo e o dogmatismo são aspectos inseparáveis da condição humana. Todavia, em nenhum dos dois textos Goldmann se detém em analisar, na perspectiva trágica, seja o dogmatismo seja o ceticismo ou

¹²⁷ DC, p. 181.

¹²⁸ LDC, p.223: “C’est pourquoi ce que Barcos pouvait encore regarder comme le *seul* ordre valable pour tout écrit chrétien, l’abandon de toute recherche d’ordre rationnel, apparaîtra à Pascal comme moyen valable pour exprimer non pas la vérité chrétienne, mais la position erronée et insuffisante des pyrrhoniens. L’idée d’une relation entre

simplesmente o conflito entre eles a partir dos próprios fragmentos de Pascal. É importante realçar que Goldmann escreve o segundo texto três anos após a redação do primeiro, o que pode talvez explicar a variação das suas posições.

Num comentário ao fragmento 234, Goldmann mostra que esse fragmento chega à mesma conclusão que o fragmento 233, sobre a aposta, e o diálogo com o Sr. de Sacy, qual seja: “É razoável engajar sua vida pela religião, ainda que ela seja incerta”.¹²⁹ Goldmann evidencia que, no diálogo, Pascal escolhe Montaigne como representante da posição cética e Epiteto como representante da posição dogmática, e tece o seguinte comentário - esse sim importante para nós:

“Acrescentemos que Pascal conhecia naturalmente Montaigne bem de perto para saber que ele não era simplesmente cético, mas que, como bom historiador da idéia, simplificara para criar três posições típicas e coerentes: o ceticismo e o dogmatismo unilaterais e complementares e a posição cristã que os ultrapassa e é sua síntese”¹³⁰

Segundo esse texto, a síntese entre dogmatismo e ceticismo acontece não na parte trágica da filosofia de Pascal, mas na sua concepção da religião cristã que, como vimos, segundo Goldmann no *Le Dieu Caché*, está fora do paradoxo trágico. A doutrina cristã, assim, sintetiza não só o dogmatismo e o ceticismo, mas também os seus correlatos que são o racionalismo e o empirismo, como fica evidenciado pela seguinte passagem do *Le Dieu Caché*:

“Existe, de fato, um ponto sobre o qual Pascal diz sim sem a ele acrescentar o não contrário e complementar, uma verdade que ele admite sem seguir uma outra verdade; é aquela em que ele afirma a correspondência entre, de uma parte, a natureza paradoxal do homem e do mundo, e de outra parte, o conteúdo paradoxal do cristianismo. Dizer que o evangelho conheceu bem o

l'impossibilité de trouver une vérité dans le monde et l'absence d'ordre rationnel dans le plan se trouve en effet exprimée chez Pascal”. Para justificar isso, Goldmann cita o Fr. 373 dos *Pensamentos*.

¹²⁹ DC. 190.

¹³⁰ DV. p.190.

homem, que ele é uma prova certa, não da existência de Deus, mas do fato de que a religião cristã é venerável, e que ela nada tem de contrário aos sentidos e à razão, é dizer uma verdade certa. Pascal afirma assim a correspondência entre o conteúdo da doutrina cristã e a natureza do homem”¹³¹

Ora, o ceticismo, para Goldmann, expressa uma vocação do empirismo, assim como o dogmatismo expressa uma vocação do racionalismo. Dessa forma, sintetizando dogmatismo e ceticismo, parece-nos que a posição de Pascal aparece a Goldmann muito mais como aquela que preserva do ceticismo o seu aspecto empirista e do dogmatismo o seu aspecto racionalista, uma vez que o cristianismo nada tem de contrário à razão ou aos sentidos. Onde, por conseguinte, o ceticismo mesmo fica refutado como uma posição insuficiente e errônea¹³².

Vejamos o que Goldmann diz numa outra passagem significativa do *A aposta foi escrita* “para o libertino?”:

“No Fragmento 234 Pascal leva essa análise a um nível superior. Já sabemos que nesse momento – segundo Pascal – nenhuma verdade é válida a não ser que lhe juntemos a verdade contrária; ele também nos diz que longe de ser pura e simplesmente cético, o cético sabe que há no homem uma necessidade de certeza, do mesmo modo que o dogmático sabe que a vida é plena de incertezas e de escolhas aleatórias, viagens marítimas, batalhas etc. Se, no entanto, um continua cético e o outro dogmático é porque consideraram respectivamente a necessidade de certeza e a necessidade de escolhas incertas como acidentais e não compreenderam a que ponto uma e outra são elementos essenciais da condição humana.”¹³³

¹³¹ LDC. p.238: “Il y a en effet un point sur lequel Pascal dit *oui* sans y ajouter le *non* contraire et complémentaire, une vérité qu’il admette sans suivre une autre vérité; c’est celui où il affirme la correspondance entre, d’une part, la nature paradoxale de l’homme et du monde, et d’autre part, le contenu paradoxal du christianisme. Dire que l’Évangile a bien connu l’homme, qu’il est une preuve certaine, non pas de l’existence de Dieu, mais du fait que la religion chrétienne est vénérable, et qu’elle n’a rien de contraire aux sens et à la raison, c’est dire une vérité certaine. Pascal affirme ainsi la correspondance entre le contenu de la doctrine chrétienne et la nature de l’homme.”

¹³² LDC. p.233.

¹³³ DC. p.190.

Queremos nos deter na consideração de três pontos fundamentais dessa passagem. O primeiro ponto que queremos realçar, é a confirmação de Goldmann da exigência de verdades contrárias como instrumento teórico para a interpretação de Pascal enquanto precursor da dialética hegeliano-marxista.

O segundo ponto diz respeito ao fato de Goldmann considerar claramente o ceticismo e o dogmatismo como aspectos da condição humana. Notaremos o contraste dessa passagem com outra que citaremos do *Le Dieu Caché*, onde Goldmann vai afirmar o contrário.

O terceiro ponto importante é que, quando Goldmann usa o termo “incerteza” para caracterizar o ponto de vista cético, não acreditamos que ele o faça no mesmo sentido em que Montaigne – fonte mais confiável do ceticismo pascaliano – o emprega quando diz que “tudo o que produzem nossa razão sozinha e nossa inteligência, tanto o verdadeiro como o falso, está sujeito à incerteza e à discussão”.¹³⁴ Pois, em Montaigne, o termo possui um sentido mais radical do que em Goldmann. Em Goldmann trata-se de afirmar a incapacidade para a verdade. Já em Montaigne trata-se de uma ignorância que, como tal, se ignora a si mesma e não ousa afirmar-se como incapacidade. Esse sentido de Montaigne é o que acreditamos estar mais próximo do ceticismo tal como entendido por Pascal (Fr. 395).

Confirmamos esse terceiro ponto na seguinte passagem do *Le Dieu Caché*:

“Diz-se frequentemente que o ceticismo é uma posição insustentável, na medida em que, afirmar que nada se sabe, é já afirmar alguma coisa.

Sem ter nada de comum com o ceticismo, a posição de Pascal não pode ser levada à última coerência, sem levar à recusa e ao ultrapassamento do paradoxo e chegar assim ao pensamento dialético.”¹³⁵

¹³⁴ ARS. p.276.

¹³⁵ LDC. p.238.

Em primeiro lugar, aquela aproximação entre o ceticismo e a condição humana no pensamento de Pascal, sustentada por Goldmann na passagem citada acima, fica aqui totalmente fora de cena. É importante notar ainda que essa passagem foi extraída de um capítulo intitulado precisamente “O homem e a condição humana”¹³⁶. Aqui o paradoxo da condição humana, ao invés de levar ao ceticismo de Montaigne tencionado pela certeza do cristianismo, como vimos, leva, na interpretação de Goldmann, ao princípio da união das verdades contrárias na direção da dialética. Além disso, a compreensão que Goldmann tem do ceticismo pascaliano nos parece muito distante do ceticismo do próprio Pascal. Nesse trecho, o ceticismo é entendido como dogmatismo negativo, segundo a classificação dos acadêmicos feita por Sexto Empírico¹³⁷. Dessa forma, é natural que o ceticismo não possa ser tornado trágico, segundo Goldmann, pois, de fato o ceticismo, entendido assim, se aniquila. Consequentemente, analisar os fragmentos de Pascal que tratam dele seria, do ponto de vista da tragédia, sem grande interesse.

Outra passagem que confirma a posição de Goldmann quanto ao ceticismo de Pascal entendido como dogmatismo negativo, diz respeito ao argumento da “aposta”¹³⁸. Para situar historicamente esse argumento, Goldmann o interpreta como passagem decisiva do individualismo moderno para o pensamento trágico, servindo de ponte que leva ao pensamento dialético. Leiamos Goldmann:

“Resta agora situar a aposta no conjunto mais amplo – e para mim o mais importante – da história da filosofia. A esse respeito, direi apenas que a ‘aposta’ pascaliana me parece ser o instante capital, o ponto nodal, na his-

¹³⁶ LDC. p.228-245.

¹³⁷ SEXTO EMPÍRICO *Esbozo del pirronismo*. Libro I, cap. XXXIII, p.42-45.

¹³⁸ A caracterização da visão que Pascal tem do ceticismo como distante do dogmatismo negativo é feita no item 2.3.5.

tória do pensamento moderno: a passagem das filosofias individualistas – racionalistas e dogmáticas, ou empíricas e céticas – ao pensamento trágico.

A idéia da aposta não tem, evidentemente, nenhum lugar dentro de uma filosofia individualista; ela é, pelo contrário, um elemento essencial das filosofias trágicas e dialéticas.”¹³⁹

Aqui podemos destacar o fato de Goldmann excluir o ceticismo do argumento da aposta, na medida em que as filosofias trágicas, da qual o argumento da aposta é um exemplo característico, nada têm a ver com o individualismo que, por sua vez, tem, no ceticismo, um representante característico. Ora, justamente a aposta que, como tal, é, segundo Goldmann, certeza paradoxal, porque absolutamente certa ao mesmo tempo que absolutamente incerta. Essa tensão é a do paradoxo trágico, que, nos parece, subsume tanto o desejo de certeza do dogmático como a constatação da incerteza pelo cético, a despeito do próprio Goldmann. Pois, tomando um conceito errôneo de ceticismo, como certeza da impossibilidade do conhecimento, Goldmann não pode ver o elemento de incerteza como elemento de ceticismo, mas apenas como elemento de tragédia. Daí ele poder se dispensar de analisar, do ponto de vista trágico, os fragmentos de Pascal sobre a tensão entre o dogmatismo e o ceticismo.

O que notamos é a repetição da nota dominante da interpretação que faz Goldmann do pensamento de Pascal como representante perfeitamente acabado do pensamento trágico e deste como momento histórico fundamental de preparação do pensamento dialético.

Um grande problema que encontramos em todas essas passagens de Goldmann que analisamos é o fato de ele não tratar sistematicamente do ceticismo. Ora o pensamento de Pascal nada tem a ver com o ceticismo, ora o ceticismo é componente da condição humana segundo Pascal; ora ele aparece como elemento sintetizado pelo cristianismo, ora ele nada tem a ver com a Aposta, elemento fundamental do cristianismo pascaliano segundo o próprio Goldmann. Dessa forma,

¹³⁹ DC. p.194.

o ceticismo aparece como tendo um papel variado na sua interpretação do pensamento de Pascal, difícil de tornar coerente. Além disso, o ceticismo ainda aparece na interpretação de Goldmann como algo diferente daquilo que ele é para o próprio Pascal, o que torna ainda mais problemática a harmonização desse ceticismo com a tragédia na epistemologia pascaliana. Tudo isso mostra o quanto faz falta na obra de Goldmann um tratamento pormenorizado do conflito entre ceticismo e dogmatismo como aspectos da condição humana, feito através dos próprios fragmentos onde Pascal considera esse problema.

2.2.5 – O ceticismo trágico de Pascal

Importa-nos agora justificar o ceticismo pascaliano face à lacuna epistemológica deixada por Goldmann, como exatamente o aspecto que melhor caracteriza a tragédia na epistemologia do filósofo jansenista.

Primeiramente, devemos aprofundar o tema da caracterização mais exata do ceticismo tal como entendido por Pascal. Não se trata do ceticismo montaigneano, embora tenha maior parentesco com ele do que com o ceticismo acadêmico (dogmatismo negativo, conforme Sexto Empírico). Se em Montaigne o ceticismo é de certa forma anterior ao cristianismo e sendo esse “adotado sem compromisso com a verdade de suas doutrinas”¹⁴⁰, em Pascal ocorre exatamente o contrário. A verdade do cristianismo é adotada como pressuposto, com as conseqüentes doutrinas do pecado original, da queda, da graça e do redentor, bem como a verdade da miséria da condição humana em decorrência das doutrinas anteriores. A conseqüência epistemológica disso é que as faculdades cognitivas do homem se corromperam a tal ponto que ele não consegue nem mesmo

¹⁴⁰ MAIA NETO, J. R. *De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo*. 1994, p 69.

se dar conta da verdade dessa doutrina. Dessa forma o cristianismo torna-se a única religião certa, mas que, por causa dessa corrupção, não se faz evidente, devendo, portanto, obrigar o homem a amar esse Deus que o próprio cristianismo prescreve como um Deus escondido (Fr. 430).

Entendemos o ceticismo de Pascal como uma confissão da ignorância humana, porém não uma ignorância que não se conhece a si mesma, como em Montaigne, mas como ignorância que já passa a conhecer a fonte de si mesma. Trata-se de uma ignorância que, segundo Pascal, tem sua fonte no pecado original e na queda. Essa ignorância põe o homem constantemente em face das limitações das suas faculdades cognitivas, perante qualquer verdade a que ele tenta se apegar (Fr. 72), gerando assim uma desconfiança constante do homem nos seus próprios poderes. Essa desconfiança ameaça constantemente voltar-se até contra a certeza da própria doutrina cristã da queda, do redentor ou da graça. Essas verdades não são, por conseguinte, essas verdades tranquilas para o homem, protegidas de qualquer ameaça, mas paradoxais e carregadas de tensão, porque ameaçadas pelo ceticismo.

Trata-se de uma maneira de assumir a fé cristã que os novos pirrônicos, à maneira de Montaigne, não poderiam acatar. Como diz Maia Neto, “já não se trata de fideísmo e não obstante tensiona-se a integridade intelectual dos cétricos”¹⁴¹, pois mostra a necessidade de abraçar o cristianismo como verdade. Ora, nessa tensão consiste todo o aspecto dramático e trágico do problema do conhecimento em Pascal.

Dessa forma, o ceticismo aparece em Pascal, segundo Maia Neto – tese com a qual estamos inteiramente de acordo - como o efeito epistemológico mais radical da queda e da corrupção de Adão por causa do pecado original. Pascal entende que o ceticismo é o resultado que se obtém toda vez que se leva a faculdade cognitiva da razão às suas últimas consequências, tentando de-

¹⁴¹ MAIA NETO, J. R. *De Montaigne a Pascal: do fideísmo cético à cristianização do ceticismo*. 1994, p.70.

monstrar todos os seus princípios. Ou seja, a razão não consegue se firmar em nenhum conhecimento que se pretenda certo, devendo humilhar-se a si mesma e retratar-se ante si mesma e ante a necessidade do passo para a fé. E mesmo o conhecimento da fé se mostra temível, se se considera a possibilidade de se perdê-lo. Por isso, mesmo que a fé dê o conhecimento certo, a possibilidade de que se possa perdê-la, dramatiza esse conhecimento. A possibilidade para o homem de fé de perder a fé, é, para Pascal, a possibilidade de o homem de fé se tornar extravagante como o cético ou ateu e – pior ainda – a possibilidade de se vangloriar dessa extravagância. Assim, o lugar do conhecimento acaba sendo o lugar da flutuação, ou seja, o lugar da insegurança e da dúvida angustiada, e, por isso mesmo, um não-lugar, pois, não conseguindo encontrar a verdade, tampouco consegue abandonar a busca, posto que o homem tem internamente uma exigência tão forte da verdade que, abandonar a busca, é, em última instância, desumanizar-se (Fr. 194).

O ceticismo de Pascal não é, evidentemente, o ceticismo no sentido mais próprio do termo, que propugna a ataraxia, a integridade intelectual ou a epoché. Não se trata tampouco de um ceticismo no sentido adotado por certos adeptos da ciência experimental, tal como praticada pelos membros da Royal Society, como é o caso de Joseph Glanvil¹⁴², por exemplo. Nesse último caso, trata-se de um ceticismo que, vendo os problemas que rodeiam o conhecimento humano, não dá o assentimento definitivo a nenhuma tese, mas, segundo o modelo probabilístico da nova ciência, contenta-se com um assentimento mitigado às teses que satisfazem certos critérios de probabilidade. Não se trata, em Pascal, de um ceticismo em sentido pirrônico, nem tampouco do ceticismo do modelo probabilístico, mas é um ceticismo que, querendo dogmatizar-se, como o de Glanvil, encarna essa pretensão de maneira acentuadamente dramática. De forma que, não podendo de maneira alguma se contentar com nenhuma justiça ou verdade relativas, mitigadas, como Glanvil,

¹⁴² GLANVILL, J. *Scep sis scientifica*. 1978.

mas ansiando por elas de forma pura e absoluta, nós o denominamos, por isso, ceticismo trágico. Seguimos, para isso, as pegadas de Miguel de Unamuno, numa passagem expressiva de um texto em que ele analisa a posição epistemológica de Pascal:

“E que diferença existe entre essa posição e a dos pirrônicos, daqueles pirrônicos que ele tanto combateu porque ele próprio se sentia pirrônico? Existe uma, que é esta: Pascal não se resignava, não se submetia à dúvida, à negação, à *scepsis*, tinha necessidade do dogma e procurava-o, embrutecendo-se. E a sua lógica não era uma dialética, mas uma polêmica. Não procurava uma síntese entre a tese e a antítese; ficava-se, como Proudhon, outro pascaliano à sua maneira, pela contradição.”¹⁴³

O ceticismo pascaliano como elemento da sua antropologia é um ceticismo angustiado que anseia por um dogmatismo seguro, ou seja, um ceticismo trágico.

Pensamos que a expressão “ceticismo trágico” seja mais adequada para qualificar o pensamento epistemológico de Pascal, não obstante a variação possível de “dogmatismo trágico”, posto que acreditamos que o assento epistemológico mais dramático da condição humana, para Pascal, recai sobre o ceticismo. O dogmatismo é a vocação do homem pascaliano. Mas dele só lhe resta um vago instinto, uma suspeita forte de que existe uma verdade capaz de plenificar de sentido a vida e mostrar como é miserável a vida sem essa verdade. O homem não está de posse dessa verdade, a não ser o agraciado.

Assim, seguindo a hipótese da queda, o dogmatismo, entendido como posse da verdade, era a natureza do homem. Porém, pela corrupção das suas faculdades cognitivas, o ceticismo passa a ser a sua segunda natureza, introduzindo, dessa forma, o caos na ordem primitiva. Conserva-se, não obstante, uma vaga lembrança da origem, lembrança que se manifesta no desejo infinito do bem e da verdade igualmente infinitos que habita o coração do homem, não obstante ele não

¹⁴³ UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*. 1991. p.106.

possa identificá-los sem o auxílio da graça. Assim, porque o ceticismo, dramatizado por esse desejo de dogmatismo, é a realidade atual do homem, a única parte positiva da sua segunda natureza (já que o dogmatismo, como carência a ser preenchida de fora pela graça, é apenas parte negativa) é que preferimos a expressão “ceticismo trágico”.

Concordamos com Goldmann que o ceticismo tal como ele o entende, não é trágico, pois, não sente o escândalo do paradoxo, uma vez que se furta a ele, dogmatizando-se negativamente, e, portanto, não é ceticismo. Mas, tomando o ceticismo pelo modelo montaigniano, e a variação que a ele impõe o cristianismo de Pascal, fica fácil levá-lo à tragédia desde que, na investigação, não consiga se desfazer da paixão pela verdade. Assim, a equipolência das teses contrárias, apregoada pelo ceticismo acerca dos dogmatismos, se converte, no interior mesmo da atitude cética, no paradoxo trágico de que fala Goldmann, apesar do próprio Goldmann. O ceticismo pascaliano vai inclusive se relacionar terapêuticamente com o dogmatismo numa tarefa de disciplinarem-se reciprocamente quanto aos seus excessos possíveis. Sendo assim, além de o ceticismo se encaminhar para a tragédia, internamente, sentindo o escândalo da equipolência entre evidências antitéticas (matéria e espírito, paixão e razão, etc.), ele ainda se torna trágico, externamente, por ter de se relacionar dramaticamente com o dogmatismo (entendido como pretensão ao conhecimento apenas pelo recurso à razão) para não deixar que o homem se precipite, ou seja, para não se deixar dogmatizar, apesar de ansiar por isso, revelando assim, de forma ampliada, o escândalo que, afinal, é o próprio homem. O que fica claro pelos termos literariamente fortes empregados por Pascal para falar dos resultados dessa disciplina recíproca que, se conseguida, não resulta numa aquisição que satisfaça o homem, mas, pelo contrário, o escandaliza consigo mesmo. Exemplo disso, é o fragmento 420: “Se ele se gaba, rebaixo-o; se ele se rebaixa, gabo-o; contradigo-o sempre até que compreenda que é um monstro incompreensível.”

Nesse sentido a mesma equipolência existente entre as verdades antitéticas dos dogmáticos, tal como constatada pelos céticos, nós reencontramos redimensionada por Pascal - e igualmente dirigida por ele para a tensão trágica - na equipolência entre o ceticismo, entendido da maneira como apontamos, e o dogmatismo, entendido como exigência de dogmatizar-se.

CAPÍTULO 3

A TRAGÉDIA NA EPISTEMOLOGIA PASCALIANA

3.1 – A tragédia no conflito entre dogmatismo e ceticismo

O problema básico do dogmatismo e do ceticismo é o problema da possibilidade do conhecimento da verdade. A palavra “verdade” aparecerá com dois sentidos no pensamento de Pascal: um sentido restrito, filosófico, significando a parcela provável, porquanto falível de acerto que pode ter uma teoria qualquer, enquanto se funda unicamente sobre os recursos do homem para o conhecimento. Nesse sentido, a verdade jamais será absoluta, puramente verdadeira. Mas, contaminada que está, por razões que estudaremos, só pode dar ao homem uma hipótese falível

sobre como deve ser a verdade mesma¹⁴⁴, tratando-se, portanto, de uma tese meramente provisória e aproximativa. Num sentido amplo, teológico, a palavra “verdade” significará um saber de fonte sobrenatural que se identifica com o próprio absoluto, com Deus¹⁴⁵ e não será mais objeto de nenhum saber hipotético, filosófico, mas do único saber certo que é a teologia cristã. Por isso, Pascal pôde dizer ao Sr. de Sacy, conforme o *Entretien*:

“Eu vos peço perdão, senhor, diz o senhor Pascal ao senhor de Sacy, de me conduzir assim diante de vós na teologia, em vez de permanecer na filosofia, que era o meu único assunto; mas ele insensivelmente me conduziu para ela; e é difícil de não entrar nela, qualquer que seja o assunto de que se trate, porque ela [a teologia] é o centro de todas as verdades.”¹⁴⁶

Por isso, a não ser por extravagância de uma razão inumana, não existe verdade que, sendo investigada até às últimas conseqüências, não venha a desaguar em terreno teológico.

No plano filosófico, a história só apresentou, segundo Pascal, duas alternativas para resolver o problema da verdade: de um lado os céticos, sustentando a incerteza de todos os conhecimentos, inclusive desse próprio (que tudo é incerto); do outro lado os dogmáticos, sustentando que o homem pode atingir alguma certeza, valendo-se unicamente dos seus recursos naturais, e até propondo algumas teorias como exemplos de verdades certas. Trata-se de duas hipóteses excludentes para resolver o problema de saber se o homem pode ou não conhecer a verdade. Além de excludentes, essas hipóteses são conflitantes e se anulam reciprocamente do ponto de vista meramente racional. O aspecto principal que evidencia o paradoxo trágico da epistemologia pas-

¹⁴⁴ “*Pirronismo* – Cada coisa é aqui verdadeira em parte, falsa em parte. A verdade essencial não é assim: é toda pura e toda verdadeira. Essa mistura desonra-a e anula-a” (Fr. 385).

¹⁴⁵ “O Eclesiastes mostra que o homem sem Deus está na ignorância de tudo[...].” (Fr. 389).

¹⁴⁶ ES. p.154.: “Je vous demande pardon, Monsieur, dit M. Pascal à M. de Sacy, de m’emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet; mais il m’y a conduit insensiblement.”

caliana consiste precisamente nesse conflito, que aparecerá na obra de Pascal em dois níveis distintos: primeiro, como aspecto ontológico da natureza humana; segundo, como correntes de pensamento, cada qual apresentando o predomínio do aspecto da natureza humana que ela representa. Isso corresponde ao que mostra Goldmann no seu opúsculo *A aposta foi escrita "para o libertino"?*:

“[...] ele [Pascal] também nos diz que longe de ser pura e simplesmente cético, o cético sabe que há no homem uma necessidade de certeza, do mesmo modo que o dogmático sabe que a vida é plena de incertezas e de escolhas aleatórias, viagens marítimas, batalhas, etc. Se, no entanto, um continua cético e o outro dogmático é porque consideraram respectivamente a necessidade de certeza e a necessidade de escolhas incertas como acidentais e não compreenderam a que ponto uma e outra são elementos essenciais da condição humana.”¹⁴⁷

O lado cético da natureza humana – e, portanto, também, do dogmático - está na consciência que todos têm das incertezas que povoam a vida; e o lado dogmático – presente também no cético - está na necessidade insuperável de determinar alguma verdade.

No *Entretien*, Pascal comenta que, enquanto correntes filosóficas as únicas alternativas para se seguir no que concerne à busca da verdade pelo caminho da razão, são o dogmatismo e o ceticismo:

“Eu não posso vos esconder, senhor, que lendo esse autor [Montaigne] e comparando-o com Epicteto, eu acho que eles foram seguramente os dois mais ilustres defensores das duas mais célebres seitas do mundo, e as

blement; et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités”.

¹⁴⁷ DC. p.190.

únicas conforme a razão, já que não se pode seguir senão uma dessas duas rotas”¹⁴⁸.

Essa passagem, sendo lida com os fragmentos 419 e 272, evidencia claramente o caráter conflitivo das duas correntes, o que torna a escolha insuportável: “Não há nada tão conforme à razão como a retratação da razão” (Fr. 272). Ora, o dogmatismo e o ceticismo são as únicas seitas conformes a razão, porém excludentes entre si. Se o homem tende para uma delas, deve se retratar pela outra, e vice-versa, não podendo se instalar tranquilamente em nenhuma como alternativa para resolver o problema da verdade: “Não suportarei que repouse num ou noutro” (Fr. 419). Trata-se de extremos em conflito: o extremo da ignorância e o extremo do pedantismo, segundo Pascal.

A existência trágica, supondo sempre um compromisso com a realização de verdades e valores puros e absolutos, supõe, por conseguinte, um compromisso dogmático, apaixonado, carregado de intensa emoção, que, não obstante, está fadado a permanecer mergulhado em condições totalmente incertas de realização dessas verdades e desses valores. Portanto, um compromisso dogmático em meio a circunstâncias céticas. O desejo de certeza submerso na incerteza. A consciência trágica está, portanto, fadada a permanecer curando com o ceticismo os excessos do dogmatismo e curando com o dogmatismo os excessos do ceticismo, numa luta constante consigo mesma. A consciência trágica busca o dogmatismo, mas quando alguma certeza se mostra com aparência de lhe satisfazer os anseios, descobre-se cética demais para se contentar com uma tese que se funda somente nos poderes humanos, falíveis como são. Por outro lado, ela também tende para o ceticismo, mas quando a incerteza ameaça lhe ensinar que tudo a que o homem tem acesso

¹⁴⁸ ES. p.151: “Je ne peux pas vous dissimuler, Monsieur, qu’en lisant cet auteur et le comparant avec Épictète, j’ai trouvé qu’ils étaient assurément les deux plus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde, et les seules conformes à la raison, puisqu’on ne peut suivre qu’une de ces deux routes”.

são ilusões e erros, descobre-se dogmática demais para assumir a epoché. Assim, a consciência trágica é, do ponto de vista epistemológico, precisamente uma flutuação constante que oscila entre o dogmatismo e o ceticismo, entre a certeza e a incerteza, entre a fé e o desespero, como se pode ver nos fragmentos 72, 194, 229, 394 e 395.

Esse conflito entre dogmatismo e ceticismo aparece evidenciado, também, em vários outros fragmentos dos *Pensamentos*, onde Pascal opõe essas correntes, buscando criar para o leitor uma situação de impasse, tentando, aos poucos, dramatizar o conflito e jogar o leitor dentro dele, no sentido de forçá-lo a identificar para qual das duas correntes ele se inclina, mas, ao mesmo tempo, mostrando que qualquer escolha que fizer será, afinal, insustentável.

Os fragmentos 394 e 395 confirmam claramente o conflito entre dogmatismo e ceticismo e o seu caráter trágico, no sentido indicado por Goldmann, como oposições irreduzíveis, cujo caráter paradoxal não se pode suportar nem evitar, justamente por serem oposições constitutivas do próprio homem, representando um choque do indivíduo consigo mesmo. O elemento puramente paradoxal aparece no fragmento 394: “Todos os princípios dos pirrônicos, dos estoicos, dos ateus, etc..., são verdadeiros. Mas suas conclusões são falsas porque os princípios opostos são também verdadeiros”. Aqui Pascal se limita a apresentar, de forma impessoal, o caráter igualmente falso e verdadeiro do ceticismo e do dogmatismo. Portanto, o seu caráter paradoxal. Já no fragmento 395, Pascal, falando na primeira pessoa, imprime um tom dramático à essa contradição, evidenciando tratar-se de uma situação que põe limites estreitos demais para os anseios do homem: “Temos uma incapacidade de provar, que nenhum dogmatismo pode vencer. Temos uma idéia da verdade, que nenhum pirronismo pode suplantar.” Na primeira parte do fragmento, Pascal dá inteira razão ao ceticismo, ao passo que, na segunda parte, ele dá ao dogmatismo razão igual. Ou seja, estamos diante de duas teses opostas (o ceticismo também transformado em tese),

ambas com plena razão, em face das quais não se pode escolher e não se tem como permanecer neutro, dado que cada uma, pelo “quantum” de verdade que tem, ameaça arrastar o homem todo para ela. Embora o dogmatismo e o ceticismo sejam verdadeiros, não podem ser sustentados porque são igualmente falsos. O que cada uma dessas correntes tem de certo? Os dogmáticos, com as suas investidas para descobrir a verdade, evidenciam, não a verdade de suas teorias, mas o fato de que o homem tem um desejo irrefreável de conhecer a verdade, uma necessidade imperativa dela e que é infeliz sem ela, “pois é uma infelicidade querer e não poder. Ora, ele [o homem] quer ser feliz e ter certeza de alguma verdade” (Fr. 389). Ao passo que os céticos, com todas as suas incertezas e as razões delas, dão provas visíveis de que o homem só pode ter um conhecimento de uma verdade que se anula a si própria, porque misturada de erro e falsidade (Fr. 385).

Por outro lado, o que cada uma dessas correntes tem de falso? Os céticos não vêm que, “falando de boa fé e sinceramente”, não se pode duvidar de tudo, enquanto que os dogmáticos não vêm que as suas razões sempre se tornam dúbias, em última instância, quando indagamos pela origem do homem, pois não se pode saber se ele foi criado por um deus mal ou se o foi ao acaso (Fr. 434).

Também nos fragmentos 229¹⁴⁹ (numa outra passagem sua) e 411¹⁵⁰, Pascal evidencia a verdade e a falsidade do dogmatismo e do ceticismo, considerados acerca do mesmo objeto, ou seja, o homem, ficando evidenciado também o conflito entre ambos como aspectos da natureza humana.

¹⁴⁹ LDC. p.76: “Mas, vendo demais para negá-lo, e de menos para afirmar com segurança sinto-me num estado lamentável no qual desejei cem vezes que, se um Deus sustenta essa natureza, ela o apontasse sem equívoco, e que, se as marcas que dele nos dá são enganosas, que as suprimisse por completo; que dissesse tudo ou nada, a fim de que eu visse o partido a ser tomado.” Vale lembrar o comentário de Goldmann sobre essa condição do homem: “[...] la *solitude* de l’homme entre le monde aveugle et le Dieu caché et muet. Car entre l’homme tragique qui n’admet que l’univoque et l’absolu et le monde ambigu et contradictoire, aucune relation, aucun dialogue n’est jamais et nulle part possible”.

Nos fragmentos 412 e 413, esse conflito entre dogmatismo e ceticismo aparece representado pelo conflito correlato entre a razão e as paixões. Pascal identifica os que tomam o partido da razão, tentando renunciar às paixões, com os dogmáticos, à maneira de Epicteto e dos estóicos, pretendendo que aqueles que cultivam a sabedoria possam viver como deuses entre os homens; e identifica com os céticos aqueles que, reconhecendo os limites da razão, quiseram renunciar a ela e assumir todos esses limites pelo reconhecimento racional da sua semelhança com os animais, à maneira de Montaigne. Pascal evidencia, ainda, como, pela sua compreensão, essa renúncia de cada seita ao que a outra assume, resulta artificial e não real, ilusória e não verdadeira, renúncia sempre tentada e jamais conseguida com êxito, pois, naquele que tenta a renúncia a um dos lados do paradoxo epistemológico, o outro lado da natureza humana continua pulsando e exigindo que se dê resposta aos seus anseios. Assim, segundo o ponto de vista de Pascal, fica evidente o lado cético de todo dogmático e o lado dogmático de todo cético. Fica evidente, portanto, que ceticismo e dogmatismo não são apenas oposições exteriores de correntes filosóficas, mas oposições imanes na natureza humana. Trata-se da guerra entre o “instinto e a razão, marcas de duas naturezas” (Fr. 344), ou também a guerra entre razão e paixões. Guerra que Pascal qualifica de “intestinal” (Fr. 412), mostrando o seu caráter constitutivo da natureza mais íntima do homem. Ceticismo e dogmatismo nada mais são que essas duas forças em luta dentro do homem, engendrando historicamente as correntes filosóficas correspondentes. Constituem perspectivas contrárias, em choque dentro do homem, paradoxos que não podem ser aceitos nem superados no estrito domínio da filosofia. Paradoxo trágico, portanto.

Todos esses fragmentos mostram que o homem não tem nenhum conhecimento de nenhuma verdade, mas que tem conhecimento demais para afirmar isso em última instância; que o

¹⁵⁰ “Malgrado a visão de todas as misérias que nos tocam, que nos pegam pela garganta, temos um instinto que não

seu lugar epistemológico é uma constante transitividade da certeza para a dúvida e desta para aquela, onde tanto a dúvida sistemática se mostra insuportável e desesperadora, face ao anseio de verdade do homem, como a certeza, qualquer que seja, levada em conta a falibilidade humana irremediável, se mostra igualmente frágil demais para que a ela o homem se apegue sob qualquer pretexto. Miserável que é, o único conhecimento certo que o homem pode ter no seu estado atual, é o da sua própria miséria cognitiva.

O que fará então o homem? Tornar-se-á cético ou dogmático? No fragmento 434, depois de se valer da força das razões dos pirrônicos para rebater as pretensões dogmáticas e de se valer da força da “boa fé” dos dogmáticos para rebater a incerteza cética num diálogo que a história parecia apresentar como se não fosse mais ter fim, Pascal estabelece a equipolência entre as duas seitas e conclama o leitor a decidir: “Eis aberta entre os homens a guerra em que todos devem tomar partido, enfileirando-se, necessariamente, ou no dogmatismo ou no pirronismo; pois quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência”. Pascal é mestre em criar essas situações em que, com tanto senso dramático, coloca o leitor no cerne dos conflitos, com o fim de fazê-lo sentir o quanto ele, mesmo que não o soubesse, já estava metido no próprio conflito e que, agora que já o sabe, seria agir de má fé não assumir claramente o seu partido. Pascal então repreende céticos e dogmáticos e, partindo da suposição de que cada um está com a verdade inteira, tenta horrorizá-los quanto à condição do homem, propondo-lhes, a partir daquilo que constata, que dêem um salto para fora do campo da razão na direção da teologia cristã, que abracem o cristianismo, única doutrina que pode acolhê-los e mostrar-lhes quanto de verdade e quanto de erro cabe a cada um, numa visão do homem que explica as suas oposições. Leiamos Pascal:

podemos reprimir, que nos eleva.”

“Que quimera é, então, o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que motivo de contradição, que prodígio! Juiz de todas as coisas, imbecil verme da terra, depositário da verdade, cloaca de incerteza e erro, glória e escória do universo.

Quem desfará essa confusão? A natureza confunde os pirrônicos, e a razão confunde os dogmáticos. Que vos tornareis, pois, ó homens, que procurais a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis evitar uma dessas seitas, nem subsistir em nenhuma.

Conhececi, pois, soberbo, que paradoxo sois em vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente; calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem, e ouvi do vosso senhor a vossa condição verdadeira, que ignorais. Escutai a Deus.” (Fr. 434).

É, sem dúvida, aqui que Pascal leva a tensão trágica na epistemologia ao seu ponto mais alto, ao modo da catarse na teoria aristotélica da tragédia, para em seguida apresentar a sua solução num campo de conhecimento completamente fora das possibilidades da razão abandonada aos seus próprios recursos. O homem deve, paradoxalmente, abandonar a razão se quiser continuar racional dentro das suas exigências de auto-compreensão. Avaliado a partir desse contexto, o fragmento 422 surge como o mais espontâneo alívio dessa tensão trágica: “É bom sentir-se desanimado e cansado na busca inútil do verdadeiro bem, a fim de estender os braços ao Libertador”. Dessa forma, o cristianismo surge, ao mesmo tempo, como explicação, conciliação e alívio para o conflito entre ceticismo e dogmatismo.

A fé é o verdadeiro e único alívio dessa tensão, pois é dada por Deus “pelo sentimento do coração, sem o que”, esclarece Pascal, ela “é apenas humana e inútil para a salvação” (Fr. 282). Considerando o caminho da fé, Pascal pôde estabelecer com tanta mestria, para surpresa do ceticismo, uma nova forma de equipolência, da qual, agora, participa o próprio ceticismo transformado em tese¹⁵¹. Ora, se do ponto de vista do ceticismo a equipolência só existe no dogmatismo,

¹⁵¹ Contra essa tentativa de Pascal estabelecer a equipolência entre ceticismo e dogmatismo, como se fossem duas teses opostas, os cétricos poderiam objetar a favor do seu ponto de vista – e Montaigne de fato já o fizera na *Apologia de Raymond Sebond* – que todas as suas considerações são somente para o homem sem o socorro sobrenatural, ou

Pascal responderia que, considerando as possibilidades epistemológicas do homem somente pela razão, ceticismo e dogmatismo tornam-se teses simetricamente contrárias e equipolentes, dando cada uma, soluções distintas para o problema de saber se o homem pode ou não conhecer a verdade. A saída não está na época, mas em deixar o campo da razão. Em deixar o campo dos esforços humanos e conceber simplesmente o que um poder totalmente externo pode fazer pelo homem, ou seja, o que Cristo pode fazer para resolver essas equipolências: suavizar os males da sua corrupção e outorgar-lhe uma visão realista do seu estado atual, conforme os fragmentos 548 e 523.

3.2 – O cristianismo como explicação teológica do conflito

Segundo Pascal, não tendo acesso ao mistério do julgamento de Deus sobre quem irá ou não se salvar, tudo que o homem pode conhecer é somente a sua própria condição atual, ou seja, o que ele é no seu estado atual; ou pode também, através desse conhecimento, encontrar uma hipótese que melhor explique essa sua condição, sua causa e seu fim. E, dado que a felicidade é a coisa mais procurada e menos encontrada (Fr.425), a doutrina que melhor coincidir com a hipótese sobre a origem e o fim do homem quanto à felicidade e melhor servir para explicar a sua condição atual, e mostrar que a finalidade perseguida não é irrealizável, deve ser abraçada sem mais demora. O homem deve se submeter aos seus princípios no reconhecimento explícito de que a sua condição atual é miserável e que, nesse estado, jamais conseguirá uma solução perfeitamente geométrica para seus problemas. É evidente que o próprio Pascal não pretende chegar por uma

seja, valendo-se unicamente da razão e dos sentidos (conforme Pascal, corrompidos), nada tendo a ver com os efeitos que a graça pode ter sobre as faculdades humanas, efeitos que ele ignora totalmente. O cético se salva, portanto, da

ordem geométrica à verdade do cristianismo como doutrina que melhor soluciona esses problemas antropológicos, pois isto supõe uma onipotência da razão, uma razão soberba, que pensa poder conhecer o bem maior para o homem, valendo-se somente dos seus próprios recursos, o que é contrário ao pensamento de Pascal (Fr. 73). Não é verdade, também, que Pascal desprezasse o papel que a razão pode ter no cristianismo (Fr. 187). Poderá e deverá ter um grande papel, na medida em que se humilhar perante a força das doutrinas cristãs do pecado, da queda e do redentor para, a um tempo, explicar as contradições do homem e, esclarecendo-as, mostrar a ele que o bem pelo qual ele anseia existe e que ele é capaz desse bem pela misericórdia de Deus. Uma razão humilhada, porque reconhece, ao mesmo tempo, que essas doutrinas não podem ser geometricamente fundamentadas, que, em última instância, elas não tem fundamento, mas que, nas suas formulações, elas conseguem satisfatoriamente resolver o problema antropológico. Uma razão que, em outras palavras, se nega a si própria para continuar sendo racional, ou seja, que assume doutrinas sem fundamento, segundo os seus próprios critérios, mas se humilha aceitando essas mesmas doutrinas pelos seus resultados tão conformes consigo mesma¹⁵².

A razão, por conseguinte, deverá ser humilhada, segundo a Apologia, somente em relação à sua pretensão de alcançar a verdade de forma autônoma em relação à graça. Porém, em relação à revelação, ela deve apenas ser submetida, ou seja, ser capaz de abrir-se para considerar a adequação existente entre a mensagem divina e a compreensão de todas as contradições do homem. Compreensão que ela quer ter, arrogantemente, pensando ter alguma proporção com a verdade, mas que só pode ter humildemente, abrindo-se para a revelação, submetendo-se até ao autômato que há em todo homem, se disso ela precisar. E, submetida à revelação, a razão verá, pelos seus

equipolência que tenta estabelecer Pascal, confessando simplesmente que a ignorância em que se encontra o homem, diz respeito somente a conhecimentos adquiridos sem o auxílio da graça.

próprios meios, como os dogmas do cristianismo dão conta do problema antropológico do conflito.

Ao se valer da razão submetida à revelação para analisar a condição humana no estado atual, o primeiro dado que Pascal encontra é que existe no homem, ao mesmo tempo e com igual força, um anseio de realização da felicidade e da verdade absolutas, puras e sem mistura e uma impossibilidade, sem a graça, tanto de encontrá-las como mesmo de escapar a esse anseio. Existe no homem um princípio de grandeza, marcado por esse anseio, e um princípio de miséria, marcado pela impossibilidade de realizá-lo. A marca principal da miséria humana, aquela que melhor a evidencia, que mais cabalmente marca os exíguos limites dentro dos quais a vida humana acontece e que mais põe o homem face a face com o seu nada, é a morte. Basta ler o fragmento 199, para ver como Pascal pinta a miséria da condição humana através da morte: “Imagine-se certo número de homens presos e todos condenados à morte, sendo uns degolados diariamente diante dos outros e os que sobram vendo sua própria condição na de seus semelhantes e se contemplando uns aos outros com tristeza e sem esperança, à espera de sua vez. Eis a imagem da condição dos homens”.

O pensamento, por outro lado, é a marca da grandeza humana, aquela que melhor a evidencia pelo quanto impulsiona o homem num movimento de liberdade para sair dos exíguos limites em que o pôs a natureza, como podemos ler no fragmento 347:

“O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o

¹⁵² É importante lembrar ainda que, nos fragmentos 267 e 270, Pascal prelude a idéia kantiana do *Tribunal da Razão*, atribuindo à própria razão o papel de se moderar a si mesma, reconhecendo os seus próprios limites, para só então dar um passo para a fé.

mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso

Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. [...]”.

Ernest Becker foi muito feliz, em matéria de psicologia existencial, ao chamar esse paradoxo entre a morte e o pensamento, entre a grandeza e a miséria do homem de paradoxo da “condição de individualidade dentro da finitude”:

“Podemos chamar este paradoxo existencial de condição de *individualidade dentro da finitude*. O homem possui uma identidade simbólica que o destaca nitidamente da natureza. Ele é um eu simbólico, uma criatura com um nome, uma história de vida. É um criador com uma mente que se sublima para divagar acerca dos átomos e do infinito, que pode colocar-se imaginariamente em um ponto do espaço e contemplar estonteado seu próprio planeta. Essa imensa expansão, essa sagacidade, essa eterealidade, essa consciência de si mesmo dão ao homem praticamente o *status* de um pequeno deus na natureza, conforme os pensadores renascentistas entenderam.

No entanto, [...] o homem é um verme e comida para vermes. Este é o paradoxo; ele está fora da natureza e irremediavelmente dentro dela [...]. O homem está literalmente bipartido: ele tem consciência de sua própria e esplêndida originalidade por sobressair na natureza com imponente majestade e, apesar disso, de que um dia estará sob uns poucos palmos de terra a fim de, cega e estupidamente, apodrecer e desaparecer para sempre. É um apavorante dilema em que se encontra e com o qual deve conviver.”¹⁵³

É impossível não ouvir nessas últimas linhas os ecos das palavras de Pascal, como precursor dessas teses de Becker: “O último ato é sangrento, por bela que seja a comédia no restante: joga-se afinal terra sobre a cabeça, e para sempre” (Fr. 210). Conforme a compreensão que McKenna também tem da antropologia pascaliana, considerando o indivíduo desassistido pela graça, o homem se apresenta como um ser híbrido, formado de duas naturezas antagônicas e em conflito: anjo e besta, razão e instinto animal:

¹⁵³ BECKER, E. *A negação da morte*. 19... (Não consta o ano da publicação). p.45.

“O modo da alma imaterial é o pensamento, que é um princípio de ‘grandeza’: a ‘razão é grande por sua primeira natureza’. O modo do corpo mecânico é o instinto animal (Laf. 105, 107). Ora, o homem ‘não é nem anjo nem animal’ (Laf. 678): sua natureza é definida pela união dos dois princípios contrários.”¹⁵⁴

Esse tema do paradoxo entre morte e pensamento é, sem dúvida, de grande importância para a compreensão do pensamento de Pascal na perspectiva trágica da sua antropologia em geral. Porém, a sua consideração detalhada extrapola os limites do presente trabalho. Não obstante, é importante salientar que, conforme o fragmento 413, o dogmatismo corresponde ao princípio de grandeza, pelo quanto evidencia a necessidade que o homem tem da verdade, ao passo que o ceticismo corresponde ao princípio de miséria, pelo quanto evidencia a fraqueza das luzes naturais do próprio homem para a determinação dessa verdade.

Se é o cristianismo que pode explicar a origem do conflito entre o dogmatismo e o ceticismo, então como isso se dá? E por que não outra religião?

Começando pela segunda pergunta, poderíamos até alegar a sólida educação que Pascal teve na tradição cristã e católica da sua família e dos meios que ele frequentou na sua juventude, como base para a sua teoria. É possível até que isso tenha tido alguma influência no seu pensamento e ele próprio parece deixar entrever que desconfia disso, quando escreve no fragmento 252: “É, pois, o costume que [...] faz tantos cristãos, ele é que faz os turcos, os pagãos, os artesãos, os soldados, etc.”. É verdade que toda filosofia nasce do conjunto da vida concreta dos filósofos. As boas idéias não caem por descuido em certas mentes privilegiadas; e é verdade também que Pascal esteve - até mais que muitos outros pensadores - em estreito contado não só com os problemas do seu ambiente cultural, como também com variados elementos da tradição filosófica

¹⁵⁴ pV. p.19: “Le mode de l’âme immatérielle est la pensée, qui est un principe de ‘grandeur’: la ‘raison est grande par sa première nature’. Le mode du corps mécanique est l’instinct animal (Laf. 105, 107). Or, l’homme ‘n’est ni

e teológica anteriores. Porém, seria subestimar a filosofia de Pascal, reduzi-la ao conjunto de influências diretas que ele recebeu por força da sua educação ou do seu ambiente familiar. Ela tem originalidade bastante para se desprender dessas influências e constituir-se autonomamente como um conjunto de conhecimentos capaz de resolver certos problemas com uma eficácia própria. Ela surge, sim, bastante harmonizada com o seu ambiente, mas com uma fundamentação teórica e demonstrativa bastante rigorosa e bem encadeada do ponto de vista lógico e fático, tudo isso atestando a maturidade da sua obra para além de qualquer tentativa de querer deduzi-la de certas influências do seu contexto familiar ou social. Se o cristianismo é especial para Pascal, como instrumento para dar conta do conflito entre dogmatismo e ceticismo, isso se deve a razões bastante fundamentadas e a argumentos bastante articulados, formados a partir de reflexões e estudos da realidade concreta da vida dos homens, por um lado, e, por outro lado, das razões dos céticos e dos dogmáticos para resolver os problemas que colocam. Razões essas que perpassam, em citações textuais, todos os trabalhos de Pascal acerca desse tema. Tudo isso aliado a um conhecimento não menor do cristianismo da sua época, com todos os debates que o permeavam, dos quais Pascal participou ativamente, assim como da tradição cristã anterior que ele estudou e cita ao longo de todos os seus trabalhos sobre essas questões, acabaram conferindo aos *Pensamentos* e a vários outros textos significativos sobre o assunto, extraordinário vigor teórico.

O que, então, torna o cristianismo prioritário para a explicação desse conflito entre dogmatismo e ceticismo no pensamento de Pascal? Sem dúvida o próprio caráter paradoxal que essas tradições revelam quer como correntes filosóficas históricas ou como aspectos da natureza humana.

ange ni bête'(Laf. 678): sa nature est définie par l'union des deux principes contraires.".

Como vimos, ceticismo e dogmatismo, cada um ao seu modo, revelam verdades inquestionáveis sobre a natureza humana. Porém, essas verdades são radicalmente contraditórias. Necessariamente se impõe uma questão para os filósofos que pensam dentro da órbita de influência da lógica aristotélica: como podem atributos contrários pertencerem à mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito? Isso é simplesmente impossível se se aceita como verdadeiro o princípio aristotélico em torno do qual gravita toda a filosofia dessa época. O que significa, então, que no terreno da filosofia, ou seja, no terreno do conhecimento acessível à razão não se pode explicar esse fenômeno de o homem ter o desejo da verdade e não poder não desejá-la, de o homem ter as faculdades do conhecimento e, não obstante, sem poder determinar nenhuma verdade. Mas, por outro lado, tanto o ponto de vista dos céticos como o dos dogmáticos permitiram a Pascal mostrar que esses aspectos pertencem todos ao homem, ao mesmo tempo como ser vivente no mundo. Mas será que pertence ao homem também sob o mesmo respeito? Como conciliar esses contrários sem desrespeitar o princípio tão bem estabelecido por Aristóteles¹⁵⁵ e tão respeitado pela tradição posterior, da qual Pascal é herdeiro?

Segundo Pascal, somente o cristianismo pode conciliá-los através das doutrinas do pecado e da queda, que supõe, de um lado, que o homem esteve num estado em que ele possuía um acesso direto à verdade no seu sentido mais pleno, isto é, a Deus, e, de outro lado, que ele decaiu, por causa do pecado, para uma condição de miséria, desviado dessa verdade plena e atraído por erros e falsidades.

Vejamos o que nos diz Pascal sobre Epicteto que, para o próprio Pascal, é um dos mais importantes filósofos defensores de posições dogmáticas na antiguidade e que conseqüências isso tem para o problema de ser o cristianismo a única fonte de uma explicação satisfatória para o

¹⁵⁵ ARISTÓTELES *Metafísica*. 1973. p.92.

conflito entre o dogmatismo e o ceticismo: “Eis [...] as luzes desse grande espírito que tão bem conheceu o dever do homem. Eu ousou dizer que ele mereceria ser adorado, se tivesse igualmente conhecido sua impotência, já que seria necessário ser Deus para ensinar uma e outra aos homens.”¹⁵⁶

Por que precisaria ser Deus para ensinar aos homens essas duas coisas: suas grandezas e suas misérias, que ele está condenado a ser cético, ao mesmo tempo que ansiando pelo dogmatismo? Precisamente pelo fato de serem coisas contraditórias acerca do mesmo objeto, ao mesmo tempo. Por essa razão, a sabedoria humana não daria conta de assimilar senão um único aspecto do homem, uma vez que os dois aspectos, sendo contraditórios entre si e, não obstante, pertencendo simultaneamente a esse mesmo sujeito, é impossível à sabedoria dar-se conta dos dois, regida como está pelo “princípio de identidade”. Daí o fato de a filosofia ter se dividido em duas seitas distintas e opostas, segundo Pascal: o ceticismo, que muito bem percebeu a miséria humana e o dogmatismo, que muito bem percebeu a grandeza humana.

O cristianismo, então, será o único capaz de explicar, pelas doutrinas do pecado e da queda, não só o paradoxo entre dogmatismo e ceticismo, mas todos os demais paradoxos do homem (verdade e falsidade, bem e mal, justiça e injustiça, espírito de geometria e espírito de finura, felicidade e infelicidade, finitude e infinitude, morte e imortalidade, anjo e besta, razão e paixões, corpo e alma, etc.). Como? Nas palavras de Pascal:

“Para mim, confesso que logo que a religião cristã descobre este princípio, que a natureza dos homens está corrompida e decaída de Deus, isso abre-me os olhos para ver por toda parte o caráter dessa verdade; com efeito, a natureza é tal que assinala por toda parte um Deus perdido, quer no homem, quer fora do homem, e uma natureza corrompida.” (Fr. 441)

¹⁵⁶ ES. p.133: “Voilà [...] les lumières de ce grand esprit qui a si bien connu le devoir de l’homme. J’ose dire qu’il mériterait d’être adoré, s’il avait aussi bien connu son impuissance, puisqu’il fallait être Dieu pour apprendre l’un et l’autre aux hommes.”

Somente Deus pode explicá-las através da revelação de suas doutrinas. Quais doutrinas principalmente? A doutrina do pecado original e da queda, sobretudo. Por mais pavorosas e contrárias à razão que possam ser - e o próprio Pascal o admite (Frs. 434 e 445) - são, contudo, as que melhor satisfazem as exigências da razão no tocante a esse assunto:

“O pecado original é uma loucura diante dos homens; mas é dado como tal. Não deveis, pois, censurar de falta de razão essa doutrina, uma vez que a dou como não tendo razão. Mas essa loucura é mais sábia que toda a sabedoria dos homens: *sapientius est hominibus*. Com efeito, sem isso, que se dirá que é o homem? Todo o seu estado depende desse ponto imperceptível. E como se apercebeu disso pela razão, de vez que é uma coisa contra a razão, e que sua razão, em vez de inventá-la por seus caminhos, afasta-se quando se lhe apresenta?” (Fr. 445)

As doutrinas do pecado original e da queda são as únicas que, surpreendendo a razão e paralisando de admiração os que cultivam o princípio de identidade, podem explicar todas as contradições do homem. Porque, nesse caso, não se trata mais de um único sujeito ao qual se aplica qualidades contrárias, mas de dois sujeitos, ou melhor, duas naturezas num mesmo sujeito: “Instinto e razão, marcas de duas naturezas” (Fr. 344). O homem concreto, pelo recurso somente às suas faculdades, só consegue ver um desses dois pólos, sendo-lhe espantoso e irracional admitir que qualidades opostas possam se encontrar num único objeto, ao mesmo tempo. Porém todas as contradições apontadas acima e muitas outras estão irremediavelmente presentes no homem. Essa é a razão pela qual o cristianismo é especial para Pascal, ou seja, porque, na sua visão, ele revela ao homem as causas de todos os seus conflitos pela doutrina das duas naturezas. Dessa forma “a verdadeira religião ensina os deveres do homem [como faz Epicteto], suas impotências [como faz Montaigne] (orgulho e concupiscência); e os remédios para esses males (humildade, mortificação)” (Fr. 493).

Essas duas naturezas pertencem ao homem ao mesmo tempo, derivada dos dois estados constitutivos da vida do homem conforme a antropologia pascaliana: o estado pré-lapsário ou de inocência, correspondente ao estado em que vivia Adão antes do pecado original; o estado pós-lapsário ou de corrupção, correspondente ao estado em que vive o homem depois do pecado de Adão, onde ocorre uma perversão de todas as suas faculdades. No primeiro estado não existe tragédia, ou pelo menos é provável que não, pois trata-se de um estado do qual, apesar de Pascal falar muito pouco, ele deixa entrever, não obstante, que era um estado de beatitude plena em que, portanto, o homem certamente fruía a verdade e o bem em máximo grau: “Criei o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem”(Fr. 430). Mas, além disso, segundo Pascal, nada podemos saber sobre esse estado de inocência; e, muito disso que podemos saber, parece mesmo ser por demais hipotético segundo o fragmento 560:

“Não conhecemos nem o estado glorioso de Adão, nem a natureza do seu pecado, nem a transmissão que dele se fez em nós. São coisas que se passaram no estado de uma natureza toda diferente da nossa e que vão além da nossa capacidade presente”.

Além do mais, tudo que se pode saber sobre o homem nesse estado é supérfluo para a salvação e, conseqüentemente, para resolver o paradoxo. Continua Pascal no mesmo fragmento: “Tudo isso nos é inútil saber para sair disso; e tudo o que nos importa conhecer é que somos miseráveis, corruptos, separados de Deus, mas resgatados por Jesus Cristo; e é disso que temos provas admiráveis sobre a terra”.

Isso significa que toda a situação do conflito entre dogmatismo e ceticismo e a tragédia dela decorrente, são coisas do estado pós-lapsário. E são coisas desse estado precisamente porque

a perversão do homem não foi total, fazendo subsistir nesse estado atual algo da inocência primitiva. Aquilo que os homens conservam do seu estado pré-lapsário - na forma de um vago instinto de elevação, de um “instinto impotente de felicidade” (Fr. 430) ou “um instinto secreto [...] que os faz conhecer que a felicidade só está, de fato no repouso, e não no tumulto” (Fr. 139) – é muito mais uma falta e um vazio da verdade plena do que propriamente um conteúdo determinado que o homem possa ostentar como título de uma verdade certa. Eis as duas naturezas de que falávamos acima presentes no mesmo sujeito, ao mesmo tempo, porém não sob o mesmo respeito, mas a respeito de naturezas distintas (e essa ressalva é precisamente o que permite Pascal elucidar as contradições do homem, mantendo-se fiel à lógica aristotélica), pois, uma é formada pelos restos da sua primeira natureza que o pecado não conseguiu apagar, enquanto que a outra é formada pela depravação oriunda da sua segunda natureza. A primeira constitui toda a sua grandeza, e é representada sobretudo pela faculdade do pensamento e pelos propósitos dogmático (conhecimento da verdade, da justiça, do bem, etc.). Já a segunda constitui toda a sua miséria, formada pela morte e pelos limites apontados pelo cético (sua incapacidade para determinar qualquer verdade, qualquer justiça, qualquer bem, etc.). O dogmatismo representa, na epistemologia, os restos da primeira natureza do homem, enquanto o ceticismo representa a perversão das suas faculdades de conhecimento por efeito do pecado e da queda. Por isso ambas essas tendências estão em conflito trágico dentro do mesmo homem e ele só poderia compreender isso com a ajuda divina, com a revelação.

A confirmação da hipótese das duas naturezas e do pecado fica claramente estabelecida no fragmento 431, onde Pascal identifica os sentimentos de grandeza do homem com o dogmatismo, representado pela figura de Epicteto, e os sentimentos de baixeza, com o ceticismo, representado por Montaigne. Escreve Pascal:

“Levantai vossos olhos para Deus, dizem uns; vede aquele ao qual vos assemelhais e que vos fez para adorá-lo; podeis tornar-vos semelhante a ele; a sabedoria vos igualará a ele, se quiserdes segui-lo. ‘Levantai a cabeça, homens livres’, disse Epicteto. Dizem outros: ‘Baixai os olhos para a terra, mísero verme que sois, e olhai os bichos de que sois companheiro’.

Que se tornará, pois, o homem? Será ele igual a Deus ou aos animais? Que espantosa distância! Que seremos, pois? Quem não vê, por tudo isso, que o homem está extraviado, que caiu do seu lugar, que o procura com inquietude, que não pode mais tornar a encontrá-lo? E quem, então, o conduzirá para aí? [...]” (Fr. 431)

Pela constatação da sua miséria, o homem pode se tornar cético, como Montaigne, e tender para o desespero; pela constatação da sua grandeza, ele pode se tornar dogmático, como Epicteto¹⁵⁷, e tender para o orgulho, dois excessos incompatíveis com o cristianismo.

É importante, inclusive, notar o tom dramático dessa passagem, na qual Pascal fala da perspectiva do convertido ao cristianismo. Bem vale aqui também o comentário elogioso do Sr. de Sacy ao modo como Pascal falava de Epicteto e Montaigne no *Entretien*, mudando as doutrinas para melhor, segundo o interesse da perspectiva cristã, e extraíndo delas o que não é visível a todos: o remédio do veneno¹⁵⁸. O primeiro parágrafo citado mostra como Pascal, ao sintetizar as teses centrais do pensamento de Epicteto e Montaigne, se vale de todo o seu virtuosismo filosófico, dramatizando-as com as palavras exatas, de maneira a evidenciar para os discípulos de Santo Agostinho a extravagância de ambas. No segundo parágrafo, a tensão trágica cresce em ritmo acelerado, desembocando na conclusão de que essas seitas não conseguiram, nenhuma, se afirmar com unanimidade, nem explicar as contradições do homem, como a preparar a tese central da

¹⁵⁷ A última frase do primeiro fragmento citado acima, nos remete diretamente para a *Apologia de Raymond Sebond* de Montaigne: “Pela vaidade mesma dessa imaginação, iguala-se a Deus, atribuindo-se a si próprio qualidades divinas que ele mesmo escolhe. Separa-se das outras criaturas; distribui as faculdades física e intelectuais que bem entende aos animais, seus companheiros.”(p.214).

¹⁵⁸ ES. p.155.

teologia pascaliana, ou seja, que a saída não pode ser encontrada na Filosofia, mas na teologia cristã, através de Jesus Cristo.

Através desse quadro dos dois estados possíveis, nós temos os elementos fundamentais da antropologia filosófica de Pascal. A natureza do homem muda conforme Deus lhe dá ou tira sua assistência, no estado pós-lapsário. Ao passo que no estado pré-lapsário, a natureza do homem muda conforme ele escolhe ou não manter-se assistido por Deus. Ou seja, o homem é autônomo quanto à assistência pela graça no estado pré-lapsário e heterônimo quanto ao mesmo fim no estado pós-lapsário. A posição de Pascal é bem diferente daquela dos molinistas, para quem resta algo de inalterável do estado pré-lapsário no estado pós-lapsário, pelo que o próprio homem pode, pela sua vontade, se conduzir ou não para Deus. É também diferente daquela dos calvinistas, segundo a qual o indivíduo humano é criado por Deus desde sempre para ser danado ou glorificado¹⁵⁹. Para Pascal, resta no homem desassistido pela graça algo da sua primeira natureza – como para os molinistas - que não é nenhum conteúdo determinado – contrariamente aos molinistas - mas sim um anseio, um grande vazio do bem e da verdade, como a lembrá-lo da felicidade da qual ele decaiu, anseio que ele não tinha no estado de inocência, pois tinha a própria verdade e o próprio bem, ou seja, a própria felicidade. E esse algo do estado de inocência resta no homem acompanhado de uma atração pelas criaturas que o faz sempre buscar nelas esse bem e essa verdade, onde, porém, nunca poderão ser encontrados (Frs. 437 e 430). Os homens buscam a sua excelência, com suas próprias forças, onde, contudo, não podem encontrá-la. Erram através das criaturas, na hipótese dogmática, ou se desesperam de encontrá-la, na hipótese cética, estando miserável em qualquer dessas alternativas.

¹⁵⁹ EG. p. 785-787.

Assim, dogmáticos e céticos constituem, se tomados isoladamente, os dois principais vícios contrários que afastam o homem do cristianismo: o orgulho (grandeza) e o desespero (miséria), conforme os fragmentos 416, 525 e 526. Os dogmáticos pretendem mostrar que as faculdades humanas são perfeitamente conformes com a verdade e, por isso, encaram a natureza do homem como semelhante à natureza de Deus, sem ver a corrupção nela instalada pelo pecado. Já os céticos, querendo mostrar que as faculdades humanas não podem assegurar nada de uma possível conformidade sua com a verdade, aproximam mais a natureza do homem daquela dos animais, evidenciando a vaidade das suas pretensões, sem ver que o homem corrompido pode ser resgatado pelo auxílio da graça. Só conseguem ver, portanto, a parte corrompida do homem. Como diz Pascal no fragmento 435:

“Sem estes divinos conhecimentos, que puderam fazer os homens se não elevar-se no sentimento interior que lhes resta de sua grandeza passada, ou abater-se em vista de sua fraqueza presente? Com efeito, não vendo a verdade inteira, não puderam chegar a uma perfeita virtude. Uns considerando a natureza como incorrupta, outros como irreparável, não conseguiram evitar o orgulho nem a preguiça, que são as duas fontes de todos os vícios, pois só [podem] abandonar-se a isso por covardia ou furtar-se-lhe por orgulho. De fato, se conhecessem a excelência do homem, ignorariam sua corrupção; de modo que evitariam a preguiça, mas perder-se-iam na soberba. E, se reconhecessem a enfermidade da natureza, ignorariam a sua dignidade, de sorte que poderiam evitar a vaidade, mas precipitando-se no desespero.

Daí procedem as diversas seitas dos estóicos e dos epicuristas, dos dogmáticos e dos acadêmicos, etc.”.

Só falamos claramente até aqui, a grosso modo, de dois estados do homem segundo a antropologia pascaliana: o estado pré-lapsário e o estado pós-lapsário. Porém, a antropologia do filósofo francês, prevê a possibilidade de mais um estado, o da glória, e da subdivisão do segundo conforme o indivíduo esteja ou não assistido pela graça, considerando que em cada um deles o homem se acha constituído de uma forma específica quanto à faculdade de conhecer: 1) estado de

inocência: visão clara do bem e da verdade, acompanhada da felicidade (Fr. 430); 2) estado de corrupção: um impulso vago para uma verdade que não se consegue identificar com os recursos do próprio homem (Fr. 437); 3) estado de graça: uma visão clara da existência de Deus, ou seja, da verdade e do bem supremo para os quais o homem tende (Fr. 233); 4) e o estado da glória, como uma visão e fruição completa da essência de Deus (Fr. 233). A nossa hipótese é a de que o homem do estado pós-lapsário existe sob o signo da tragédia – quer seja ou não agraciado -, da qual só está livre aquele que for glorificado. Também o homem do estado pré-lapsário viveu fora da perspectiva trágica exatamente porque viveu em comunhão com Deus.

Pascal classifica o homem do estado pós-lapsário que ainda não foi glorificado em três tipos de indivíduos, diferentes conforme o fragmento 257:

“Há apenas três espécies de pessoas: umas servem a Deus, tendo-o encontrado; outras aplicam-se em buscá-lo, não o tendo achado; outras, enfim, vivem sem o procurar e sem o ter encontrado. As primeiras são sensatas e felizes, as últimas, loucas e desgraçadas, as do meio infelizes e sensatas.”

Essa classificação exhibe as três possibilidades existenciais básicas do homem pós-lapsário, segundo Pascal. A primeira espécie é a dos agraciados por Deus, a segunda é a dos convertidos, porém não amparados pela graça, e a terceira é a daqueles que desprezam o cristianismo, seja por não levá-lo a sério, seja por não aderirem a ele por um assentimento íntimo, ou seja, os libertinos ou os dogmáticos. Entendemos que estão no primeiro tipo, todos os indivíduos que foram socorridos pela graça de Jesus Cristo, graça que restabelece parte da natureza corrompida do homem, mas que mantém nela traços da corrupção. Trataremos da possibilidade da tragédia nesse tipo, na subdivisão reservada para o tema da graça. Entendemos que estão no segundo tipo todos os indivíduos que compreenderam a vida pelo absurdo que ela representa, se vista por referência à morte e suas possíveis conseqüências negativas, tal como evidenciado por Pascal, e

compreenderam que o bem do homem só pode ser a felicidade infinita que só podem ser encontrados em Deus, na eternidade. Estão nesse segundo tipo todos os indivíduos convertidos, mas ainda não assistidos pela graça de Jesus Cristo, a quem Pascal deseja, na sua Apologia, ajudar a perseverar na busca do bem supremo, à espera de que Deus os socorra com a graça. É da tragédia da segunda espécie de pessoas que Goldmann trata nos seus textos sobre a tragédia em Pascal onde, embora desvalorizando o problema Epistemológico, o filósofo romeno nos fornece os elementos fundamentais da tragédia pascaliana, dos quais estamos nos servindo para esse trabalho. É desse segundo tipo que falamos ao abordar a tragédia no conflito entre dogmatismo e ceticismo, entendidos como aspecto da natureza humana. Esse é, sem dúvida, o tipo mais trágico e paradoxal de Pascal, uma vez que quer a verdade, está persuadido de que ela existe, faz todo esforço para encontrá-la, mas se depara o tempo todo com o fracasso dos seus investimentos, sentido-se desamparado ante o caráter titânico da tarefa, ao mesmo tempo em que sentindo-se impossibilitado de levá-la a termo sem a ajuda sobrenatural, sem saber como obter essa ajuda e impossibilitado de anular a sua esperança.

Entendemos que os da última espécie são os libertinos: cétricos, ateus, cuja tragédia já foi evidenciada por Wetsel¹⁶⁰, tragédia dos indivíduos que, valendo-se da má fé e do divertimento, afugentam o paradoxo, vivendo-o apenas exteriormente em guerra uns contra os outros pela verdade, procurando não se darem conta da miséria da condição humana e, portanto, da sua própria. Um tipo trágico à maneira de Schopenhauer¹⁶¹.

O segundo tipo de pessoas apontado no fragmento 257 é o que vivencia de forma mais forte o conflito entre dogmatismo e ceticismo, presente na natureza corrompida do homem, por

¹⁶⁰ WETSEL, D. *Pascal and disbelief: Catechesis and Conversion in the Pensées*. 1994. ps. 295 a 309.

¹⁶¹ SCHOPENHAUER, A. *Dores do Mundo*. 19... (Não consta o ano da publicação).

ser o tipo mais consciente do risco da existência no seu máximo grau, ou seja, esperança do triunfo, acompanhada da possibilidade do fracasso total. Esse indivíduo já parte da constatação de que a existência humana é totalmente vã e absurda se não existe um bem infinito para preencher o vazio infinito que habita o homem. Sente o vazio, leva-o a sério e não poupa esforços para preenchê-lo, angustiando-se por constatar o fracasso de cada esforço, pois não pode viver espontaneamente a vida, conduzindo-se para onde os seus prazeres o levam, nem consegue ter o sentimento seguro de estar vivendo a vida que lhe cabe viver. Esse indivíduo é o convertido que tem a fé pela razão e pelos costumes, mas não pelo coração, faculdade privilegiada, onde Deus se manifesta. Nas palavras de Unamuno, interpretando o próprio Pascal, o que está “persuadido mas não convencido”¹⁶² da existência de Deus. Por isso ele deve submeter a sua razão aos dogmas da igreja, ainda que o seu coração não tenha sido tocado pela graça, pois esses dogmas explicam satisfatoriamente o paradoxo que ele vive, mesmo que sejam inexplicáveis no seu fundamento.

3.3 - A tragédia na atitude cética

Se o dogmatismo e o ceticismo são aspectos constitutivos da natureza humana, que determinam o seu conflito trágico no plano epistemológico, então vejamos se o ceticismo sozinho, desfazendo-se de qualquer aspecto dogmático, conduziu a alternativas viáveis para a solução desse conflito.

Talvez o homem devesse se aquietar com as aparências que o cercam e – quem sabe? – encontraria aí a felicidade procurada, como recomendam os cétricos (Fr. 72). Talvez seja essa a sugestão que Pascal quer nos passar quando dramatiza a condição da vida dogmática. Vejamos,

¹⁶² UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*, p. 104.

então, como Pascal pinta a condição do cético, levando-a até o extremo, a fim de ver, pelos olhos do cristianismo, se existe nela algo de razoável, e se ela é cabível ao homem como meta da sua existência. Ou, ao contrário, se a condição cética não conduz a uma existência tão absurda e inumana quanto a condição dos dogmáticos.

É importante lembrar que o dogmatismo não é para Pascal um problema muito sério, pois, afinal, ele representa uma tentativa do homem de chegar à verdade, o que está conforme com as exigências do seu pensamento. Ele só se opõe ao espírito do pensamento pascaliano, se for contrário ao cristianismo agostiniano e jansenista, como é o caso dos dogmatismos dos jesuitas e, em especial, dos reformadores, para Pascal. A recusa que faz Pascal do dogmatismo é no sentido de evitar que o homem se contente com uma verdade que não seja o cristianismo. Aos olhos do cético, porém, – e Pascal certamente o sabia – o próprio Pascal aparecerá como dogmático. Mas quanto ao ceticismo, as posições de Pascal são bastante claras. O ceticismo o preocupa e o incomoda mais, exatamente pelo fato de fazer com que o homem se desespera de encontrar a verdade e – o que é pior! – o ceticismo promete uma tranquilidade que Pascal acha absurda e inumana fora do cristianismo. Mas coloquemos diretamente a questão das relações entre Pascal e o ceticismo. Será que Pascal se sentia ele mesmo um cético? Não sabemos.

Miguel de Unamuno, contra grande parte dos intérpretes, não hesita em responder afirmativamente a essa questão, pois, segundo o filósofo espanhol, “Pascal não se resignava, não se submetia à dúvida, à negação, à *scepsis*, tinha necessidade do dogma e procurava-o embrutecendo-se. [...] Temia a vitória [...] da sua razão sobre a sua fé”¹⁶³, como todo cristão consciente, segundo Pascal, deve temer. Guerra entre a razão e as paixões que atormenta o homem e que atormentava o próprio Pascal, conforme Unamuno (Frs. 412 e 413). O que significa ser um cristão

¹⁶³ UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*. p. 106-107.

consciente para Pascal? É saber que o homem está cheio de injustiça e que, portanto, deve odiar-se a si mesmo (Fr. 284). Odiar-se porque está cheio de concupiscências, porque sua razão é contrária ao seu coração, porque, enfim, mesmo se ele está amparado pela graça, a sua natureza corrompida ainda respira sob a força dessa graça, não o deixando ter certeza de que ela o acompanhará até a glória. É saber-se indigno de Deus e, ao mesmo tempo, buscá-lo, sabendo que ele é misericordioso e confiando na sua misericórdia, conquanto ela esteja escondida do homem.

Todavia, o que devemos explicar é o fato de que o ceticismo preocupe tanto Pascal, fazendo-o oscilar do maior horror pela anomalia da vida cética até ao próprio uso do ceticismo contra as pretensões não cristãs do dogmatismo, como veremos. Pascal conhecia bem o ceticismo. Conhecia bem Montaigne, Charron, Gassendi e Descartes. Conhecia bem a si mesmo e conhecia, sobretudo, que, segundo o cristianismo que ele defendia, todos são capazes ao mesmo tempo de perder ou de receber a graça (Fr. 524). Sabia que, sem a graça, ninguém está livre da condição cética (Fr. 233). Não podemos, depois dessas reflexões, deixar de reparar o tom angustiado que perpassa o fragmento 64, considerado em relação ao conjunto dos *Pensamentos*: "Não é em Montaigne, mas em mim mesmo que acho tudo o que nele vejo". Sabemos apenas que o ponto de vista cético é para Pascal uma aberração contra a própria natureza, maior até que o ateísmo confesso, uma vez que se pretende tranqüilo sem Deus e como mortal, numa vida de misérias. Mas, por mais extravagante que possa ser, o ceticismo torna-se uma possibilidade ontológica do homem pela queda. Uma extravagância que, pelo seu próprio caráter desproporcional aos anseios mais sinceros do homem, mostra a verdade dos estados pré e pós-lapsário do homem. Também no fragmento 194, depois de criticar ateus e céticos, e de usar contra eles os mais fortes adjetivos, Pascal recomenda que se deve ter por essas pessoas

“[...] toda a caridade da religião que desprezam para não desprezá-las a ponto de deixá-las abandonadas à própria loucura.

Mas visto que essa religião nos obriga a considerá-las sempre, enquanto estiverem nesta vida, como capazes da graça que poderá iluminá-las, e como nos obriga ainda a crer que, em pouco tempo, essas pessoas poderão estar mais cheias de fé do que nós, e que nós, pelo contrário, poderemos cair na cegueira em que se encontram, é preciso fazer por elas o que desejaríamos que fizessem por nós se estivéssemos no seu lugar, exortá-las a apiedarem-se de si mesmas e a darem pelo menos alguns passos na procura da luz.”

Isso significa que a condição do crente é de tal modo incerta, que é perfeitamente possível que aquele que está na graça possa perdê-la e se tornar tão “monstruoso” e “extravagante” quanto o cético. O ceticismo é, para Pascal, do ponto de vista epistemológico, o estado mais indesejável em que o homem pode estar. É aquele em que melhor se vê os terríveis efeitos da corrupção oriunda do pecado, pois o cético, também, não pode se desfazer sinceramente do anseio de felicidade e de verdade, que são, segundo Pascal, constitutivos do homem no estado pós-lapsário, embora acredite que possa realizar a suspensão do juízo e a ataraxia. Uma tal atitude só pode ser para Pascal uma “monstruosidade” incompreensível. A tranquilidade aparece a Pascal como estando em contradição com a proposta do ceticismo de abrir mão do compromisso com a verdade, algo de substancial para o homem, esperando alcançar a ataraxia. Desejar substancialmente a verdade e não poder conseguí-la é antes desesperador que apaziguador. Além disso, o homem – e, portanto, segundo Pascal, o cético – não pode, “falando de boa fé e sinceramente”, se desfazer de todas as suas crenças. Por isso, o filósofo jansenista diz que tem “como um fato, que nunca houve pirronismo efetivo perfeito” (Fr. 434). Ou seja, não existe homem que possa se livrar sozinho das perversões da corrupção pela queda, nem das marcas da sua primeira natureza, que é propriamente o que está implícito na pretensão cética à ataraxia e à suspensão do juízo, segundo a perspectiva teológica de Pascal.

Ora, o ideal cético da suspensão do juízo e da ataraxia, sem verdade plena, elimina completamente a sinceridade do homem como um modo essencial de viver, levando a sério o apelo do absoluto que todo homem, segundo Pascal, traz consigo. Apelo que é o baluarte pascaliano de defesa da religião cristã. O cético verá aí todos os problemas quanto a esse absoluto, sua natureza, o que é um modo de vida comprometido, etc. Ele preferirá, porém, viver uma vida mundana, acomodada aos valores mundanos, sem ter motivo para aspirar a nenhuma modificação nos costumes, pois nenhuma mudança pode prometer com segurança alguma garantia de proveito. Como dirá Montaigne: “Não mudo de medo de perder na troca”¹⁶⁴. Muito embora, o cético não defenderá esses valores mundanos como verdadeiros, como faz o vulgo, preferindo conformar-se a eles, sem lhes dar nenhum assentimento, mantendo um distanciamento interior com respeito a todos esses valores.

Ora, segundo Pascal, nada é mais fácil do que “viver segundo o mundo”, onde tudo é relativo. E diz Lukács, sem estar falando de Pascal, mas tecendo uma reflexão sobre como a perspectiva trágica encara a vida do homem comum: “Mas os homens amam da vida o atmosférico, sua indeterminação, cuja oscilação não termina nunca e tampouco se estende até o extremo. Amam a grande incerteza como canção de cunho monótono e adormecedor”¹⁶⁵. Continua Pascal: “nada é mais difícil do que nele [no mundo] viver segundo Deus, e sem nele tomar parte e gosto” (Fr. 906). Nele viver segundo Deus, significa nele viver buscando valores e verdades absolutos; “sem nele tomar parte e gosto” significa não se envolver com as suas verdades, com os seus conhecimentos ou com os seus valores, mas tomar parte e gosto somente pelo que pode levar a

¹⁶⁴ ARS. p.262.

¹⁶⁵ AF. p.244: “Pues los hombres aman de la vida lo atmosférico, sua indeterminación, cuya oscilación no termina nunca y tampoco se extiende nunca hasta el extremo; aman la gran incertidumbre como canción de cuna monótona y adormecedora.”

Deus, ou seja, o cristianismo (Fr. 523). Novamente, o comentário de Lukács sobre a perspectiva trágica vem enriquecer a nossa interpretação do pensamento de Pascal:

“[...] A tragédia não tem mais que uma expansão: a expansão no sentido da altura. Começa no momento em que forças enigmáticas arrancam a essência do homem, obrigando-o a ser essencial [...]. Esta vivência é ao mesmo tempo um começo e um final. Neste instante, o mundo está recém-nascido e morto por todo o tempo. Sua vida é vida ante o Juízo Final.”¹⁶⁶

Segundo Lukács, a tragédia corta os laços do homem com uma vida fácil e mundana, metamorfoseando o mundo e a vida a partir de uma exigência de essencialidade, ou, na linguagem de Pascal, uma exigência de “sinceridade” ante a necessidade íntima de o homem viver unicamente para Deus, ou seja, para valores e verdades absolutos, sem compromisso nenhum com uma vida inessencial e mundana. Embora a perspectiva trágica também seja conservadora, não o será no mesmo sentido que a perspectiva cética. Ou seja, a perspectiva cética, sobretudo montaigneana, será conservadora por um interesse pragmático de não perder com a mudança nos costumes. Já a perspectiva trágica pascaliana será conservadora por considerar que a perversão dos costumes de que fala Montaigne¹⁶⁷, resulta da perversão da vontade humana pelo pecado, e que, portanto, sem o socorro sobrenatural, o homem não encontrará saída para os seus impasses. Pascal pretende mostrar que o cristianismo pode revelar ao homem a fonte de onde brota a perversão dos costumes, o seu princípio, identificando-o no pecado de Adão e nos efeitos daí decorrentes como fica evidente pelos fragmentos 440 e 441. O conservadorismo cético de Montaigne

¹⁶⁶ AF. p.248 e 253: “La tragedia no tiene más que una expansión: la expansión en el sentido de la altura. Empieza en el momento en que fuerzas enigmáticas arrancan la esencia del hombre, le obligan a ser esencial [...]. Esta vivencia es a la vez un comienzo y un final; en este instante está recién nacido y muerto hace tiempo todo el mundo, su vida es vida ante el Juicio Final”.

¹⁶⁷ MONTAIGNE, M. *Ensaïos*. Livro II, Cap. XVII: da presunção. 1972. p. 295 “Nossos costumes são por demais corruptos e tendem a piorar; entre nossas leis e nossos usos, muitos há bárbaros e monstruosos”.

não é trágico exatamente pelo fato de pretender levar o homem a se contentar com os costumes, ao passo que o de Pascal o é, por querer levar o homem a se revoltar contra essa condição corrompida, a se escandalizar com ela e a buscar valores verdadeiros. Essa necessidade de viver conforme os costumes vigentes, ao mesmo tempo, que de ultrapassá-los não obstante sem poder ter sucesso nisso sem ajuda sobrenatural e, ao mesmo tempo, sem poder determinar essa ajuda, é o que dramatiza a condição cética do homem quanto aos costumes, segundo Pascal. Assim, ao observar que não precisam mais que “três graus de elevação do pólo” (Fr. 294) para derrubar qualquer jurisprudência por mais sólida que pareça ser, Pascal quer mostrar ao homem que ele caiu de uma condição melhor (Fr. 297) e que não deve se acomodar nessa condição atual, devendo, pelo contrário, fazer tudo para recuperar a bem-aventurança dessa condição primitiva – e, com ela, o verdadeiro bem, a verdadeira justiça e a verdadeira felicidade -, ainda que sabendo que, se Deus não lhe conceder esse retorno, é por uma justiça toda justa, ainda que oculta.

Quando porém Montaigne interroga sobre a justiça: “Em que consiste esse bem que amanhã já o não será e que a simples travessia de um rio modifica?”, ele o faz para daí tirar a conclusão de que a obediência aos costumes é a maior virtude, pois não se deve mexer naquilo que já se encontra de alguma forma ajustado, sob pena de possivelmente estar fazendo ruir todo o edifício dos costumes que, como está, já garante o seu funcionamento: “Considero [...] soberanamente iníquo, subordinar as instituições e os costumes públicos, que são fixos às opiniões variáveis de cada um de nós [...]. É duvidoso que a vantagem que pode haver em modificar uma lei por todos acatada, seja incontestavelmente maior do que o mal resultante da mudança”¹⁶⁸. Montaigne não cogita nenhuma hipótese sobre as causas da corrupção dos costumes, se o homem teve ou não alguma responsabilidade no fato de estarem corrompidos e com tendência a se corromperem ain-

da mais. Montaigne tem o simples interesse de fazer ver que o homem não possui a verdade e que a tentativa de se alterar os costumes e as leis poderia trazer mais prejuízo do que ganho.

Pascal, aconselha a mesma coisa que Montaigne, ou seja, que “siga cada um os costumes do seu país” (Fr. 294) e por motivo semelhante, ou seja, por medo de piorar as coisas com a possibilidade da guerra civil (Frs. 313 e 320). Entretanto, o seu tom é completamente outro. Podemos notar um tom amargo quando Pascal exclama acerca da justiça, no mesmo fragmento 294, quase parafraseando Montaigne: “[...] Divertida justiça que um rio limita! Verdade aquém dos Pireneus, erro além”. Logo adiante nos vem a confirmação desse caráter angustiado das considerações de Pascal: “Há, sem dúvida, leis naturais; mas essa bela razão corrompida corrompeu tudo”. Fica clara a matriz teológica da reflexão de Pascal sobre os costumes. Raiz que não é a de Montaigne. Pascal quer elucidar os efeitos do pecado sobre os costumes e que a única coisa boa que resta a fazer quanto a eles e que está nas proporções do homem é não precipitá-los na guerra civil. Ele mostra, ainda, que a vocação do homem não é para os costumes, mas para a verdade e o bem que, não obstante não se pode ter, senão com o auxílio da graça. Assim, quanto à justiça e aos costumes morais, o homem está numa situação paradoxal, com uma justiça misturada de injustiça, incapaz de se contentar com ela, incapaz de atingir a justiça na sua forma essencial e incapaz de não desejá-la nessa forma pura. Paradoxo trágico, porque representa um compromisso substancial com o bem e uma incapacidade para determiná-lo. E, aqueles que se representam contentes com a justiça que têm, só o fazem por má fé, ou seja, por falta de coragem de encarar a verdadeira relação entre a justiça conseguida e a justiça realmente almejada.

Essa espécie de dramatização e tensionamento feita por Pascal dos argumentos céticos, tomando por ponto de partida a verdade do cristianismo, com o fim de fazer com que o cético não

chegue à suspensão do juízo e à ataraxia, mas se comprometa com o ideal cristão de vida, já foi exaustivamente demonstrada por Maia Neto¹⁶⁹. Acrescentaríamos apenas, em harmonia com a tese de Goldmann, que essa dramatização leva paralelamente a uma concepção do homem como um ser paradoxal, que não pode nem suportar nem superar o paradoxo, pelo seus próprios recursos, como se poderá notar quanto a outros argumentos céticos de Pascal que o leitor não terá dificuldade em identificar pelas pistas que já oferecemos e ainda ofereceremos nas análises que faremos de outros argumentos céticos.

Após esse longo parêntese para mostrar pormenorizadamente a dramatização do ceticismo feita por Pascal na direção do paradoxo trágico no terreno do ceticismo moral, cumpre retornar ao problema da presença da tragédia em alguns dos outros aspectos do ceticismo tratados por Pascal.

Nos fragmentos 194 e 195, Pascal é bastante enfático na sua oposição a todos aqueles que, em face do absurdo que é a vida se tomada por referência à morte, se desinteressam de fazer os esforços necessários para superar as misérias da vida e atingir a felicidade, aqueles que não se mostram minimamente perturbados com isso e preferem deixar-se “conduzir molemente” a ela, repousados tranqüilamente na sua ignorância do assunto. Escreve Pascal: “Tal repouso nessa ignorância é coisa monstruosa, cuja extravagância e estupidez se devem apontar àqueles que assim vivem, representando-os de modo a confundi-los pela visão da própria loucura” (Fr. 425). Dessa forma, o retrato que Pascal vai desenhar dos céticos, sobretudo daqueles que pretendem ter encontrado a tranqüilidade no seu contentamento com uma ignorância acerca de coisa tão importante para a vida humana, será pintado de forma a mostrar que agem contra eles mesmos, agem de má fé e insinceramente (Fr. 434), que seu comportamento é absurdo e extravagante, que são,

dos as leis em vigor. 1972. p.66-68.

¹⁶⁹ MAIA NETO, J. R. Op. cit. ps.47-53.

enfim, pessoas “monstruosas” que ninguém deve sensatamente seguir e que é preciso tudo fazer para tirá-las desse desvario e levá-las a encarar seriamente a vida em face da morte. O problema do conhecimento é pois para Pascal o problema da felicidade; e esse, por seu turno, só se mostra claramente em face da morte como possível negação total da felicidade. Eis aí anunciado o paradoxo trágico da necessidade de realização da felicidade absoluta (pretensão dogmática) e da obscuridade quanto ao conhecimento dos meios que poderiam conduzir a ela (denúncia cética). Nas palavras de Pascal:

“É um grande mal, portanto, ficar na dúvida, mas é pelo menos um dever indispensável procurar a verdade quando se está nessa dúvida; e, assim, quem duvida e não procura é ao mesmo tempo bem infeliz e bem injusto; e se, além disso, está tranqüilo e satisfeito, se disso se vangloria, e disso tira vaidade, e se nesse estado encontra motivo para alegria, não tenho palavras para qualificar tão extravagante criatura.

Aonde se podem ir buscar tais sentimentos? Que motivo de alegria se pode encontrar em não esperar senão misérias sem remédio? Que motivo de vaidade existe em se ver na obscuridade impenetrável, e como pode acontecer que esse raciocínio passe pela cabeça de um homem razoável?” (Fr. 194).

No mesmo fragmento, Pascal, depois de tecer uma imagem bastante dramatizada do cético, procura mostrar como o ceticismo, se não pode de forma alguma trazer a tranqüilidade, a não ser por uma inautenticidade, serve, pelo menos, para evidenciar o quanto é verdadeira a doutrina da corrupção da natureza:

“Na verdade, é glorioso para a religião ter por inimigos homens tão desarrazoados; e a oposição deles é tão pouco perigosa que serve, ao contrário, para fundamentar suas verdades. Pois a fé cristã quase que se contenta em estabelecer estas duas coisas: a corrupção da natureza e a redenção de Jesus Cristo. Ora, sustento que, se esses homens não servem para demonstrar a verdade da redenção pela santidade de seus costumes, servem admiravelmente, pelo menos, para demonstrar por sentimentos tão desnaturados a corrupção da natureza.” (Fr. 194)

É em grande parte, pelo absurdo da vida cética, que se evidencia a verdade da doutrina da queda. Como já tratamos anteriormente, é por essa razão, inclusive, que se pode constatar uma das principais diferenças entre o ceticismo pascaliano e o de Montaigne, ou seja, que o pascaliano é consciente de sua origem na queda e o de Montaigne se ignora a si mesmo. O ceticismo de Pascal é trágico por essa origem, uma vez que ela evidencia que tal condição é contrária ao anseio de verdade que o homem abriga no seu coração, em função do qual ele deve viver, buscando com todos os seus recursos o amparo de Deus, a fim de ultrapassar a condição miserável do homem pós-lapsário. É trágico, ainda, pelo fato de o homem saber que pode recuperar esse estado, mas pode, também, perdê-lo de vez, sem ter nenhum controle da situação em que se encontra metido. Ao passo que o de Montaigne, uma vez que não conhece a origem dessa condição do homem, pode propor que se satisfaça com ela e nada busque acima do que o homem pode alcançar dentro dessa condição totalmente incerta:

“[...] ‘Vil e abjeta coisa o homem, se não se eleva acima da humanidade!’ Eis uma reflexão inspirada em bom sentimento e no desejo de ser útil, e no entanto absurda. É com efeito impossível e contrário à natureza, um punhado maior do que o punho, uma braçada maior do que o braço, um passo maior do que a perna. Não pode tampouco ocorrer que o homem se eleve acima de si mesmo e da humanidade, porque só pode ver com seus olhos e apreender com seus próprios meios.”¹⁷⁰

Montaigne até reconhece também a interferência do socorro de Deus. Porém, é totalmente inútil que o homem busque esse socorro, inquietando-se por não tê-lo.

É verdade, por outro lado, que, segundo Pascal, o ceticismo tem uma grande validade epistemológica mesmo para a vida do cristão. Primeiro para combater a pretensão de se chegar a qualquer verdade sem Jesus Cristo, conforme o fragmento 422; para combater os calvinistas (Fr.

¹⁷⁰ ARS. p.283.

390), os ateus (Fr. 391) e os deístas, na medida em que serve para combater toda sorte de dogmatismos contrários ao cristianismo verdadeiro, a fim de evidenciar o estado de corrupção. Historicamente, também, o ceticismo tem seu valor para os povos pagãos que viveram antes de Jesus Cristo que, não tendo a revelação do pecado e da queda, não puderam saber nada sobre o mundo ou o homem. Se acertavam alguma coisa era por mero acaso. Porém, mesmo assim erravam sempre, porque jamais foram capazes de enxergar no homem os dois estados numa mesma natureza: o estado pré-lapsário e o estado pós-lapsário (Fr. 432). Só a religião cristã pôde revelar ao homem essas suas contradições (Fr. 433).

Olhado pela luz do dogmatismo cristianizado por Pascal, ficam evidentes os traços da tragédia da condição cética que, enquanto pensa poder alcançar a tranquilidade (Fr. 194) eliminando o desejo da verdade, vai sendo, a cada novo esforço, surpreendida por esse mesmo desejo. O ceticismo, segundo o retrato dramático que Pascal nos dá dele em vários fragmentos, conduz infalivelmente ao desespero e não à ataraxia, pois iguala o homem aos animais, sem conseguir tirar dele o anseio da felicidade, ou seja, da virtude, da verdade e do bem. Tudo isso torna o ceticismo insuficiente para resolver o conflito entre dogmatismo e ceticismo instalado no coração do homem. Nas palavras do próprio Pascal, extraídas de vários fragmentos, podemos notar a força que ele atribui ao anseio de felicidade (verdade e bem), a ponto de não admitir a hipótese cética de extirpar esse anseio, condição para se chegar à ataraxia que essa hipótese defende, segundo Pascal:

“Temos uma idéia da verdade, que nenhum pirronismo pode suplantar” (Fr. 395)

“Somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade [...]” (Fr. 437)

“Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza [...]” (Fr. 430)

“Malgrado a visão de todas as misérias que nos tocam, que nos pegam pela garganta, temos um instinto que não podemos reprimir, que nos eleva.” (Fr. 411)

Nessa última citação, Pascal se refere explicitamente a uma passagem da *Apologia de Raymond Sebon* de Montaigne, dramatizando o pensamento do próprio Montaigne, como um recurso psicológico para impressionar o leitor quanto ao absurdo da existência, se vista pelos olhos de Montaigne. A expressão “mísero verme” radicaliza a animalidade do homem para além da própria animalidade pois, em Pascal, o homem, no estado em que está, está pior do que os animais, pois, mantendo uma parte de anjo, quer alçar-se, pelos seus únicos meios naturais, acima do próprio homem e acaba assemelhando-se mais aos animais, sendo mesmo uma caricatura do próprio animal. E, para acentuar a sua miséria, o homem chega até mesmo a se submeter aos animais (Fr. 486).

Já Montaigne é mais ameno. Ele quer somente mostrar ao homem que o seu desejo de se por acima das demais criaturas, igualando-se a Deus, é sem fundamento, pois, comparado aos outros animais não tem porque pensar que lhes é superior. Mas não quer, com isso, mostrar que, por ser semelhante aos outros animais, o homem é miserável. É o que horroriza Pascal, fazendo-o lembrar-se de que “ao que é natureza nos animais nós chamamos miséria no homem” (Fr. 409). Isso é inclusive argumento para corroborar a hipótese do pecado original, “por onde reconhecemos que, como a natureza é hoje semelhante à dos animais, ele [o homem] caiu de uma natureza melhor, que lhe era própria outrora” (Fr. 409). Segundo Pascal, o homem é todo feito para o infinito¹⁷¹ e o ceticismo surge aos seus olhos dramatizado por esse anseio inextinguível. Surge, portanto, como luta constante do homem consigo mesmo. Para aquele indivíduo, porém, que tenta se assegurar de que essa luta não acontece com ele, que ele encontrou a imperturbabilidade,

que não se incomoda com a morte e o que se lhe sucederá após ela, Pascal exclama estupefato: “é um monstro para mim” (Fr. 194).

3.4 - A tragédia na atitude dogmática

Já vimos que toda a grandeza do homem, segundo Pascal, está no pensamento. Porém, com “a corrupção da razão” se vê, por um lado, que, no estado de inocência, o pensamento era suficiente para conduzir o homem e, por outro lado, que no estado de pecado ele aspira por essa suficiência, sem poder encontrá-la, aspira a verdade sem poder determiná-la. Daí a necessidade de uma ciência divina, a revelação do pecado original e da queda, para que o homem pudesse compreender o paradoxo que ele é (Fr. 440). Embora o pensamento constitua toda a dignidade do homem, por ser, das suas faculdades, a que melhor lembra a dignidade perdida, ele, no estado em que está, é capaz de buscar a verdade mais pura em todos os seus atos, porém sem poder atingi-la com nenhum deles. Como podemos ler nos *Pensamentos*: “O homem é pois fabricado com tanta felicidade que não tem nenhum [*princípio*] justo do que é verdadeiro e muitos excelentes do que é falso” (Fr. 82). O homem, então, abriga um irrefreável impulso para a busca da verdade, sua parte de grandeza quanto ao conhecimento, e, ao mesmo tempo e com a mesma necessidade, se vê preso a erros e falsidades de toda ordem. Ora, tais aparências de conhecimento ainda são, ao mesmo tempo, o fruto e a causa de uma de suas piores doenças: “a curiosidade inquieta das coisas que não pode saber” (Fr. 18). Essa doença é uma das feridas que o homem abriga após a queda, segundo a teologia agostiniana, ou seja, a libido do conhecimento. Por isso, apesar dos muitos elogios que faz Pascal do pensamento, da razão e dos seus frutos (um pensamento com

¹⁷¹ PASCAL, B. *Préface au traité du vide*, 1985, p. 61.

ordem, a geometria) ele pode comentar que toda a filosofia não vale “uma hora de trabalho” (Fr. 79). O dogmatismo no seu estado mais puro é, para Pascal, precisamente essa tentativa de querer encontrar a verdade – inclusive na sua forma máxima, ou seja, Deus - apenas com os recursos do homem, pensando poder ignorar a corrupção oriunda do pecado e pensando poder se dispensar do auxílio da graça, único remédio contra essa corrupção. Conforme o fragmento 548, só pela meditação de Jesus Cristo pode o homem conhecer a verdade seja acerca de Deus, de si mesmo ou do quem quer que seja.

Quem é o principal representante dessa corrente nos anos em que Pascal escreve os *Pensamentos*? Descartes. Depois de ter enumerado as 4 regras “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”, escreve Descartes no seu *Discurso do Método*:

“Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não o seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram”¹⁷².

Ora, essa razão cartesiana é aquela que, segundo Pascal, só consegue dar ao homem uma guerra intestina contra os sentidos (Fr. 82), na qual um engana o outro (Fr. 83) e ambos impedem o acesso à verdade pura. O que o homem tem efetivamente alcançado com a sua razão, comparado com as suas altas pretensões, mostra, segundo Pascal, o caráter ridículo e absurdo dessas mesmas pretensões. Pascal comenta em vários fragmentos, assumindo o ponto de vista cético, essa prepotente soberba do dogmatismo, evidenciando o ridículo dos seus resultados. É dessa forma que, no fragmento 72, sobre a desproporção do homem, à luz das descobertas do telescópio

e do microscópio, - recentes no séc. XVII - Pascal faz ver ao dogmático o infinito das duas direções que o conhecimento pode assumir, e mostra quanto é vã a ciência que pretende chegar a resultados definitivos acerca de qualquer assunto. Ilustrando, Pascal lembra o dito de Demócrito de Abdera: “Vou falar de tudo”, e outros semelhantes que deram origem a títulos de obras que anunciavam uma pretensão descabida. Uma a uma, Pascal vai mostrando o vazio de todas as pretensões dogmáticas. Ele vai dramatizando o dogmatismo pela ótica do ceticismo, desesperando o dogmático e refutando a sua orgulhosa pretensão de chegar à verdade contando apenas com os recursos naturais do homem.

Depois de falar bastante sobre as fraquezas do homem na sua pretensão dogmática, Pascal ironiza ainda mais os dogmáticos, seguindo as pegadas de Montaigne na sua *Apologia de Raymond Sebond*, estendendo sua crítica agora não mais ao conhecimento que eles pretendem ter do mundo físico, mas àqueles dos objetos morais e metafísicos. Os dogmáticos divergem uns dos outros, por exemplo, quanto ao sumo bem. Assim, Pascal se refere a Montaigne que se vale de um cálculo existente desde a antigüidade, segundo o qual a questão do soberano bem fez derivar duzentos e oitenta e oito seitas. E comenta: “Estamos realmente bem avançados!”. E quanto à alma? Que souberam dela “esses grandes dogmáticos que nada ignoram”? Embora nada descobrindo de seguro, a filosofia na sua vertente dogmática não se “desespera” de consegui-lo, evidenciando somente que o homem tem um impulso irrefreável para a verdade. Esse impulso que o dogmatismo permite constatar no homem, preludia, em Pascal, a necessidade metafísica que Kant encontra no homem, contra o conselho de Hume para que se queime as obras dessa pretensa ciência.

¹⁷² DESCARTES, R. *Discurso do Método*, 1973 p 46.

O homem, por efeito do pecado, perdeu o amparo de Deus, única fonte da verdade e do bem, que são a sua verdadeira felicidade, mantendo, contudo, todos os recursos que possuía outrora para o conhecimento e a boa obra, além da mesma necessidade da felicidade. E vendo agora somente as coisas mundanas, às quais falta o que poderia satisfazê-lo, e vendo do Deus infinito somente a infinidade das próprias misérias, o homem procura errante a verdade e o bem, dos quais a sua vontade corrompida o desvia. Todavia, nessa infinidade da felicidade procurada, o homem só pode encontrar bens finitos para satisfazê-la, que, justamente por essa finitude, só podem dar a transitória ilusão de que o desejo humano fora satisfeito.

Vejamos: existe algo estranho nisso! Tudo indica que o homem nunca viu esse infinito e, no entanto, tem a idéia dele no desejo que, ansiando por ele, anuncia-o. O homem não pôde tirá-lo de si. Nenhuma coisa mundana o realiza. O homem não consegue realizá-lo por si e nem consegue fazer desaparecer o desejo dele.

“Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual só lhe restam, agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, embora aquelas sejam incapazes de socorrê-lo, porque esse abismo infinito só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, pelo próprio Deus?”(Fr. 425).

Em meio à confusão das doutrinas dos dogmáticos, o que eles têm de verdadeiro, então? A verdade? Nada disso. A única coisa que eles têm de verdadeiro é esse vazio que os arrasta para aparências da verdade e do bem. Esse vazio serve para mostrar que o homem busca, na verdade, a si mesmo; que ele só se realiza na posse da verdade e do bem que ele possuía outrora; que ele se desviou da verdade e do bem e, portanto, se desviou de si mesmo buscando o que ele não quer e

deixando de buscar o que ele quer¹⁷³. Ora, se o pecado tivesse corrompido inteiramente o homem, ele não teria um desejo infinito. Mas, como o corrompeu parcialmente, deixando nele essa vaga memória do bem e da verdade, é que ele pode pensar encontrá-lo, quando, na verdade, só encontra coisas finitas. Essa é a verdade do dogmatismo que os dogmáticos não viram. Vendo que o homem possui os recursos para a busca da verdade, ou seja, a razão e os sentidos, mas não vendo que sem o socorro de Deus eles operam uma tal metamorfose no real, fazendo representar o infinito no finito, é que cada seita acredita possuir a verdade à sua maneira, pelo método através do qual utiliza as faculdades humanas. E – o que é pior! – os dogmáticos ousam recomendar aos outros os seus métodos precários. O que encontramos no panorama histórico do dogmatismo? Uma turba míope, formando escolas rivais de visões de mundo, querendo, cada uma, impor às outras a sua verdade, pelo conhecimento que obtiveram. Contando com a aparente precisão dos seus raciocínios, fica fácil de se convencerem e convencerem outros menos cuidadosos a segui-los. Nessa confusão, todos se conduzem para o precipício, pensando estar se dirigindo para a felicidade mais sólida. Todas essas verdades, porém, não passam de “fumaça e de vazio”, na expressão de Nietzsche. Como escreve Pascal: “Corremos sem nos preocupar para o precipício, quando colocamos algo frente a nós, que nos impeça de vê-lo” (Fr. 183). Mas, pelos absurdos que esses dogmáticos propagam, todos os que compreenderam as verdades cristãs podem se dar conta de que tais esforços, nascem, de fato, da única verdade sobre o vazio dos próprios dogmáticos, dando testemunho do abismo infinito que existe no homem e que só um ser infinito pode preencher. Os convertidos podem, então, se apiedar deles e pedir a Jesus Cristo que os ilumine, e pedir, também, para si próprios que não lhes falte no porvir a luz que têm agora (Fr. 233).

¹⁷³ Trata-se de uma certa recuperação do conceito de virtude da tradição filosófica grega, em especial dos filósofos socráticos, segundo, a qual a virtude é viver segundo a natureza mais essencial do ser e, segundo a qual, a felicidade só pode consistir na vida que realiza a própria natureza.

3.4.1 - É possível a tragédia no conhecimento do “coração” (*coeur*)?

O conhecimento do *Coeur* é, sem dúvida um dos mais fortes argumentos dogmáticos de Pascal. Para vários intérpretes¹⁷⁴, trata-se da única esfera de conhecimentos seguros que tem o homem pascaliano no seu estado atual. Uma esfera de conhecimentos acima de quaisquer elementos céticos ou trágicos. Também o conhecimento oriundo da graça poderia ser lembrado como contrário à tese que estamos propondo, qual seja, a de que, epistemologicamente, o homem no estado pós-lapsário está condenado a viver uma vida trágica. Tratemos primeiro da presença da tragédia no conhecimento do coração, enquanto fonte dos primeiros princípios, para tratá-lo em seguida como sede da graça.

Como já realçamos, a presença do ceticismo na epistemologia de vocação dogmática (que é o caso de Pascal) é precisamente o fator que pode dramatizá-la e dar a ela o tom trágico do paradoxo insuperável. Será, então, que o “coração” pode ser considerado uma esfera da epistemologia pascaliana que, escapando ao ceticismo, escapa à possibilidade de tornar-se trágico? Será uma esfera do conhecimento que se subtrai totalmente à dúvida? Ou, pelo contrário, não teria sido tão corrompido pelo pecado como qualquer outra faculdade humana? Será que ele poderia ser considerado uma esfera do conhecimento que, como resquício não corrompido do estado pré-lapsário, restaria intacto, dando ao homem verdades claras e inequívocas, perfeitamente confiáveis, que, só por extravagância, má fé e insinceridade pode a razão lançar dúvidas sobre elas e imiscuir-se com considerações céticas nessa esfera sagrada do conhecimento, onde, de forma

¹⁷⁴ Como adeptos dessa interpretação, poderíamos citar pelo menos três comentadores dos *Pensamentos*: GOUHIER, H. *Baise Pascal: conversion et apologétique*; BRUNSCHVICG, L. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* e CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*; BOUCHILLOUX, H. *Apologétique et Raison dans les Pensées de Pascal*.

alguma lhe cabe opinar? Será que, segundo Pascal, o coração pode dar certezas acabadas ao homem?

Alguns fragmentos, como o 278, 282 e 758, por exemplo, poderiam nos fazer pensar que a posição de Pascal fosse de que o coração pudesse dar ao homem a certeza plena da verdade e, portanto, que a hipótese trágica não pudesse valer nessa esfera do conhecimento. Tomando como exemplo o texto do fragmento 282, poderíamos fundamentar a validade dessa interpretação:

“Conhecemos a verdade não só pela razão mas também pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los. [...] Pois o conhecimento dos princípios, como o da existência de espaço, tempo, movimentos, números, é tão firme como nenhum dos que nos proporcionam os nossos raciocínios. E sobre esses conhecimentos do coração e do instinto é que a razão deve apoiar-se e basear todo o seu discurso. [...]

Essa impotência deve, pois, servir apenas para humilhar a razão que quisesse julgar tudo; mas não para combater a nossa certeza, como se apenas a razão fosse capaz de nos instruir. Prouvesse a Deus que, ao contrário, nunca tivéssemos necessidade dela e conhecêssemos todas as coisas por instinto e por sentimento! Mas a natureza recusou-nos esse bem e só nos deu, ao contrário, muito poucos conhecimentos dessa espécie; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio”

Nota-se claramente que Pascal coloca o conhecimento provindo do coração num patamar de verdade muito superior ao conhecimento obtido pelo raciocínio, inclusive, subordinando esse último a ele. Isso poderia nos levar a crer que se trata de um conhecimento que por si só seria capaz de dar ao homem verdades sólidas. Nesse caso, o coração representaria um ultrapassamento dos limites da razão, colocando o homem face a face com o estado do qual decaiu e mostrando a ele, pela verdade dos primeiros princípios, que ele já esteve em contato com a verdade indubitável, da qual lhe restam esses princípios como verdades puras, sem mistura de falsidade. O conhecimento do coração seria, portanto, um conhecimento que lhe sobrou intacto do seu estado pré-lapsário. Assim, pelo menos algumas noções da verdade eterna estariam reveladas ao homem

sem nenhum auxílio da graça. A faculdade natural do coração, nesse caso, teria acesso a ela sem a intervenção de Jesus Cristo.

Porém, no mesmo fragmento 282, Pascal comenta:

“(O coração sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra em seguida, que não há dois números quadrados dos quais um seja o dobro do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por vias diferentes)”

Por esse comentário, temos a impressão de que o conhecimento do coração tem tanta verdade quanto o da razão, que razão e coração são apenas dois meios distintos para se chegar à mesma verdade. Dois meios distintos, porém igualmente certos. Tomemos então o texto do fragmento 274 e veremos que ele introduz uma tensão nessas considerações:

“Todo o nosso raciocínio reduz-se a ceder ao sentimento. Mas a fantasia é semelhante e contrária ao sentimento, de maneira que não se pode distinguir entre esses contrários. Um diz que meu sentimento é fantasia, outro que sua fantasia é sentimento. Fora preciso uma regra. A razão se oferece, mas é flexível em todos os sentidos. Não há regra, pois”.

Ora, como pode a razão ser flexível em “todos os sentidos” se os seus conhecimentos devem ser construídos sobre os conhecimentos certíssimos do coração e do sentimento, exatamente para se conduzir com mais acerto à sua meta? Pascal chega mesmo a insinuar pela passagem citada anteriormente do fragmento 282 que se a razão ergue suas demonstrações sobre tais princípios, tais demonstrações resultam tão certas quanto os próprios princípios! Sendo assim, em algum sentido a razão deveria poder servir de regra para aferir a verdade de certas demonstrações (precisamente as que se fundam sobre os conhecimentos do coração).

Se considerarmos, ainda, que tais princípios se exercem exatamente para o conhecimento da natureza, a dificuldade em eliminar esse paradoxo cresce ainda mais. Afinal, não são poucos

os fragmentos em que Pascal diz que a natureza é só obscuridade, que o homem quer conhecer alguma verdade, mas está cheio de obscuridades, que ele anseia pelo bem e só encontra bens ilusórios, que anseia pela verdade e só encontra erro e dúvida, etc. (Frs. 72, 82, 83, 206, 229, 437, entre outros). Será que, em face dessas observações, o conhecimento do coração, em Pascal, seria perfeitamente dogmático, sem nenhum elemento cético que pudesse dramatizá-lo na direção da tragédia?

Vejamos o que McKenna tem a nos dizer sobre isso nos seus estudos sobre o ceticismo pascaliano.

McKenna começa a sua análise do coração pelo fragmento 252¹⁷⁵, entendendo essa faculdade como costume ou hábito. De fato, Pascal nesse fragmento atribui um papel de grande importância ao costume, que trabalha no nível corporal, tornando as provas demonstrativas tanto mais fortes quanto mais fixadas por ele. Comenta McKenna: “Este fragmento anuncia o papel do hábito, da Máquina, que está fundado sobre a concepção cartesiana da ‘máquina’ do corpo e que sistematiza a análise cartesiana dos fatores subjetivos do conhecimento.”¹⁷⁶

¹⁷⁵ “[...] Pois não devemos conhecer-nos mal: somos autômato tanto quanto espírito; daí vem que o instrumento pelo qual a persuasão se faz não seja a única demonstração. Quão poucas são as coisas demonstradas! As provas só convencem o espírito. O costume torna as nossas provas mais fortes e mais críveis; inclina o autômato, o qual arrasta o espírito sem que este o perceba. Quem demonstrou que amanhã será dia, e que morreremos? E haverá algo em que mais se acredite? É, pois, o costume que nos persuade disso, ele é que faz tantos cristãos, ele é que faz os trucos, os pagãos, os artesãos, os soldados, etc. (Os cristãos têm a mais, em relação aos turcos, a fê recebida com o batismo.) Enfim, é preciso recorrer a ele quando o espírito viu uma vez onde se acha a verdade para nos dessedentarmos e nos tingirmos com essa crença, que nos escapa a toda hora, pois ter sempre provas à mão é demasiado penoso. É preciso adquirir uma crença mais fácil, a do hábito, a qual, sem violência, sem artifício, sem argumento, leva-nos a crer nas coisas, e inclina todas as nossas forças a essa crença, de modo que nossa alma nela caia naturalmente. Quando só se crê pela força da convicção e quando o autômato se acha inclinado a crer o contrário, isso não basta. É necessário, portanto, levar as duas peças a crerem: o espírito pelas razões, que é suficiente ter visto uma vez na vida, e o autômato pelo costume, sem lhe permitir inclinar-se para o contrário. *Inclina cor Meum, Deus.*”

A razão age lentamente e com tantas vistas, sobre tantos princípios, os quais devem estar presentes, que a cada instante ela cochila ou se perde, deixa de ter todos os seus princípios presentes. O sentimento não age assim: age um instante e está sempre pronto para agir. É preciso, pois, por a nossa fê no sentimento; de outra maneira, vacilará sempre.”

¹⁷⁶ pV, p. 16: “Ce fragment annonce le rôle de l’habitude, de la Machine, qui est fondé sur la conception cartésienne de la ‘machine’ du corps et qui systématise l’analyse cartésienne des facteurs subjectifs de la connaissance

Segundo McKenna, Pascal atribui mesmo um papel incontrolável aos fatores subjetivos, em especial a imaginação, que está toda inteira ligada às condições de união da alma com o corpo. É dessa forma que o historiador britânico interpreta os fragmentos 82 e 83, mostrando como essa poderosa imaginação induz o homem a erros incontroláveis que a sua primeira natureza não pode corrigir, nem tampouco a razão, que os mesmos fragmentos mostram que jamais pode operar

“[...] independente das condições corporais do seu exercício. Ademais, nós não temos nenhum critério de certeza que permita distinguir as ‘provas’ da razão e as ‘opiniões’ da imaginação [...] A razão ‘grande por sua [primeira] natureza’ é ‘ridícula por seus defeitos’, inscritos em sua ‘segunda natureza’, caracterizados pelo poder da imaginação”¹⁷⁷.

McKenna nota, também, o fato de, no fragmento 282, Pascal parecer identificar instinto e coração, quando ele diz que é “sobre esses conhecimentos do coração e do instinto [...] que a razão deve apoiar-se e bascar todo o seu discurso”. Ora, esses conhecimentos são, como observa McKenna, exatamente o que Descartes chamou “idéias primitivas” ou “naturezas simples”¹⁷⁸, que, não bastante, estão longe de ter para Pascal o valor que têm para Descartes. Tais princípios, segundo o fragmento 72, nos parecem últimos, sem que possamos ter certeza disso. “Consideramos últimos os que parecem últimos à nossa razão”. McKenna sustenta a seguinte interpretação para essa passagem:

“A visão clara do espírito é limitada. Ora, as ciências são ‘infinitas também na multidão e na delicadeza de seus princípios, pois quem não percebe que

¹⁷⁷ PV, p.17: “La raison n’est jamais indépendante des conditions corporelles de son exercice. Du moins, nous n’avons aucun critère de certitude qui permette de distinguer les ‘preuves’ de la raison et les ‘opinions’ de l’imagination. [...] La raison ‘grande par sa [première] nature’ est ‘sotte par ses défauts’ inscrits dans sa ‘seconde nature’ caractérisée par le pouvoir de l’imagination”.

¹⁷⁸ DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. 1985.

aqueles que se pode considerar últimos não se sustentam sozinhos, mas se apoiam em outros, os quais, tendo por sua vez outros por apoio, nunca são os últimos? [...] Ora, a causa da limitação da visão clara do espírito é sua união com o corpo.”¹⁷⁹

McKenna cita o primeiro parágrafo do fragmento 233, para mostrar como estes princípios, que fundamentam os raciocínios, nascem, afinal, da união da alma com o corpo. “Nesse sentido”, escreve McKenna, “o instinto que nos libera os primeiros princípios das ciências é um ‘modo’ da união do espírito com o corpo”¹⁸⁰. Por esse caminho, McKenna pode caracterizar bem os modos cognitivos de cada aspecto do homem:

“[...] O modo da alma imaterial é o pensamento, que é um princípio de ‘grandeza’: a ‘razão é grande por sua primeira natureza’. O modo do corpo mecânico é o instinto animal (Laf. 105, 107). Ora, o homem ‘não é nem anjo nem besta’ (Laf. 678): sua natureza é definida pela união dos dois princípios contrários. A imaginação, que reflete a ‘contrariedade’ de sua natureza, criou uma ‘segunda natureza’ e impede o homem de ascender à pureza da razão. O modo de conhecimento próprio dessa união do espírito e do corpo é o instinto especificamente humano, quer dizer, o coração ou o sentimento. A identificação desses termos permite a Pascal conservar o sentido bíblico e agostiniano do *coeur* [...]. Nesse sentido, os primeiros princípios das ciências, que são liberados pelo coração, marcam os limites do espírito, do qual a visão clara é obscurecida por sua união com o corpo. Em outros termos, a *evidência* desses princípios se define pela *impotência* do espírito, pela incapacidade da razão humana para agir independentemente do corpo: ‘Todo nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento’ (Laf. 530).”¹⁸¹

¹⁷⁹ pV. p.18: “La vue claire de l’esprit est limitée. Or, les sciences sont ‘infinies dans la multitude et la délicatesse de leurs principes’: ‘Car qui ne voit que ceux qu’on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d’eux-mêmes et qu’ils sont appuyés sur d’autres qui en ayant d’autres pour appui ne souffrent jamais de dernier’ [...] Or, la cause de la limitation de la vue claire de l’esprit est son union au corps.”

¹⁸⁰ pV. p.18: “En ce sens, l’instinct qui nous livre les premiers principes des sciences est un ‘mode’ de l’union de l’esprit et du corps.”

¹⁸¹ pV. p.19: “Le mode de l’âme immatérielle est la pensée, qui est un principe de ‘grandeur’: la ‘raison est grande par sa première nature’. Le mode du corps mécanique est l’instinct animal (Laf. 105, 107) Or, l’homme ‘n’est ni ange ni bête (Laf. 678): sa nature est définie par l’union des deux principes contraires. L’imagination, qui reflète la ‘contrariété’ de sa nature, a créé une ‘seconde nature’ et empêche l’homme d’accéder à la pureté de la raison. Le mode de connaissance propre à cette union de l’esprit et du corps est l’instinct spécifiquement humain, c’est-à-dire le *coeur* ou le sentiment. L’identification de ces termes permet à Pascal de conserver les sens biblique et augustinien du *coeur* [...] En ce sens, les premiers principes des sciences, qui sont livrés par le *coeur*, marquent les limites de l’esprit,

Aqui já temos, bem delineado, o caminho seguido por McKenna. Trata-se de demonstrar a presença do ceticismo nos conhecimentos do coração e, conseqüentemente, no da razão que, em todas as suas construções, terá que se fundar neles. A partir dessas análises, McKenna demonstra que, segundo Pascal, a única certeza que o homem pode ter é dada pelo sentimento a uma razão impotente. E esse próprio sentimento, derivado da união entre o espírito e o corpo, é totalmente incerto, pois, segundo o fragmento 72, a alma nunca se oferece simples a nenhum objeto, e a tudo macula com as suas contrariedades¹⁸². Nesse sentido, o sentimento torna-se a natureza do homem, e, no contexto da filosofia natural, o próprio conceito de natureza perde toda a sua substância. Segundo o fragmento 426, “perdida a natureza verdadeira, tudo se torna sua [do homem] natureza”. Assim, a natureza humana, segundo Pascal, vai ser concebida por McKenna como costume ou hábito. Conseqüentemente os primeiros princípios que sustentam a razão impotente e vacilante, outra coisa não são senão costume ou hábito e não princípios que Pascal se aventure a dizer que são absolutamente verdadeiros e primeiros, em sentido cartesiano. Esse costume que define a segunda natureza do homem obscurece o acesso aos princípios da sua primeira natureza. Assim, fica totalmente sem garantia que os primeiros princípios reflitam a natureza real das coisas. É por uma convenção prática que o homem fala de tempo, espaço, número, movimento, etc.

Na interpretação de McKenna, toda certeza que o homem pode ter é certeza do sentimento, certeza do coração, sobre a qual devem se fundar, para Pascal, todos os raciocínios que pretendem demonstrar qualquer verdade. Mas, “a razão é”, para Pascal, “flexível em todos os senti-

dont la vue claire est obscurcie par son union au corps. En d'autres termes, l'évidence de ces principes se définit par l'impuissance de l'esprit, par l'incapacité de la raison humaine à agir indépendamment du corps: "Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment" (Lf. 530)".

¹⁸² Fr. 72: “E o que completa a nossa incapacidade de conhecer as coisas é o fato de serem simples em si, enquanto nós somos compostos por duas naturezas antagonicas e de gêneros diversos, alma e corpo [...]

Em vez de recebermos a idéia pura das coisas, tingimo-la com nossas qualidades e impregnamos de nosso ser composto todas as coisas simples que contemplamos.”

dos” (Fr. 274), como vimos acima. Ora, como ela pode ser flexível se se funda sobre a certeza do sentimento? É porque o sentimento é costume, hábito, que, por sua vez, é a natureza do homem. Como vimos no capítulo anterior, Goldmann partilha também dessa interpretação de McKenna, segundo a qual a natureza humana é, para Pascal, costume. Acrescentaríamos nós que tal natureza assim definida pertence apenas ao homem do estado pós-lapsário, desassistido pela graça de Jesus Cristo. Porém jamais pertenceria ao homem pré-lapsário ou ao indivíduo curado das concupiscências pela graça medicinal, ou mesmo ao indivíduo glorificado.

Ora, o costume, ao mesmo tempo em “que faz toda a equidade” (Fr. 294) no campo moral e cria a aparente estabilidade dos primeiros princípios no campo do conhecimento relativiza a verdade e o bem. No mesmo fragmento 294, tratando do costume, Pascal admite a existência de leis naturais, baseado no princípio platônico de que, se o homem tende imperiosamente para elas, ele as conheceu de alguma maneira em um estado que não lhe pertence mais. Mas não se pode determiná-las, pois “essa bela razão corrompida corrompeu tudo”. Ora, se o costume é a natureza do homem e essa se acha corrompida, fica evidente a associação entre costume corrompido e razão corrompida, entre coração e razão. Daí, se existe ceticismo no conhecimento do coração (costume) ele será muito mais determinante no conhecimento da razão que se apoia no coração. A razão, modo da alma imaterial, princípio de grandeza, uma vez corrompida, perde as suas condições de certeza, e passa a depender do costume.

Partindo dessa tese de McKenna, diríamos que o sentimento, sendo costume, dá ao homem duas esferas de certeza, ambas de natureza prática, que são os costumes morais, que fundamentam a vida em sociedade, e os primeiros princípios das ciências, fundamentos de todos os conhecimentos de Matemática e de Filosofia Natural. Esses últimos, que são os que interessam aos propósitos da nossa pesquisa, surgem diretamente da união da alma com o corpo e são as

noções de tempo, espaço, número, movimento, etc., conforme o fragmentos 233: “Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa.”

Embora sofrendo variações, esses costumes assumem uma instabilidade menor que aquela do costume moral, pois o corpo, como veículo através do qual o homem vê o mundo, tem uma estabilidade maior do que as organizações sociais. Mas, mesmo assim sofrerão variações, como ilustra Pascal pelo fragmento 436:

“Fraqueza – Todas as ocupações dos homens consistem em obter o bem; não poderiam ter título para mostrar que o possuem por justiça, pois têm apenas a fantasia dos homens e não a força para possuí-lo com certeza. O mesmo sucede com a ciência: a moléstia no-la tira. Somos incapazes da verdade e do bem.”

Trata-se, sem dúvida, de uma versão dramatizada do quarto tropo de Enesidemo, chamado “tropo das circunstâncias”, que se pode observar, segundo Sexto Empírico¹⁸³, nas variações que se experimenta conforme se está doente ou sadio, velho ou jovem, acordado ou dormindo, amando ou odiando, etc. Pascal não apresenta essa consideração para conduzir o leitor à suspensão do juízo, como faz Sexto, mas, para escandalizar o leitor quanto à condição desesperadora do homem no que toca ao conhecimento adquirido sem o amparo divino, evidenciando a sua fragilidade e, conseqüentemente, a fragilidade das suas bases, quais sejam, os princípios naturais, fazendo com que a ciência escape ao homem por uma simples variação do seu estado de saúde. Acrescido da reflexão contida em todo o fragmento 437 e, sobretudo no seu final, notamos claramente o elemento trágico contido implicitamente no fragmento anterior, quando Pascal diz que: “Somos

¹⁸³ Assim chamado conforme Sexto Empírico: *Esbozo del pirronismo*, libro I, in Cuadernos de filosofia y letras, Bogota: 1889. p.21.

incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes da certeza ou da felicidade. Deixam-nos este desejo tanto para nos punir como para nos fazer sentir de onde caímos.”

O ceticismo trágico de Pascal evidencia, então, no conhecimento do coração, o caráter peregrino e itinerante do costume moral, ao mesmo tempo em que patenteia, também, na forma de uma disposição de hábito tornada natureza, toda a transitividade dos primeiros princípio através dos variados estados e circunstâncias por que passa o homem. Tudo isso para escandalizar o próprio homem nessa sua condição e mostrar o quanto ela é contrária aos seus anseios pela verdade e pelo bem, anseio herdado da sua primeira natureza.

No *De l'esprit géométrique* Pascal parece apresentar um ponto de vista que invalidaria essa nossa interpretação do conhecimento do coração na perspectiva trágica, quando ele diz que as noções primitivas, ou seja, o que estamos chamando primeiros princípios, da geometria – ciência que, segundo Pascal, lida melhor com elas – não são definidas pelos próprios geômetras, primeiro, por supô-los perfeitamente verdadeiros, uma vez que se mostram “claras e constantes”¹⁸⁴ pela luz natural. Em segundo lugar, porque os geômetras sabem que o esforço para defini-las, faria com que “o esclarecimento que se gostaria de ter sobre elas, trouxesse mais obscuridade do que instrução”¹⁸⁵. É importante, porém, observar - como nos mostrou em suas aulas o Prof. Maia Neto - que, apesar de Pascal usar certos termos da filosofia cartesiana, ele certamente dá a eles um sentido bem diferente daquele que têm em Descartes. Como mostrou Maia Neto, a expressão “luz natural” em Pascal, tem muito mais a ver com o conhecimento do coração e do instinto do que com a intuição intelectual de Descartes. E nós, valendo-nos, desta interpretação, queremos mostrar que a palavra “constante” (do francês: constant) empregada por Pascal quer apenas evi-

¹⁸⁴ PASCAL, B. *De l'esprit géométrique*. 1985. p.71

¹⁸⁵ PASCAL, B. Op. cit. p.71.

denciar o caráter habitual e costumeiro que têm as noções primitivas para o filósofo jansenista que, vistas à luz dos tropos assinalados, perdem até mesmo a sua suposta estabilidade e verdade. Pois, os primeiros princípios, encontrados pela alma através do corpo, sofrem variações correspondentes às variações de estado do próprio corpo. Além do mais, Pascal não diz que a geometria tem instrumentos para assegurar-nos da verdade dessas noções. Ele apenas diz que a geometria as supõe certas, ou seja, parte dessa hipótese sem questioná-la. Esse mesmo argumento vale também para o fragmento 282, quando Pascal afirma que o conhecimento dos primeiros princípios “é tão firme” como nenhum daqueles do raciocínio. O fato de ser conhecimento firme e absolutamente confiável não significa que seja verdadeiro e sim que aparece ao homem como se fosse.

Nesse caso, aceitando a ligação feita por Maia Neto entre a “luz natural” e o conhecimento do coração, e aceitando igualmente a instabilidade que McKenna atribui a este ligando-o aos costumes e ao hábito, nós defendemos, quanto à epistemologia pascaliana na esfera do conhecimento do coração, a interpretação de que não existe verdade acessível ao homem no estado pós-lapsário, mesmo nessa esfera, exceto a verdade da sua própria miséria e aquelas às quais o homem terá acesso se amparado pelo socorro da graça. Todo conhecimento nesse estado é fruto de faculdades capazes de conhecer, mas cujo conhecimento não se realiza de fato, por causa da atração do homem por tudo que pode levá-lo ao erro. Portanto, todo conhecimento é fruto das concupiscências. Mas existe, segundo Pascal, o desejo imperativo de encontrar a verdade e a felicidade, único sinal visível de que o homem já esteve em outro estado melhor, do qual “está visivelmente perdido”. Esse desejo só mostra que o homem “caiu de seu lugar sem conseguir reencontrá-lo. Busca-o por toda parte com inquietação e sem êxito, em meio a trevas impenetráveis” (Fr. 427). O acerto, nesse caso, não se dará de fato, embora possa ser admitido como de direito, por causa da corrupção da vontade humana com a queda.

Voltando ao fragmento 89 e ao problema dos primeiros princípios, Pascal induz o leitor a responder “sim” a uma pergunta sobre a natureza habitual dos primeiros princípios, ou seja, modo de ver o mundo da alma espiritual através do corpo. Pergunta, então, Pascal: “Quem duvida, pois, de que nossa alma, estando habituada a ver número, espaço, movimento, creia nisso e somente nisso?”. Perguntamos nós: quem não veria nessa pergunta uma remissão direta ao primeiro parágrafo do fragmento 233¹⁸⁶? Ora, se o coração - modo de conhecimento próprio da mistura da alma com o corpo - é que nos dá tais conhecimentos, vemos que Pascal, ao professá-los como verdades da geometria, professa-os como conhecimentos próprios do estado pós-lapsário, conhecimento de um modo corrompido da faculdade cognitiva do coração abordar a natureza. Conhecimento falível, portanto.

Sustentamos, então, que, em Pascal, os princípios naturais, outra coisa não são senão hábitos corporais – porque modo de ver da alma através do corpo, vendo o mundo material, corporal - hábitos de um alma corrompida, lançada num corpo corrompido e que só consegue enxergar a partir desse estado. É certo, por isso, que, segundo o nosso ponto de vista, todo o conhecimento do coração é incerto, assim como é certo que o coração é uma faculdade corrompida desde o pecado; mas, não nos esquecendo que é igualmente certo que o coração tende inteiro para a verdade (Fr. 229), não obstante não consiga alcançá-la sem a graça, que resgata não só o coração, mas o homem todo com todas as suas faculdades.

Ficando assim demonstrada a presença de elementos céticos no conhecimento do coração, podemos, então, entender melhor a passagem em que Pascal afirma, em comentário ao texto bíblico “Que a composição do coração do homem é má desde a infância” (Fr. 446)¹⁸⁷. Isso significa

¹⁸⁶ “Nossa alma é lançada no corpo, onde encontra número, tempo, dimensões. Raciocina sobre isso e a isso chama natureza, necessidade, e não pode crer em outra coisa.”

que, após o pecado, não existe faculdade humana ou conhecimento que não tenha sido corrompido, restando ao homem somente um vazio sem conteúdo no seu coração. Dessa forma as verdades do coração, sem a graça, são verdades paradoxais, misturadas de elementos duvidosos, incapazes de dar ao homem uma referência segura para a sua vida. No fragmento 675, Pascal deixa ainda mais claro que o homem pode encontrar no seu coração coisas variadas e opostas, indicando que os assistidos pela graça, encontrarão a Deus, ao passo que os outros encontrarão as criaturas:

“Nessas promessas [bíblicas], cada qual acha o que tem no fundo do coração: os bens temporais ou os bens espirituais; Deus ou as criaturas; mas, com a diferença de que aqueles que nelas procuram as criaturas as encontram, mas com várias contradições, com a proibição de amá-las, com ordem de só adorar um Deus e amar somente a ele, o que é apenas a mesma coisa; e que, enfim, não houve Messias para eles. Ao contrário, os que procuram Deus o encontram, sem nenhuma contradição e com recomendação de amar somente a ele, e veio um Messias no tempo predito para dar-lhes os bens que queriam”.

Isso significa que o homem sem o amparo de Deus não tem, pelo coração, senão um conhecimento paradoxal, pois, ao mesmo tempo, um conhecimento que se considera tão espontaneamente certo e que, não obstante, se mostra tão duvidoso à primeira análise que se faz dele. Por isso Pascal pode recomendar que se peça a Deus que ele incline o coração do homem (Fr. 252). Incliná-lo para a verdade e o bem que ele não tem sem a ajuda de Jesus Cristo (Fr. 548) e que não obstante ele deseja a ponto de poder fazer qualquer sacrifício por eles (Fr. 229). Paradoxo insuperável e insuperável sem a graça. Paradoxo trágico.

¹⁸⁷Trata-se da passagem do livro do *Gênesis*, na *Bíblia*, onde Deus, após o dilúvio, diz assim a Noé: “Não amaldiçoarei mais a terra por causa dos homens, porque os sentidos e os pensamentos do coração do homem são inclinados para o mal desde a sua mocidade” (BÍBLIA sagrada. Edições Paulinas. 1980, p 33).

Porque não existe faculdade humana que escape aos efeitos da queda, Pascal não fala do coração como sede de verdades que o homem possui intactas desde o estado de inocência (à maneira dos molinistas), verdades que lembram ao homem o estado pré-lapsário, mas fala de “algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza” (Fr. 430), ou, para citar outro texto expressivo, “temos um instinto que não podemos reprimir, que nos eleva”, como a falar de um sentimento totalmente indefinido, que não revela ao homem nenhum conteúdo determinado, mas é apenas um desejo vago de verdade e de felicidade, ambos completamente indefinidos para o homem no estado de pecado. Mas para esse homem freqüentemente existe um bem que ele define como tal: um bem ilusório, diria Pascal, incapaz de preencher os seus anseios (Frs. 425 e 426). Esse instinto é apenas a consciência que tem o homem da falta que lhe faz a verdade. É muito mais a consciência da falta, do vazio deixado no coração do homem pela perda desses bens com o pecado do que uma verdade qualquer que ele possa tomar como ponto de partida. As verdades do coração espelham fielmente a passagem do *Gênese* comentada acima e, portanto, que o coração só terá alguma coisa certa e verdadeira se atingido pela graça, assim como a razão (Fr. 185). Dessa forma, fora da graça, o único estado epistemológico que convém ao homem é o da busca da verdade, e a única atitude que ele deverá ter em relação ao conhecimento é o ceticismo, exceto em relação ao texto revelado. O que significa que o estado de incerteza e dúvida, o conflito entre dogmatismo e ceticismo se encontra inteiro no conhecimento do coração. Dogmatismo, porque esse conhecimento seduz o homem no sentido de assentir a verdades sem o auxílio da graça; ceticismo, porque, sem um tal auxílio, qualquer verdade a que se pensa atingir é o resultado de um orgulho teologicamente insuportável. Porque o homem se inclina para o “verdadeiro bem”, nenhuma mistura satisfará o seu coração. Não existe portanto graus no bem ansiado pelo coração. O que existe é, segundo a regra da tragédia, o tudo ou o nada, o absoluto atingido de uma só vez.

3.4.2 – É possível a tragédia no conhecimento oriundo da graça?

Será que o conhecimento iluminado pela graça estaria ao abrigo da perspectiva trágica da antropologia pascaliana? Será que o homem amparado pela graça de Jesus Cristo teria uma tal visão da verdade, uma tal certeza de tudo que ele precisa para se sentir seguro e feliz, que a existência perderia todo sentido trágico para ele? Se tomarmos o que Pascal diz do primeiro tipo de pessoas no fragmento 257, - esses são precisamente os agraciados – será que poderíamos afirmar que esses indivíduos gozam de uma quase beatitude em vida, pois se inclinam espontaneamente para o bem e a verdade, ou seja, para Deus a ponto de já terem encontrado nele a felicidade? Será que a graça dá ao homem a consciência plena e tranqüila da felicidade sem nada mais a temer? Vimos que um dos pontos fundamentais da tragédia é a noção de risco. Será que a graça elimina todo o risco da existência e, doravante, o agraciado não tem mais com que se atormentar? O fragmento 282 parece confirmar essa hipótese: “Eis por que aqueles a quem Deus deu a religião pelo sentimento do coração são bem felizes e se encontram legitimamente persuadidos”.

No caso de Deus não a colocar no coração, fica-se apenas com uma fé mecânica ou intelectual inútil para a salvação. Mas com a graça poderíamos concluir, por esse fragmento, que o homem estaria liberto da incerteza que caracteriza a vida trágica ao lado da necessidade da certeza. Conhecer a religião pelo sentimento do coração é ser tocado pela graça; ser tocado pela graça é conhecer Jesus Cristo, e conhecer Jesus Cristo é conhecer a Deus, através do qual fica garantido o acesso a toda verdade vital para o homem. Como diz o fragmento 548:

“Não só conhecemos Deus apenas por Jesus Cristo, mas ainda conhecemo-nos a nós mesmo apenas por Jesus Cristo. Só conhecemos a vida e a morte por Jesus Cristo. Fora de Jesus Cristo não sabemos o que é nossa vida, nem nossa morte, nem Deus, nem nós mesmo.

Assim, sem a Escritura, que tem Jesus Cristo por objeto, nada conhecemos e só vemos obscuridade e confusão na natureza de Deus e na própria natureza”.

O fragmento 242 reforça essa perspectiva: “Ela [a escritura] diz, ao contrário, que Deus é um Deus oculto; e que, desde a corrupção da natureza, ele os deixou (os homens) numa cegueira de que só podem sair por Jesus Cristo, fora do qual toda comunicação com Deus está afastada”. Conhece-se Deus pela graça, única capaz de o revelar ao homem, através de Jesus Cristo. Isso parece significar que o indivíduo atingido pela graça é capaz de ter acesso a toda verdade que pode livrá-lo da perspectiva dramática da tragédia. Para reforçar, Pascal cita, no mesmo fragmento 242, uma passagem do novo testamento: “*Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*” (Ninguém conheceu o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quis revelar [Mateus, 11, 27]). Tudo isso vem mostrar que a tragédia não estaria presente no conhecimento oriundo da graça, uma vez que ela traria uma certeza plena de uma verdade totalmente satisfatória.

Mas será que essa certeza diz respeito de fato a uma verdade plenamente satisfatória? Será que não se trata de uma certeza parcial que deixa ainda uma grande margem de incerteza e de angústia, espaço onde se instala o sentimento trágico? Vejamos então se não existiria também na certeza oriunda da graça, pontos vitais de incerteza que instalariam, também aqui, toda a tensão do paradoxo trágico. Conforme o fragmento 524, o conhecimento trazido pela graça instrui, paradoxalmente, sobre a própria capacidade de se perder a graça. Esta perda se daria pelo orgulho que poderá acometer o agraciado: “Não há doutrina mais adequada ao homem do que essa que o instrui sobre a sua dupla capacidade de receber e de perder a graça, pelo duplo perigo a que está sempre exposto, desespero ou orgulho”. A situação se complica ainda mais se considerarmos o texto do fragmento 578, onde Pascal afirma claramente sobre a obscuridade do conhecimento que

têm os agraciados: “Há bastante clareza para esclarecer os eleitos e bastante obscuridade para humilhá-los”. Se, então, considerarmos o fragmento 515, veremos que Pascal passa da segurança e tranquilidade que inicialmente fazia pairar sobre os agraciados para uma incerteza total do conteúdo das próprias ações derivadas da graça e, até mesmo, da própria graça: “Os eleitos ignorarão suas virtudes e os réprobos a grandeza de seus crimes: ‘Senhor, quando te vimos ter fome e sede?’”. Os eleitos que pareciam ter tido os seus olhos abertos pela graça para o reconhecimento e a prática da justiça e da virtude, parecem, afinal, tão perdidos quanto os convertidos da segunda categoria de homens destacada pelo fragmento 257. Ou seja, esses eleitos se vêem tão distanciados de Deus que parecem, aos seus próprios olhos, estarem agindo às cegas, culpados, sempre com medo da perda da graça pela pouca capacidade da qual se sentem investidos para corresponder a ela. Essa tensão se intensifica ainda mais se considerarmos a passagem em que Pascal cita o livro IV das *Metamorfoses* de Ovídio: “*Nemo ante obitum beatus est (Ninguém é feliz antes da morte) [...]*” (Fr. 447). Ou seja, não é possível essa espécie de bem-aventurança em vida, que os fragmentos anteriores pareciam supor. Não se pode portanto conciliar a soberba e o orgulho que porventura sobreviesse ao homem que se sentisse agraciado com o conhecimento da própria miséria que a graça mesma traz. Por isso, o conhecimento que a graça dá de Jesus Cristo é o conhecimento ideal, justamente “porque nele encontramos Deus e nossa miséria” (Fr. 527).

Consideramos que a graça não daria ao homem a capacidade de um conhecimento certo da verdade e do bem e, portanto, da possibilidade da felicidade para a sua vida. Muito menos antecipa, na vida terrena, a felicidade que cabe ao homem na glória, essa sim plena e sem tragédia. Mas então que felicidade é essa que a graça traz e que miséria é essa que ela também traz? O fragmento 389, do qual já tratamos em outro contexto, pode trazer um esclarecimento. Segundo Pascal, “é uma infelicidade querer e não poder. Ora, ele [o homem] quer ser feliz e ter certeza de

alguma verdade”. Será que se o homem tiver a certeza de uma verdade que seja já caberá a ele alguma felicidade? Na sua segunda meditação, Descartes se expressa da seguinte forma:

“Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”¹⁸⁸.

Ora, se o homem tivesse uma única verdade segura, para Descartes, as suas esperanças mais altas poderiam ser alimentadas. Descartes encontra uma que o satisfaz e o faz desenvolver outras várias meditações para resolver problemas metafísicos e de ciência que lhe pareciam desanimadores. Porém, Descartes consegue isso pelo que ele chama “bom senso”, “luz natural” ou simplesmente “razão”, pensando ser a verdade determinável nessa vida terrena, pelos recursos naturais da razão humana. Porém, para Pascal a razão está corrompida (Fr. 440) e, por isso, é flexível demais para dar ao homem qualquer verdade (Fr. 274). Mas Pascal, pelo fragmento 389, como Descartes, parece pedir somente uma verdade para apaziguar minimamente os anseios do homem e poder dizer a ele que, por causa dessa verdade encontrada, ele pode almejar todas as outras. O fragmento 233 nos diz precisamente que pela fé o homem pode conhecer a existência de Deus, ou seja, da verdade e do bem em seu sentido maior, capazes de preencher os seus anseios. Não os encontrou ainda, mas já sabe que eles existem. Isso por si só já é motivo para grande felicidade em comparação com aqueles que vivem de quimeras que supõem verdadeiras, ou em relação àqueles que estão buscando mas ainda não encontraram. Isso significa que a própria graça, se traz uma certeza absoluta de uma verdade, ou seja da existência de Deus, não traz a certeza absoluta de toda a verdade que o homem precisaria para descansar fora do paradoxo trágico. Esse descanso só é possível com a morte. Leiamos a passagem do fragmento 233 que trata

do assunto: “[...] pela fé [conhecimento da graça] conhecemos sua existência [de Deus] e pela glória conheceremos a sua natureza”. A graça permite, em linguagem filosófica, que se seja dogmático quanto à existência de Deus e certifica que o homem pode conhecer a sua essência no estado de glória, mas não nessa vida terrena. A fé é, portanto, suficiente para fazer com que o homem conheça a sua impotência para conhecer a essência de Deus e, portanto, da verdade e do bem eternos. Deixa, assim, elementos dogmáticos e céticos no conhecimento humano, elemento de certeza e de dúvidas entre alternativas contrárias, elementos que servem para esclarecer e humilhar os eleitos, pelo quanto Deus se lhes manifesta quanto à existência e se lhes esconde quanto à sua essência. Prova disso é a dúvida que a graça faz pairar sobre os eleitos a respeito da própria manutenção dessa graça por parte de Deus, gerando uma *insegurança* constante nos próprios eleitos que acabam, por fim, nunca sabendo se continuariam ou não a sê-lo no instante seguinte. Se o agraciado não conhece a essência de Deus, tampouco conhece os seus propósitos, conforme o fragmento 194 que explica porque o agraciado pode estar amanhã em condição pior do que a dos piores de hoje.

Se o fato de o homem ter encontrado a existência de Deus é motivo para grande felicidade, não o é para toda felicidade possível, que o homem só terá com a glória, onde, segundo o mesmo fragmento 233, ele poderá contemplar a essência mesma da bondade e da verdade, contemplando a essência de Deus. São vários os fragmentos em que Pascal fala da obscuridade e da clareza da religião, obscuridade para os réprobos e clareza para os eleitos, e que mesmo essa clareza não é total (Frs. 557, 558, 564, 565, 578, 586 por exemplo). Em que consiste a luz da religião para os agraciados? Na verdade sobre a existência de Deus. Onde está a obscuridade de Deus que serve tanto para humilhar os eleitos como para cegar os réprobos? No fato de a verdade e o

¹⁸⁸ DESCARTES, R. *Meditações*. 1973 p 99.

bem absolutos estarem escondidos do homem quanto à sua essência, para os eleitos, e quanto à sua essência e à sua existência para os réprobos. Pois, também para os convertidos e não agraciados, a própria existência de Deus não se mostra sem dúvida, mas como um saber acossado pelo risco de jamais poder efetivamente encontrar o que procuram e mesmo de perder o que já têm. Por isso são infelizes, conforme o fragmento 257. Mesmo o agraciado tem motivo para temer, ao mesmo tempo que têm motivo para esperar e para ser feliz. O seu temor será o “bom temor”, aquele que vem da fé e está unido à esperança que o eleito deposita no Deus cuja existência encontrou, e não o “temor mau”, ou seja, aquele que se alia à dúvida quanto à existência de Deus e, conseqüentemente, ao desespero, conforme o fragmento 262. No “bom temor” não se tem dúvida quanto à existência de Deus, mas sim quanto à essência da graça que revela essa existência ao eleito, o que a torna contingente para esse próprio indivíduo. No “temor mau”, não se tem a fé na existência da verdade plena, portanto só se pode ter falsa esperança de poder alcançá-la ou falsa crença de já tê-la alcançado. A fé, por conseguinte, levará os que justifica a temer pelo medo de perdê-la e pela desproporção que se tem entre eles e o dom que a gera, mas fará com que eles tenham esperança de não vir a perdê-la e portanto, esperança de poder chegar à glória. Esperança. Mas não certeza. Como Pascal nos diz no fragmento 435: “[...] Com efeito, ela ensina aos justos, que eleva até a participação da própria Divindade, que, nesse sublime estado, trazem ainda a fonte de toda corrupção, que os torna, durante toda a vida, sujeitos ao erro, à miséria, à morte e ao pecado”. Isso significa que os eleitos, os agraciados não têm a felicidade plena da glória, mas que abrigam as marcas da corrupção e, portanto, podem perder a graça e cair no pecado. A tensão trágica está toda aí: a existência do eleito está marcada pelo risco de vir a ser condenado, pelo temor, ao mesmo tempo que pela felicidade sublime de que gozam, ainda que com um sentimento de provisoriedade. Pelo paradoxo, portanto: paradoxo da felicidade da fé com a infelicidade da

dúvida quanto a poder permanecer na fé, do medo com a esperança, da elevação com o rebaixamento, coexistindo ao mesmo tempo, no mesmo sujeito e sob as mesmas circunstâncias. Grandeza e miséria. O cristianismo, por isso, ao mesmo tempo em que rebaixa os que foram justificados pela graça,

“[...] grita aos mais ímpios que eles são capazes da graça do seu Redentor. Assim, fazendo tremer os que justifica e consolando os que condena, tempera com tanta justeza o medo com a esperança, por essa dupla capacidade comum a todos, da graça como do pecado, que abaixa infinitamente mais do que a razão por si só pode fazer, mas sem desespero; e eleva infinitamente mais do que o orgulho da natureza, mas sem desvanecimento: fazendo ver bem, por isso, que, sendo a única isenta de erro e vício, só a ela compete instruir e corrigir os homens.

Quem pode, pois, recusar-se a crer e adorar essas celestes luzes? Com efeito, não será mais claro que o dia, que sentimos em nós mesmos caracteres indeléveis de excelência? E não será igualmente verdadeiro que experimentamos a todo momento os efeitos da nossa deplorável condição? Que nos gritam, pois, esse caos e essa confusão monstruosa, se não a verdade desses dois estados, com uma voz tão poderosa que é impossível resistir?” (Fr. 435).

A felicidade do agraciado, é uma felicidade angustiada, marcada pelo paradoxo trágico. Paradoxo irreduzível, insuperável na vida terrena, e, mesmo que minoradamente, insuportável, pois a glória é esperada e tal espera é acompanhada pelo temor. Daí a quase alegria do agraciado diante da morte. Como nos diz Lukács da “alegre serenidade” do homem trágico diante da morte e mesmo do seu “ardente entusiasmo por ela”, pois já está morto para a vida mundana há muito tempo, desde que se tornara trágico¹⁸⁹, ou seja, desde que fora convertido à exigência de uma vida essencial e conforme valores e verdades absolutos. Por isso Pascal nos diz nos fragmentos 458 e 459 sobre as três concupiscências que, ser agraciado, é estar nos pórticos da “Jerusalém

¹⁸⁹ AF. p.253: “También la resolución del hombre trágico ante la muerte, su alegre serenidad ante la muerte o su ardiente entusiasmo por la muerte [...], los héroes que mueren en la tragedia [...] están muertos mucho antes de morir”.

celeste, da qual se recordam sempre na longura do exílio”. O adjetivo “longura” (do original: *longueur*), enfatiza o caráter doloroso da espera para a volta à casa, para a recuperação do estado da glória de Adão e mostra que a chegada deste será saldada com exaltação. Esse tempo do exílio demora a passar, não porque seja longo em si, mas porque é tempo de espera ansiosa da felicidade plena, sabendo-se que ela pode não chegar. Razão pela qual a morte é bem-vinda para os eleitos que já esperam por ela desde que se sentiram amparados pela graça, convertidos à tragédia pela exigência de uma vida essencial, conforme Lukács; por uma vida para Deus, conforme Pascal.

Esse indivíduo atingido pela graça teve resolvido um dos problemas humanos principais: o de poder ver a existência da verdade e se saber capaz de se deleitar com ela. Os não agraciados podem até ver a verdade, pois, afinal ele possui algo da sua primeira natureza, mas o seu deleite está em outras coisas que não a verdade; podem até ver o bem, mas não se deleitam com ele. Daí pensarem que não é nem o bem nem a verdade e, por conseguinte, tenderem para outras coisas. Ao passo que o agraciado não só consegue ver claramente a verdade e o bem, mas se inclina prazerosamente para eles, e neles se compraz. À semelhança da doutrina da reminiscência exposta por Platão no *Fédon*, o homem pascaliano só se compraz no bem e na verdade perdidos pela queda, dos quais só lhe resta uma lembrança confusa que, tão logo seja clareada, o indivíduo infalivelmente se inclinará para eles, pois a sua vontade só deseja o bem e a sua inteligência só se realiza na fruição da verdade: “É uma necessidade que nós operemos segundo o que nos deleita mais”¹⁹⁰. Se a vontade se compraz no mal e a inteligência na fruição do erro, é porque o homem se engana pensando que são bens e verdades aquilo que encontrou e não porque os querem como mal e erro. Só que, em Platão, é a razão que pode libertar a si própria e à vontade dos seus

¹⁹⁰ EG, p. 704: “C’est une nécessité que nous opérions selon ce qui nous délect davantage”.

desvios, enquanto que em Pascal, somente a graça pode fazê-lo, sendo o homem e suas faculdades completamente impotentes para isso. Daí, o indivíduo agraciado, embora possa não conhecer o ceticismo, sabe que, não obstante, poderá cair numa condição cética miserável. Pode-se concluir, então, que o ceticismo é uma possibilidade ontológica do homem pela corrupção da sua natureza. Embora do ponto de vista de Deus essas possibilidades não sejam senão necessidades, do ponto de vista dos homens, que nada sabem dessas coisas divinas, essas possibilidades permanecem como incerteza no máximo grau. Essa dúvida caracteriza a nuvem trágica que paira sobre o agraciado, depositando nele um sentimento angustiante de incerteza e de risco e fazendo com que ele não se sinta privilegiado em face do não agraciado que pode vir a sê-lo, da mesma forma que o socorrido pode perder a graça que tem. Por isso, cabe ao agraciado jamais desejar qualquer mal a ninguém que não fora resgatado como ele. Pelo contrário, ele deve desejar que Deus resgate todos os outros:

“Que todos os homens do mundo são obrigados, sob pena de danação eterna e de pecado contra o Espírito Santo, irremissível neste mundo e no outro, de crer que eles são desse pequeno número dos eleitos ‘para a salvação dos quais Jesus Cristo morreu’, e de ter o mesmo pensamento a respeito de cada um dos homens que vivem sobre a terra, por piores e mais ímpios que sejam, enquanto lhes reste um momento de vida, deixando no segredo impenetrável de Deus o discernimento dos eleitos e dos reprovados.”¹⁹¹

Por isso, é plenamente significativo, para Pascal, o projeto da apologia, entendida como uma pregação onde se vale como se pode de todas as faculdades do homem, para fazer com que outros possam ver um pouco da Luz e a busque de todo coração, à espera de que Deus, pela sua

¹⁹¹ EG. p. 789: “Que tous les hommes du monde sont obligés, sur peine de damnation éternelle et de péché contre le Saint-Esprit irrémissible en ce monde et en l’autre, de croire qu’ils sont de ce petit nombre d’élus ‘pour le salut desquels Jésus-Christ est mort’, et d’avoir la même pensée de chacun des hommes qui vivent sur la terre, quelque méchants et impies qu’il soient, tant qu’il leur reste un moment de vie, laissant dans le secret impénétrable de Dieu le discernement des élus d’avec les répouvés.”

misericórdia, os socorra. E, por essa via, poderá, aquele que foi resgatado, apaziguar-se no seu esforço de dedicar ao outro o mesmo amor que dedica a si mesmo, cumprindo, ainda que imperfeitamente, o mandamento revelado. Mas, porque imperfeita, a paz nunca será total, levando, sobretudo esse indivíduo resgatado, a uma grande humildade e a um zelo todo meticuloso e piedoso para corresponder sempre ao bem que recebe de Deus, mas que sempre excede infinitamente tudo o que o homem faz, patenteando-lhe cada vez mais a sua desproporção com Deus e, ao mesmo tempo, a proporção entre Deus e o vazio que ele preenche no seu coração. Por isso, tudo aquilo que recebe de Deus é, para ele, totalmente gratuito e desmerecido, pois tudo que faz parece-lhe um nada ante a bondade do seu Deus. Ele mesmo, um nada: “Os eleitos ignorarão suas virtudes e os réprobos a grandeza de seus crimes: ‘Senhor, quando te vimos ter fome e sede?’” (Fr. 515). Por isso, por maior que seja a graça, ela sempre esconde, pela desproporção do homem com Deus, o fundo de onde brota a justiça divina, a fim de deixar ao homem o temor sobre a sua própria permanência, como remédio contra o orgulho que isso poderia trazer ao indivíduo que ainda traz consigo as marcas do pecado. O indivíduo agraciado se sabe como não merecedor de tamanho bem. Mas, esse bem é tudo que pode contentá-lo. Por isso, a graça, revelando-lhe a sua grandeza, revela paralelamente a sua miséria e enche-o, pelo mesmo motivo, de esperança, tanto quanto de temor e instala – também nessa forma privilegiada de vida – toda a intensidade do paradoxo trágico. O homem se sabe não merecedor da graça, mas não pode recusá-la, pois, vindo de Deus, vem da justiça e do bem que, não obstante, ele não pode compreender.

Esse ocultamento da justiça divina é um dos principais elementos trágicos da epistemologia pascaliana da graça, que aqui também manifesta claramente o ocultamento de Deus de que fala Goldmann, lembrado por Pascal em várias passagens dos *Écrits sur la grâce*¹⁹² e dos *Pensa-*

¹⁹² EG. p.670, 671, 681 e 682.

mentos. Esse ocultamento, que não se revela senão na glória, é que faz o temor do agraciado quanto à possibilidade de perder a fé, dando à sua existência o tom amargo e trágico que sublinhamos acima. Pois Deus pode abandoná-lo e retirar-lhe a graça da perseverança. E, se se pergunta por que Deus o faz, só se pode dar uma resposta certa em última instância: que é por um julgamento escondido do homem; que é justo, porém de justiça divina, portanto, incompreensível ao homem; logo não é permitido pesquisar, nem é possível encontrar esse julgamento¹⁹³. Do contrário, o homem estaria tentando uma tarefa impossível e caindo na arrogância e na soberba de querer ter proporção com a verdade de Deus, enquanto homem decaído, vícios que, como vimos, afastam o homem de Deus, jogando-o na soberba ou na desmedida (*hybris*) da tragédia grega.

¹⁹³ EG. p.682.

CONCLUSÃO

O DEVER DO HOMEM SEGUNDO A TRAGÉDIA PASCALIANA

O que quer Pascal com essa perspectiva do Deus escondido, um Deus que se esconde não só do condenado, mas também, em última instância, do eleito? Quanto aos três tipos de pessoas do fragmento 257, que resultado Pascal espera obter para cada tipo, com a sua apologia?

Podemos concluir, sobretudo pelo terceiro capítulo, que a mensagem que Pascal dirige a todos os homens, com exceção apenas dos glorificados, é genuinamente a do imperativo da vida trágica.

Ao indivíduo que busca a Deus mas ainda não foi agraciado, Pascal quer mostrar-lhe que deve permanecer firme nessa busca, à espera de que Deus o toque no seu coração. E quer mostrar ao homem que não busca a Deus e nem tampouco o encontrou que ele também, na sua mais profunda interioridade, quer essa verdade verdadeira. Só mesmo por uma espécie de má fé, de insin-

ceridade para consigo mesmo, pode esse indivíduo acreditar que está satisfeito com essa condição mediana de um conhecimento misturado de verdade e erro, e pode até almejar não ansiar mais pelo conhecimento puramente verdadeiro, podendo achar que é possível adquirir a tranquilidade nesse estado¹⁹⁴. Ou seja, ele pode se representar como tendo “sacudido o jugo” (Fr. 194), mas, na própria intimidade, ele sabe que quer a verdade mais pura e não pode viver senão uma vida de penúria se estiver sinceramente convencido de que essa verdade não existe ou de que não se pode chegar a ela com segurança. É como se ele quisesse renunciar a si mesmo, tendo que arrastar-se consigo mesmo, a despeito de si mesmo, pela vida afora. Mas, se esse indivíduo se dispuser a analisar-se seriamente – e é isso que quer Pascal – haverá de despertar-se para o horror evidente da sua condição e da condição dos que fingem segui-lo, abrindo-se, assim, as portas para que o cristianismo possa ser acolhido por ele.

Pascal quer mostrar, ainda, ao indivíduo que encontrou a verdade, que ele também pode vir a estar numa dessas duas outras condições, que aquilo que ele tem como verdade emana não dele mesmo, mas de Deus, e que ele não pode se assegurar de que Deus continuará a assisti-lo¹⁹⁵, pois, do Ser Supremo ele só conhece a sua existência e não a sua essência, como vimos. Razão porque a sua condição não é muito diferente daquela dos indivíduos da segunda categoria, que buscam a verdade sem tê-la encontrado. É evidente que a condição dos indivíduos da primeira categoria é qualitativamente superior à daqueles da segunda e terceira, pois já sabem da existência de Deus e se deleitam na prática da sua lei. Mas nem por isso é menos trágica. A sua grandeza é ver o bastante para pedir a Deus que continuem vendo e jamais se desviem da vida mais con-

¹⁹⁴ Fr.434: “*Pirronismo* – Cada coisa é aqui verdadeira em parte, falsa em parte. A verdade essencial não é assim: é toda pura e toda verdadeira.” Fr. 385: “Que fará, pois, o homem nesse estado? Duvidará de tudo? [...] Não podemos chegar a este ponto; e tenho, como um fato, que nunca houve pirronismo efetivo perfeito.”

¹⁹⁵ Fr.524: “Não há doutrina mais adequada ao homem do que essa que o instrui sobre a sua dupla capacidade de receber e perder a graça, pelo duplo perigo a que está sempre exposto, desespero ou orgulho.”

forme com o divino conhecimento que tem. Logo, o paradoxo da miséria e da grandeza, segundo Pascal, também se encontra forte e lucidamente instalado no coração daqueles aos quais Deus deu o seu amparo. Cabe notar que os da primeira e da segunda categoria convivem com esse risco de forma muito mais sincera do que os da última que, em última instância, se valem da má fé, da insinceridade (do divertimento, por exemplo), para se livrarem da clara representação da própria miséria. Por isso, embora vivam em condições trágicas, não vivenciam conscientemente a tragédia.

Podemos concluir, portanto, que, segundo Pascal, todo indivíduo que vive a vida terrena – céticos ou dogmáticos, ateus ou convertidos, e até os socorridos pela graça – todos, sem exceção, terão que vivê-la, disfarçando-se de si mesmos ou não, com o “tudo” e o “nada” diante dos olhos, comprometidos o tempo todo com o “tudo”, mas sempre ameaçados pelo “nada”, enquanto ameaça de nele permanecer ou de nele cair. Enfim, uma existência de risco, principal característica da tragédia, segundo Goldmann. Ou seja, todos terão de viver uma vida trágica da qual somente os glorificados se livraram através da morte carnal¹⁹⁶. E a tensão trágica será tanto maior quanto maior for a consciência que o homem tiver de estar metido numa situação de risco quanto ao seu projeto de felicidade, que outro não pode ser senão o de viver na verdade e no bem absolutos, ou seja, na glória de Deus.

O grande imperativo de quem leva a vida cristã a sério, segundo Pascal, é o da vida trágica. Encarar face a face o paradoxo, horrorizar-se de si mesmo e submeter-se pela humilhação de si ao incompreensível, são as únicas coisas que podem dar autenticidade e consistência a uma existência incapaz de se contentar com qualquer coisa que não seja o Absoluto e o Infinito. Vimos isso no primeiro capítulo, através das reflexões de Goldmann sobre a exigência do homem

¹⁹⁶ Fr. 233: “[...] pela fé conhecemos sua existência [de Deus] e pela glória conheceremos a sua natureza ”

pascaliano por excelência de só se contentar com uma vida voltada para a realização de valores e verdades absolutos, impossíveis de se realizar no mundo. Essa busca, porém, não pode ser abandonada pelo indivíduo, sob pena de desumanizar-se. Só Deus preenche o fosso infinito do coração do homem. Nesse ponto, como já apontamos, Goldmann só trata da tragédia do segundo paradigma existencial do fragmento 257 - único tipo paradoxal por excelência, segundo as suas considerações - ao passo que nós, valendo-nos do problema epistemológico que Goldmann não trabalha numa perspectiva prioritariamente trágica, como vimos no segundo capítulo, atingimos também os indivíduos do terceiro paradigma tratado por Wetsel (embora não na esfera epistemológica) e, sobretudo, os do primeiro paradigma, e demonstramos que o paradoxo trágico existe neles também. Além dessa limitação de Goldmann, notamos também que ele não trabalha o temor nos agraciados, nem o anseio do absoluto que Pascal quer mostrar que existe nos indivíduos do terceiro tipo. Aspectos que justamente os tornam tipos paradoxais e trágicos do ponto de vista epistemológico. Vejamos como Goldmann expressa a não-tragicidade dos indivíduos do primeiro e terceiro paradigmas e expressa o caráter paradoxal e trágico dos do segundo:

“[...] os primeiros que são razoáveis e felizes, porque encontraram deus e estão satisfeitos, como os últimos, loucos e infelizes, porque se contentam com a vida no mundo e não procuram o transcendente [...], os segundos, razoáveis porque procuram deus e infelizes porque não o encontraram [...], união do eleito com o reprovado, o anjo e a fera, que a Igreja condenou, ao ‘justo pecador’ que me parece ser o homem por excelência na filosofia pascaliana”¹⁹⁷.

O imperativo do homem sem fé é, segundo Pascal: ser sincero consigo mesmo e reconhecer que abriga em si uma necessidade imperiosa de buscar a verdade, assumindo inteiramente essa busca, ou seja, assumir que é paradoxal, contra a interpretação de Goldmann. Já, levar a sé-

¹⁹⁷ DC ps. 186 e 187.

rio essa necessidade e buscar a fé verdadeira é, também, o imperativo do homem convencido da verdade do cristianismo, mas não agraciado, pois deve buscar a graça e humilhar-se igualmente em face do inconcebível. Enquanto que o imperativo do homem agraciado será sempre pedir a Deus que não o abandone, ele que não pode ver por completo se é digno de que a graça não o abandone de fato, razão pela qual a sua felicidade é apenas parcial, como vimos. Para o último tipo de homem, libertinos e dogmáticos, que deve reconhecer o seu imperativo íntimo para a procura da verdade, Pascal oferece o argumento da Aposta e a plausibilidade do cristianismo que explica as contradições do homem, ao mesmo tempo em que oferece a esperança da redenção, impedindo-o de cair no desespero ou na preguiça. Para o segundo tipo, dos convertidos mas não agraciados, Pascal pede que perseverem, mostrando que eles são capazes da graça, pelo redentor, enquanto os enche de esperança, impedindo igualmente que se desesperem ou desistam da procura. Finalmente, para os agraciados, Pascal mostra a sua responsabilidade para com a graça, apontando o risco de a perderem, não deixando que caiam na presunção e no orgulho ou na negligência quanto aos mandamentos de Deus. Por isso o cristianismo é a religião mais adequada ao homem, segundo Pascal, pois

“Com efeito, ela [a religião cristã] ensina aos justos, que eleva até a participação da própria Divindade, que, nesse sublime estado, trazem eles ainda a fonte de toda corrupção, que os torna, durante toda a vida sujeitos ao erro, à miséria, à morte e ao pecado; e grita aos mais ímpios que eles são capazes da graça do seu Redentor. Assim, fazendo tremer os que justifica e consolando os que condena, tempera com tanta justeza o medo com a esperança, por essa dupla capacidade comum a todos, da graça como do pecado, que abaixa infinitamente mais do que a razão por si só pode fazer, mas sem desespero; e eleva infinitamente mais do que o orgulho da natureza, mas sem desvanecimento: fazendo ver bem, por isso, que, sendo a única isenta de erro e vício, só a ela compete instruir e corrigir os homens” (Fr. 435).

A religião “grita”... Isso evidencia que ela se dirige mesmo àqueles que estão mais afastados dela pelas estradas que trilham, mostrando-lhes que eles podem participar da verdade e da felicidade eternas. Ao mesmo tempo em que mostra a cada um dos que estão mais perto dela que a sua condição é também falível e sujeita ao erro pela marca do pecado que trazem consigo. Marca da aniquilação ou da danação eternas que, ameaçadora, paira sobre suas cabeças, quaisquer que sejam os caminhos que percorram, mostrando-lhes a vaidade de suas vidas.

Por isso Pascal pode dizer no fragmento 171 que não se deve evitar o sofrimento da *desilusão* com os divertimentos que a vida mundana oferece, *desilusão* que provoca o desgostoso com a vida. Ao invés disso, deve o homem encarar cruamente a vida na sua miséria, a fim de ficar desgostoso e poder apavorar-se de si mesmo, antes que gabar-se, para se angustiar ante a própria insignificância. Tudo isso para que se ponha a buscar verdadeiramente a saída real de tão miserável estado, numa espécie de terapêutica existencial através da angústia que deve, por sua vez, levar à vida cristã, única que pode ser efetivamente libertadora. É importante destacar os fragmentos 194 e 421 que, na nossa opinião, coroam a antropologia pascaliana, estabelecendo o “dever-ser trágico” como meta de uma vida humana autêntica. No fragmento 194, Pascal, depois de escrever sobre a importância do tema da imortalidade da alma, declara lucidamente: “Só posso ter compaixão por aqueles que gemem sinceramente nessa dúvida, que a vêem como a última das desgraças, e que, nada poupando para dela escapar, fazem dessa procura suas principais e mais sérias ocupações.”

No fragmento 421, podemos ouvir a repetição desse “leitmotiv”, agora num tom mais decisivo e lúcido do propósito pascaliano quanto ao dever-ser trágico do homem: “Censuro, igualmente, não só os que tomam o partido de louvar o homem como também os que decidem

censurá-lo e os que resolvem divertir-se; e só posso aprovar os que procuram a verdade, gemendo.”

No 194, o homem é posto claramente diante da sua condição verdadeira para Pascal, condição que deveria ser assumida por todos, ou seja, na condição da suprema dúvida sobre o seu estado e na da maior necessidade de sair dessa dúvida, à semelhança do Rei Édipo da tragédia de Sófocles, esforçando-se para revelar a sua própria culpa, como vimos no primeiro capítulo, mesmo em face das evidências mais contrárias a essa culpa. Pascal, então, conclama todos os homens a levar esse estado a sério e a nada poupar para sair dele. O estado da dúvida é, segundo o filósofo jansenista, a marca do pecado no homem, explicitada pela condição cética, que põe o acento trágico na epistemologia pascaliana, razão pela qual podemos chamar o pensamento do filósofo jansenista de “ceticismo trágico”. O desejo e a fé na possibilidade de sair desse estado é a marca da inocência de Adão, explicitada pela posição dogmática. O ceticismo trágico é a frustração do dogmatismo acompanhada da determinação firme de não desistir jamais, ainda que o homem todo se sinta dilacerado por dúvidas sem fim.

No fragmento 421, o ceticismo e dogmatismo aparecem claramente explicitados na perspectiva do conflito trágico que leva o homem a procurar a Deus “gemendo”. Tomar o partido do homem e louvá-lo - isso é o que faz Epicteto, aproximando-o de Deus e não vendo a sua miséria - é acreditar nas faculdades humanas como capazes do conhecimento verdadeiro, simplesmente porque o homem foi feito à semelhança de Deus, sem ver o quanto ele se distanciou de Deus pelo pecado. Tomar o partido contrário ao homem e censurá-lo, é tomar o partido dos céticos, como Montaigne, que querem evidenciar a distância entre o homem e Deus, bem como a sua proximidade com os animais. Procurar gemendo é ver as duas coisas, ou seja, como o homem se encontra verdadeiramente próximo dos animais pelo pecado original, mas mostrar-lhe que ele não está

tranquilo com isso e deve buscar a Deus, e mostrar-lhe, sobretudo, que Jesus Cristo pode redimir os piores pecados., ou seja, que ele está sujeito ao pecado assim como à graça.

No primeiro capítulo, quando analisamos o *Rei Édipo*, de Sófocles, nós nos deparamos com um herói munido dessa mesma exigência moral da verdade plena acerca de si mesmo, ante a necessidade de tudo fazer para estar conforme com as exigências de uma vida para a divindade e para a realização de verdades e valores absolutos. Édipo vira que, tentando ludibriar o deus e fugindo de casa (suposta casa dos seus pais) para escapar à predição do oráculo, ou seja, viver insinceramente com o deus e consigo, isso lhe trouxera culpa maior. Por isso, uma vez convertido à exigência trágica de uma vida essencial e totalmente sincera para com o deus e para consigo próprio, mesmo quando todas as evidências apontavam a favor dele ante as denúncias de Tíresias, ele não poupa esforços (contra as considerações aparentemente óbvias de Jocasta a inocentá-lo) no sentido de enfrentar toda suspeita da sua culpa da peste que devastava Tebas, por menor e mais insignificante que pudesse parecer, a fim de descobrir se de fato ele errou ou não. Édipo se torna o mais exigente para consigo mesmo, na sua ânsia de se reconciliar com o deus e salvar a cidade de Tebas. Ele não mais admite meias palavras. Ele tem a absoluta exigência de sinceridade ante um deus que, contudo, se esconde em oráculos confusos. É essa exigência de buscar e reconhecer o pecado com que cada um está maculado que Pascal quer que todos tenham consigo mesmo no esforço de se convencerem dos seus erros infalíveis, oriundos de uma condição decaída e de afastamento de Deus. Exigência trágica, ante o desejo do bem e da verdade Absolutos dos quais se encontra afastado por uma culpa que se deve sinceramente reconhecer e tudo fazer para reconciliar-se humildemente com Deus, um Deus que, não obstante e muito justamente, se esconde, como nos mostrou Goldmann, já no primeiro capítulo da nossa dissertação, e como mostramos nós, em sintonia com Goldmann, no nosso terceiro capítulo em outras esferas do pensamento de

Pascal não abordadas pelo filósofo romeno. A partir do momento que o homem encontrar essa exigência de sinceridade ante o ser Absoluto, ei-lo convertido à tragédia, e esse indivíduo não admitirá mais nenhuma intenção que possa macular a sua ação no mundo, tendo que viver somente voltado para Deus. A sua vida o lançará na infelicidade de estar afastado de Deus somente por um erro que não pode ser qualificado como moral, como nos disse Aristóteles, condenável pela justiça humana, mas por um erro intelectual como completa grande parte dos intérpretes dessa passagem de Aristóteles. Não por um erro de justiça humana, nos dirá Pascal, mas por um erro de justiça divina. Mas esse próprio indivíduo convertido à tragédia se verá a si mesmo, pela sua exigência de realizar valores e verdades absolutos, como o mais miserável, pois terá de errar, segundo Sófocles por ter sua ação regida por um destino indecifrável e, segundo Pascal, por uma razão corrompida e uma vontade depravada que a segue e que esse indivíduo involuntariamente herdou de forma justa do seu ancestral sagrado, não obstante de justiça divina e impenetrável para a razão humana corrompida. E justamente por causa desse caráter intelectual do erro, que pode lançar na felicidade ou na infelicidade o homem trágico, caráter possivelmente apontado por Aristóteles, é que encaramos com firmeza a tarefa de demonstrar a tragédia na epistemologia pascaliana. Tema aparentemente tão pouco afeto à interpretação trágica, uma vez que a tragédia, como vimos em Aristóteles, imitando ações e não pensamentos, torna-se muito mais um tema de filosofia prática do que de filosofia teórica. Mas ações, como comenta o próprio Aristóteles, que, não sendo o resultado de um erro moral, podem, conforme vimos em Borheim, ser o resultado de um erro intelectual. Dessa forma, a epistemologia torna-se relevante no estudo da tragédia.

Levando em conta essas escassas observações de Aristóteles sobre o papel do conhecimento na tragédia e inveredando concretamente pela análise da epistemologia pascaliana, esperamos que o nosso trabalho tenha contribuído para abrir uma nova perspectiva no estudo da tra-

gédia, perspectiva essa que é precisamente a do estudo do trágico na epistemologia de vários filósofos como Kierkegaard e Sartre, por exemplo, cujo caráter trágico das suas filosofias já fica explícito em outros temas por eles abordados. Parece-nos instigante a proposta de analisar os conceitos sartreanos de “gratuidade” e “contingência” na esfera da epistemologia trágica ou os elementos epistemológicos contidos na antropologia de Kierkegaard, por exemplo. Sem nos esquecermos, é claro, da concepção do conhecimento que Nietzsche expressa em profunda harmonia com a tragédia, embora em profundo afastamento da possibilidade de que o cristianismo comporte qualquer forma do trágico. Não poderíamos ainda nos esquecer do papel trágico que nos parece ter o conhecimento na visão que Schopenhauer tem da vontade que, inclusive, nos pareceu muito próximo da tragédia presente no dogmatismo, segundo Pascal.

Além disso, é importante observar que, na polémica levantada por Lesky¹⁹⁸, sobre se é ou não possível a tragédia no cristianismo, polémica na qual Lesky cita Theodor Haecker como representante da posição que defende a impossibilidade e cita Joseph Bernhart como exemplo dos que defendem a possibilidade da tragédia no cristianismo, gostaríamos de nos valer de algumas considerações de Gerd Borheim para fundamentar a nossa posição. No primeiro capítulo, consideramos com Borheim, que a tragédia só floresce em dois períodos históricos, quais sejam: a Grécia do séc. V a. C. e a Europa dos tempos modernos. Como escreve Bornheim:

“Em ambos os períodos encontramos, muito significativamente, a crise das respectivas crenças religiosas: crise do mundo grego homérico e crise da religiosidade medieval. Nos dois casos indica-se em um processo de secularização ou laicização da vida humana. Assim, o florescimento da tragédia, considerado de um ponto de vista histórico, se move entre estas coordenadas, e se situa no choque, na crise, no momento de encontro de duas concepções de vida; se a religiosidade continua viva, sub-repticiamente tende a ganhar terreno uma concepção puramente humana das coisas. O fato histórico é que

¹⁹⁸ LESKY, A. Op. cit. ps.32 e 33.

a tragédia só se verifica na tensão entre estes dois extremos, no seu momento de incidência”¹⁹⁹.

Dessa forma, é na “crise do divino”, conforme a feliz expressão de Bornheim, que se verifica a presença do trágico. Pascal se situa precisamente nesse momento histórico da dessacralização da vida, portanto externalizando uma concepção trágica da vida humana nesse momento em que uma religião viva começa a entrar em decadência e uma “concepção puramente humana das coisas” começa a ganhar espaço²⁰⁰. Embora seja tarefa árdua saber se o cristianismo pascaliano, ele mesmo, é trágico, tarefa que não caberia nos limites da presente pesquisa, o fato é que, historicamente, é no contexto de um cristianismo decadente e de uma dessacralização do mundo ascendente, que Pascal vai tecer as suas reflexões antropológicas e epistemológicas cheias, como vimos, de angústia e de tensão trágicas, elevadas até à mais sublime forma de vida cristã, aquela que se vive na graça de Jesus Cristo.

¹⁹⁹ BORNHEIM, G. Op. cit. p.81.

²⁰⁰ BORNHEIM, G. Op. cit. p.81-83

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

PASCAL, B. *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*. In: Pascal: Oeuvres diverses (654-1657). Texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brauer. 1991. Col. Pascal: Oeuvres complètes, 3.

_____ *De l'esprit géométrique: écrits sur la grâce et autres textes*. Paris: Flammarion, 1985.

_____ *Entretien avec Monsieur de Sacy sur Épictète et Montaigne*. In: Pascal: Oeuvres diverses (654-1657). Texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brauer. 1991. Col. Pascal: Oeuvres complètes, 3.

_____ *Écrits sur la grâce*. In: Pascal: Oeuvres diverses (654-1657). Texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard. Paris: Desclée de Brauer. 1991. Col. Pascal: Oeuvres complètes, 3.

_____ *Les Provinciales*. In *Pensées*. Paris: Bookking International. 1995.

_____ *Pensamentos*. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Nova Cultural. 1988. Col. Os Pensadores.

_____ *Pensées*. Paris: Bookking International. 1995.

_____ *Préface au traité du vide*. In: De l'esprit géométrique: écrits sur la Grâce et autres textes. Paris: Flammarion, 1985.

PÉRIER, G. *A vida de Pascal*. In: Pensamentos. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Col. Os Pensadores.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ARISTÓFANES *As Rãs*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. Col. A Comédia Grega, 3.

ARISTÓTELES *Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____ *Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BECKER, E. *A negação da morte*. São Paulo: Círculo do Livro (sem data).

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad., apres. e notas de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BÍBLIA sagrada. São Paulo: Paulinas, 1980.

BONNARD, A. *A civilização grega*. Lisboa: Edições 70, 1980.

BORNHEIM, G. A. *O sentido e a máscara*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BOUCHILLOUX, H. *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*. Klincksieck: 1995.

BRUNSCHVICG, LÉON *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Pocket, 1995.

CAMUS, A. *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Lisboa: Livros do Brasil, 19...

CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

CASSIRER, E. *El problema del conocimiento I.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 1.

COUSIN, V. *Études sur Pascal*. Paris: Didier, 1875.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- _____ *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural. 1973.
- ESQUILO *Os persas*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992. Col. A Tragédia Grega, 4.
- _____ *Prometeu correntado*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993. Col. A Tragédia Grega, 6
- EURÍPIDES *Alceste*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993. Col. A Tragédia Grega, 6.
- _____ *Hecuba*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992. Col. A Tragédia Grega, 4.
- GASSENDI, P. *The selected words of Pierre Gassendi*. New York and London: Craig B. Brush. 1972.
- GLANVILL, J. *Scepsis scientifica*. New York & London: Garland Publishing, Inc. 1978.
- GOLDMANN, L. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1991.
- _____ *Le dieu caché*. Paris: Gallimard. 1994.
- GOUHIER, H. *Conversion et apologétique*. Paris: J. Vrin. 1986.
- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* São Paulo: Abril Cultural. 1973.
- _____ *A sentença de Anaximandro*. In: "Os Pensadores", vol. I: Os Pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural. 1973. ps.25-54.
- _____ *Conferências e ensaios*. In: "Os Pensadores", vol. I: Os Pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural. 1973. ps. 117 a 142.
- HESÍODO *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras. 1996.
- JAGER, W. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes. 1979.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1985.
- LEBRUN, G. *Blaise Pascal*. São Paulo: 1993.
- LUKÀCS, G. *El alma y las formas y la teoría de la novela*. Barcelona-Buenos Aires-México: Grijalbo, S.A. 1975.
- LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva. 1990.

- MAIA NETO, J. R. *The christianization of pyrrhonism and truth in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*. Dordrecht: Kluwer. 1995.
- _____ *De Montaigne a Pascal: do fideísmo céptico à cristianização do ceticismo*. In: Rev. "O que nos faz pensar", vol. VIII, 1994. p.62-71.
- _____ *Pascal e as grandes questões do seu tempo*. In: Cad. História da Filosofia e da Ciência, série 3, v. 5. 1995. p. 205-220.
- MCKENNA, A. *De Pascal à Voltaire: Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford: the Voltaire Foundation at the Taylor Institution. 1990.
- _____ *Entre Descartes e Gassendi: La première édition des Pensées de Pascal*. Oxford: Universitas, Paris et la Voltaire Foundation. 1993.
- MESNARD, J. *Les Pensées de Pascal*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur. 1993.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural. 1972.
- NIETZSCHE, F. W. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: 70, 1987.
- _____ *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PLATÃO *Fédon*. São Paulo: Abril Cultural. 1972.
- POPKIN, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica. 1983.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola. 1994. 3 e 4.
- ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Brasília: UNB. 1998.
- SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 3^a Ed., Rio de Janeiro: Vozes. 1997.
- SCHOPENHAUER, A. *Dores do Mundo*. Rio de Janeiro: Ediouro. (sem data).
- SEXTO EMPÍRICO *Esbozo del pirronismo*. In: Cuadernos de filosofía y letras. Bogotá: 1889.
- SÓFOCLES *Ájax*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993. Col. A Tragédia Grega, 6.
- _____ *Electra*. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992. Col. A

Tragédia Grega, 4

- _____ *Édipo rei; Édipo em colono e Antígona*. In: A trilogia tebana. Trad. Mário da Gama Kuri, Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997. Col. A Tragédia Grega, 1.
- SOUZA BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. 6^a ed. Vol. II. Petrópolis: Vozes. 1995.
- _____ *Dicionário mítico-etimológico*. 3^a ed. 2 vols. Petrópolis: Vozes. 1991.
- UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*. Lisboa: Cotovia. 1991.
- _____ *Do sentimento trágico da vida*. Lisboa: Relógio d'água.
- WETSEL, D. *Pascal and disbelief: Catechesis and conversion in the Pensées*. Washington: The Catholic University of America Press. 1994

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo estudar, na perspectiva trágica, um dos aspectos do pensamento de Pascal mais negligenciados na história da crítica que, não obstante, consideramos um dos mais férteis nessa perspectiva: o conflito entre dogmatismo e ceticismo, entendido como elemento epistemológico constitutivo do homem. A obra de Goldmann sobre a tragédia pascaliana, uma das mais completas a esse respeito, negligencia totalmente a dimensão trágica do conflito citado, considerando a epistemologia de Pascal basicamente do ponto de vista da história da dialética hegeliano-marxista. Não obstante essa lacuna, a obra de Goldmann desenvolve um conceito de tragédia através da análise de outros aspectos do pensamento pascaliano, que será amplamente acolhido como um dos fundamentos da nossa pesquisa. O estudo que fizemos da interpretação de Goldmann foi precedido de uma análise da tragédia grega, entendida como matriz das formas subsequente do trágico, e seguido de uma apresentação da tragicidade do conflito entre dogmatismo e ceticismo, a partir da antropologia teológica de Pascal, evidenciando o acento trágico que o ceticismo põe em cada uma das possibilidades existenciais do homem pascaliano.